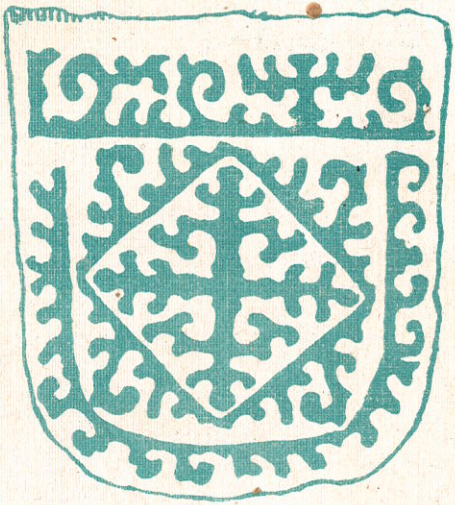
В. Н. Басилов

Дж. Х. Кармышева

ИСЛАМ У КАЗАХОВ



Москва 1997

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМ. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

В.Н. БАСИЛОВ
Дж.Х. КАРМЫШЕВА

ИСЛАМ У КАЗАХОВ
(до 1917 г.)

МОСКВА 1997

Рецензент: А.А.Ярлыкапов

Часть текста книги написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 95-06-17606).

В книге дана характеристика особенностей религиозной жизни казахов, уже в XVI в. считавших себя мусульманами. Авторы показывают, что утверждение в казахской среде мусульманского мировоззрения и норм, регулирующих общественную деятельность, было долгим процессом. Ислам жил в тесном переплетении с местными традициями, которые были переосмыслены в исламском духе и потому не воспринимались народом как противоречащие или чуждые исламу. К концу XIX - началу XX в. роль ислама в казахском обществе заметно возросла.

© Басилов В.Н. 1997

Казахи - мусульмане суннитского вероисповедания ханифитского толка (каз. Имам-Агзамың мехсебі).

Распространение ислама на территории современного Казахстана было процессом, затянувшимся на несколько столетий. Вначале мусульманство проникло в южные районы. Уже к концу X в. ислам утвердился среди оседлого населения в Семиречье и на Сырдарье; уроженцем сырдарьинского города Фараба был широко известный мусульманскому Востоку выдающийся философ и ученый-энциклопедист аль-Фараби (ум. в 950 г.). Ислам стал религией тюркской империи Караханидов, возникшей в Семиречье в X веке. Памятником этой эпохи является сочинение Юсуфа Баласагунского (род. в 1015-16 гг.) “Кутадгу билик”, в котором получило отражение мусульманское мировоззрение.

Первые попытки склонить кочевников-тюрок к мусульманству предпринимались уже при халифе Хишаме (724-743)[1], но серьезных результатов не принесли. В X в. известны отдельные группы кочевников, обратившихся в ислам. Так, по сообщению Ибн-Хаукаля, в Сюткенте (город на левом берегу Сырдарьи) “есть мечеть и в нем собираются тюрки из [разных] племен гузов и карлуков, которые уже приняли ислам... Между Фарабом, Кенджида и Шашем хорошие пастбища, [там] около тысячи семей тюрок, которые уже приняли ислам”[2]. Но отдельные успехи ислама в кочевой среде не меняли общую картину. В этот период кочевники оставались верны своим прежним богам. “По представлению географов первой половины X в., границы распространения ислама на северо-востоке совпадали с границами сама-

нидского государства. Турки везде противополагаются мусульманам, за исключением турок на Сырдарье, принявших ислам и вместе с тем сделавшихся подданными Саманидов"[3]. Кроме того, в некоторых районах с исламом успешно конкурировало христианство. Несторианство, например, получило признание среди найманов, переселившихся в конце XII - начале XIII в. из Центральной Азии в Восточный Казахстан и Семиречье[4]. Хан найманов Кучлук даже преследовал мусульман, потребовав от них, чтобы они "приняли или христианство, или буддизм, или по крайней мере внешним образом отказались от своей религии и носили китайскую одежду"[5].

Распространение ислама было замедлено монгольским завоеванием, принесшим в Среднюю Азию и Казахстан новые группы населения (тюрков и монголов) со своей традиционной религией. Однако в условиях Средней Азии монголы очень быстро утратили свой язык, сменив его на тюркский, и стали воспринимать традиции оседлой культуры - в том числе и религию. Уже правнук Чагатая, Мубарек-шах, правивший короткое время в 1266 г., был мусульманином. Его преемник, Борак-хан, в конце своей жизни также принял ислам. Правитель чагатайской державы Кебек (1318-1326 гг.) установил свое местопребывание в Мавераннахре, в долине Кашкадарьи. Здесь он выстроил себе дворец, что означало отход от степных традиций. Кебек не обратился в ислам, но был прославлен историками как покровитель мусульман. Его преемник Тармаширин (1326-1334 гг.) стал мусульманином и, говоря словами В.В. Бартольда, "окончательно установил господство ислама в монгольском среднеазиатском государстве"[6]. Как нарушитель устоев степной жизни, Тармаширин был убит, однако вряд ли можно думать, что мятеж был направлен главным образом против усиления ислама: предводитель мятежников сам был мусульманином, он лишь "в большей степени придерживался народных обычаев"[7].

В 1340-е годы чагатайская держава распалась на два самостоятельных государства. Западное, сохранившее за собой название Чагатай, включало в себя как основную часть Мавераннахр с древними центрами оседлой культуры; в восточное, называвшееся Моголистаном, вошли Восточный Туркестан и степи к востоку от озера Балхаш. В Среднеазиатском Междуречье позиции ислама становились все более прочными. Незадолго до возвышения Тимура Хорезм обрел политическую самостоятельность; его правители (из тюркизированного монгольского племени кунграт) опирались на ислам; монеты чеканились с надписью "власть принадлежит Богу". Правление Тимура ознаменовало окончательно избранную ориентацию кочевой знати Мавераннахра на центры оседлой жизни; Тимур, сделавший своей столицей Самарканд, последовательно поддерживал оседлую культуру мусульманского мира и ислам. Интересно, что Хорезм не признавал чагатаев настоящими мусульманами и этим обосновывал свой отказ подчиниться власти Тимура.

Кочевники отделившегося Моголистана, называвшиеся моголами, считали себя верными хранителями монгольских кочевых традиций. Хотя правитель страны Туклук-Тимур (1348-1362/63 гг.) принял ислам, его подданные большей частью оставались неверными. Но в начале XV в. ислам победил и в Моголистане. Ставший в 1408 г. пра-

вителем Мухаммед-хан проявил себя как ревностный распространитель ислама в своих владениях: "все монголы должны были носить чалму; непослушным вбивали в голову гвозди"[8]. Во второй половине XV в. западные соседи нашли возможным признать обитателей Моголистана мусульманами. Показательно мнение историка Мухаммеда-Хайдера (XVI в.) о различии между моголами Моголистана и киргизами: он считал киргизов отделившейся частью монгольского народа, причем моголы приняли ислам, а киргизы - нет[9].

В течение средневековья ислам неуклонно продвигался в кочевую степь, захватывая новые и новые группы населения. Укрепление позиций ислама среди кочевников объясняется прежде всего влиянием среднеазиатских государств. Средняя Азия и Южный Казахстан имели давние тесные политические, экономические и культурные связи с Передним Востоком. Когда, начиная с VII-VIII вв., Передний Восток стал центром мусульманского мира, у среднеазиатских государств фактически не оставалось выбора: не принять ислам означало противопоставить себя военной мощи мусульманских стран, подвергнуть риску сложившуюся торговлю с ними, оказаться в отрыве от блестящей цивилизации того времени. Кочевая степь в значительной мере жила своей жизнью, но и у нее были с оазисами Средней Азии и Южного Казахстана разнообразные связи, которые способствовали проникновению ислама.

Другим источником воздействия ислама на обитателей степей были мусульманские государства Поволжья. Целенаправленная пропаганда ислама среди кочевников Дешт-и Кыпчака началась при золотоордынском хане Берке (1255-1266)

и усилилась при хане Узбеке (1312-1340). Проповедники ислама шли в степи не только из Поволжья и Средней Азии, но и из стран Передней Азии - прежде всего, из Ирана. Как можно судить по доступным источникам (в частности, по "Запискам..." Рузбихана, XVI в.), и в более поздний период миссионеры направлялись к казахам из разных районов мусульманского мира[10]. Среди миссионеров было немало представителей суфийского духовенства (авторы понимают, что термин "духовенство" может быть применен к служителям культа в исламе с некоторой натяжкой).

Большой вклад в распространение ислама среди кочевого тюркского населения Южного Казахстана внес основатель суфийского ордена Ясавия уроженец г. Сайрама (Исфиджаба) Ходжа Ахмед Ясави (умер в 1166-67 гг. в г. Туркестане). Он был талантливым поэтом, и его стихи, проповедовавшие величие Бога и необходимость смирения, сыграли немалую роль в пропаганде мусульманского мировоззрения. В XIV в. в казахские степи стало проникать учение возникшего в г. Бухаре суфийского ордена Накшбандия, проповедовавшего аскетизм, отказ от роскоши и богатства. В Семиречье в первой половине XIV в. ислам нанес жестокий удар христианству: при царевиче Али-султане, мусульманине, в 1339 г. произошло кровавое гонение против христиан, христианские миссионеры были убиты[11]. Таким образом, христианство было вытеснено и из казахских степей. В XIX в. единственным воспоминанием о христианстве была, вероятно, тамга в виде креста у казахского племени Кирей[12].

Обращение в ислам кочевой элиты не означало, конечно, что мусульманское вероучение бы-

ло прочно усвоено всеми слоями общества. Простой народ долго сохранял религиозные верования своих предков. Обвинения кочевников в язычестве слышались даже в XVI в., когда узбекские ханы, жаждавшие отомстить казахам за удачные нападения, добились у муфтия фетвы, признающей казахов "неверными". Но такое решение отнюдь не было бесспорным. Любопытно, что Рузбихан, участвовавший в совещании, на котором обсуждался вопрос о священной войне против казахов, усомнился в правильности фетвы: "Я высказался в том смысле, что война против кзыл-башей [персов. - авт.] более священна, чем против казаков, произносящих мусульманский символ веры"[13]. Его мнение не было принято, и вместе с другими духовными авторитетами он объявил казахов "неверными", но, видимо, чувствовал себя неловко и считал нужным оправдать свою позицию перед читателем. Он дал такую характеристику казахам: "На основании последних достоверных сообщений стало известно, что среди казахов все еще держатся некоторые признаки неверия, например, сохранилось идолоподобное изображение, которому они поклоняются, что несовместимо с мусульманством. Поэтому есть основание считать казахов неверными, хотя они совершают намазы". Но далее, обосновывая фетву, он по существу признает, что среди казахов утвердился ислам: "Сами казаки вместе со своими ханами и султанами считают себя верующими - читают Коран, отправляют богослужение, отдают своих детей в школу, постятся, без брака мужчины и женщины в общение не входят. Все это показывает, что они ислам признали своей религией и приняли все его положения. Ввиду этого темнота и

неведение не могут служить для них оправданием, и священная война против них законна"[14]. Противоречия в рассуждениях Рузбихана заставляют думать, что в его время причислять казахов к "неверным" было насилием над истиной. Быть может, характеризуя казахов как мусульман, он давал читателю понять, что духовенство было вынуждено признать казахов "неверными" под нажимом грубой силы.

После этого случая как будто уже никому не приходило в голову называть казахов "неверными", Сейфи в 1582 г. писал: "Соседи киргизов - казахи; их 200000 семейств; они мусульмане, придерживаются толка Имама А'зама (Абу Ханифы)"[15]. В XVI в., как известно, энергично насаждал ислам среди своих подданных в западносибирских степях, где кочевали и большие группы казахов, хан Кучум. Следовательно, можно полагать, что в XVI в. все казахи признавали своей религией ислам.

В литературе неоднократно высказывалось мнение, что ислам был внедрен среди казахов русской администрацией. По резкому замечанию Ч.Ч. Валиханова, казахи "до вступления в русское подданство были мусульманами только по имени... Мусульманские законы никогда не были приняты киргизами [казахами. - авт.] и были введены в степь путем правительственной инициативы, вместе с бюрократическими прелестями внешних приказов"[16]. В наиболее крайней форме этот взгляд сформулировал Ф. Шварц в книге "Туркестан как колыбель арийских народов": "Русские буквально убедили казахов в том, что они мусульмане"[17]. Однако доводов в пользу такого мнения немного. А.К. Гейнс, например, со-

общая о зимовке, которую русские власти оборудовали в долине Иртыша для брата Аблай-хана (вторая половина XVIII в.), подчеркивал: "Замечательно, что около мечети была построена казарма, назначенная для солдат, охранявших мечеть от киргизов [казахов. - авт.]... - вот такова тогда была их преданность магометанству. Решительно, мы сами энергичные пропагандисты учения Магомета!"[18]. Л. Мейер писал: "Хан внутренней орды Джихангер прибегал к весьма крутым мерам для возбуждения религиозных чувств в народе, именно: когда киргизы [казахи. - авт.] собирались в большом числе на ярмарку, устроенную при его ставке, то вдруг появлялись несколько конных русских казаков из конвоя хана и нагайками загоняли народ в мечеть"[19]. Не подвергая сомнению эти и другие подобные факты, надо сказать, что они все же не являются основанием для столь широких выводов об отношении казахов к исламу.

Сообщения наблюдателей конца XVIII в. ясно говорят о том, что ислам рассматривался казахами как религия их предков. П.С. Паллас, например, писал: "Киргизцы содержат магометанской закон, который, по их объявлению, приняли они еще в Туркестане, и потому берут себе столько жен, сколько купить или похитить могут. Калюн [выкуп], который платится за невесту, обыкновенно бывает у них очень велик. По магометанскому обыкновению трудно видеть женский пол, и богатые имеют для каждой жены особливую кибитку, и для себя также особую. Они в своем законе тверды, но при том весьма темное имеют понятие, потому что у них очень мало магометанских духовных. Ныне в их орде находится ахун или

главной поп, который обыкновенно с ханом кочует. В своем житии весьма наблюдают они магометанской закон и потому не едят нечистого, увеченного, хромого или другого поврежденного скота, а из диких в пищу употребляют только сайгачей, степных лошадей и оленей"[20]. Близкую оценку дали И.Г. Георги и Н. Рычков[21]. При этом необходимо иметь в виду, что писавшие о казахах авторы не ставили себе целью дать полную картину их религиозной жизни, и характеристика казахов как мусульман отнюдь не исчерпывается перечисленными проявлениями "магометанского закона".

В сообщениях XVIII в. лишь единожды упомянуто об обрезании: "В ордах беспрестанно разъезжают несколько абдалов, или обрезывателей, которые по-елику получают за каждое клеймо правоверия по одной овце"[22]. Но этот признак принадлежности к исламу, приобретший такое же важное значение для мусульман, как крещение для христиан, должен был войти в обычаи народа сразу же, как только произошло приобщение к новой религии. Тогда же должен был сложиться и обычай отмечать это событие праздником с традиционными для степняков увеселениями, среди которых источник, датированный 1846 г., называет скачки на лошадях и верблюдах, борьбу, стрельбу в цель из ружей и из луков стрелами; победители награждаются призами[23]. На празднестве обрезания устраивалась и конная игра "кукбуре" (правильно: "кокпар тарту"), известная в сообщениях русских авторов как "козлодрание"[24].

Давно, видимо, утвердился среди казахов и обычай выплачивать зякат (установленную Кораном подать в размере сороковой части скота, де-

нег, товаров). Зякат (каз. з кет) фактически был налогом, присваиваемым ханами, и в силу этого казахские ханы должны были с пристрастием следить за исполнением этой религиозной обязанности. Задолго до XVIII в. казахи должны были справлять Праздник Жертвоприношения (Курбан байрам), столь соответствующий их прежним религиозным традициям, и, видимо, Праздник окончания поста. Судя по археологическим данным, уже в XIV-XV вв. казахи погребали умерших по мусульманскому ритуалу, без вещей[25].

Интересны суждения представителя царской администрации, оренбургского генерал-губернатора барона О.А. Игельстрома, который в 1789 г. в объяснительной записке на имя Екатерины II писал: "Старшины и большая часть [казахского] народа довольно показали мне уже опытов своего к вере ревнования, и Сырым батырь и другие старшины писали ко мне несколько уже раз, что народ их желает, чтоб в Орде в нескольких местах не в дальнем от границы расстоянии построены были мечети, также и школы для учения детей... Кроме находящихся у них в Орде из природных киргисцов [казахов. - авт.], также хивинских и бухарских мулл просили [прислать] киргизские старшины для письма, а более для научения народа закону... До сорока мулл киргизских приезжали ко мне из Орды просить... [татарского муллу] себе учителем, и чтоб я позволил им съездить в Сеитов посад смотреть тамошний образ богослужения... Алкораны почти не успели ко мне доставиться в Оренбург, как киргисцы назначенное из них для оных количество в то же время с несказанным стремлением разобрали; и как уже их не стало, я еще более 100 просьб

письменных и словесных получил из Орды о присылке туда оных"[26].

Приведенные свидетельства дополняются и известиями, исходящими из самой казахской среды. Текст присяги казахских старшин императрице Екатерине II завершался фразой: "В заключение сей моей клятвы целую священный нам Алкоран, прилагаю мою печать" (1787 г.)[27]. Хан Нурали в конце XVIII в. собирался отправиться на паломничество в Мекку. Творчество певцов XVIII в., близких к аристократическим кругам Среднего и Старшего жузов, широко усвоило мусульманские идеи. Бухар-жирау, например, призывая казахов прекратить междоусобия и родовую вражду, восклицал: "Дети мусульман, создайте единый совет, будьте единодушными!"[28]. Устное творчество этого периода, отражавшее вкусы феодальной знати, восприняло мусульманские легенды с присущей им идеей о том, что судьбы царств и людей в руке Божьей. В поэтический язык певцов феодальной знати вошла религиозная лексика ислама; так, Бухару-жирау принадлежат строки наподобие "Если вознамерился говорить, говори: Аллах (Айтар болсан Алланы айт)" и т.п.[29]

В конце XVIII в. ислам уже выступал как идеология, способная вдохновить антироссийские настроения в среде тех групп казахов, которые были недовольны действиями русской администрации. Документ 1788 г. показывает, что турки делали попытки поднять своих единоверцев на сопротивление царским властям: "Прислан был в Бухарию от турков посол Интурли паша, якобы с грамотою от солтана, и имел магометов волос, дабы сим знаком взбунтовать Бухарию, Хиву и киргисцев"[30]. Документ 1790 г. непосредственно

касается казахских мулл: «Асан мулла с товарищами, учинивший пред сим побег из Уральского городка, и еще Чиклинского роду Караджигит молла прибыл з 200-ми человеками вооруженных киргизов Чиклинского ж роду... Означенные муллы уговаривали.., чтобы оставили мир с россиянами и шли против их. И притом объявляли: естли сего они не зделают, то потеряют свой закон и не могут быть мусульманами, потому что они имеют в получении ис Хивы и Бухарии письма, которые подтверждают то же самое, что и от них, муллов, им сказано. Сырым батырь и Каратау батырь, услыша таковые известии, объявили: когда вредно нашему закону быть спокойными с Россиею, то мы согласуемся итти против России, и, взяв Алкоран, об оном присягнули»[31].

Представители российской администрации в своей деятельности среди казахов брали в расчет ислам. О.А. Игельстром в 1789 году, например, так объяснял Екатерине II, почему он не торопится ввести разделение Малой Орды на части: "Имея в виду настоящую с турками войну, дабы не подать повода к неосновательным между народом магометанским разглашениям, что закон их притесняется, я отложил выполнение прожекта о разделении Орды до удобнейшего к тому времени"[32]. Антиправительственные выступления, использовавшие противопоставление мусульман иноверцам-русским, вспыхивали в казахской степи и позже. Известна, в частности, авантюрная вылазка некоего Марала Курманова, казаха, получившего воспитание в Бухаре. Марал объявил себя святым, призванным объединить своих соплеменников и спасти от влияния "неверных"[33]. Интересно, что отец его был лекарем (баксы?), а сам Марал был

известен как гадатель, совершающий ворожбу по бараньей лопатке. Он "около 1820 года вошел в такую славу, что решился выдавать себя за пророка, и был им признаваем.., но излишняя самонадеянность погубила его. Он убедил киргизов сделать нападение на [русский] отряд, ...обещая, что находившую при отряде пушку он обратит в глиняную, неспособную к действию". Нападение было неудачным. "Пушка грянула с обычною силою и одним картечным выстрелом рассеяла разбойников"[34].

Царская администрация, в особенности начиная со времени Екатерины II, приняла решение поддерживать ислам в казахских степях (как и повсюду, где утвердился ислам). В 1788 г. правительство Екатерины II учредило Оренбургское магометанское духовное собрание в г. Уфе, в задачи которому вменялось управление мусульманским духовенством в пределах всей империи (исключая Таврическую область)[35]. "Мы не знаем и не можем понять, что имело в виду русское правительство, утверждая ислам там, где он не был вполне принят самим народом", - гневно писал Ч.Ч. Валиханов в 1864 г.[36] Однако расчет правительства был ясен и трезв. Оно надеялось, что лояльное к правительству мусульманское духовенство поможет поддерживать на окраинах империи желаемый порядок. Администрация, несомненно, понимала, что муллы являются не вполне надежной опорой, и, в частности, опасалась татарских мулл, считая их способными разжечь среди казахов религиозный фанатизм[37]. Однако попытка привлечь мусульманское духовенство на сторону царских властей была единственной доступной мерой в то время: казахские степи находились вне административного

контроля; даже позже, в 1820-е годы, военные отряды не могли проникнуть в глубь населенных казахами пространств. А влиятельная казахская знать, не желавшая поступаться своей самостоятельностью и привилегиями, вызывала у администрации гораздо меньше доверия, чем муллы. Естественно, поддержка духовенства привела к быстрому упрочению позиций ислама среди казахов.

Этот процесс, видимо, шел неодинаковыми темпами в разных районах. В 1830-е годы кое-где еще держалось убеждение, что чтением Корана муллы влияют на погоду. "Если во время лета наступят продолжительные дожди, а зимою - постоянные бураны, то это происходит от постоянного чтения муллами Корана: ...через то заражается воздух. В одно время, зимою, когда Шушала-мулда читал по умершем Коран, то чуть не подвергся пытке или сожжению". Б. Даулбаев сообщал и о другом случае, когда в суровую зиму с гололедицей казахи предложили проезжему татарину прекратить чтение Корана. Татарин принял это за шутку, но на другой день в юрту, где он жил, явились казахи, покидали все книги в огонь и чуть было не побили татарина, который, однако, избежал расправы, пообещав больше не читать Коран[38].

О подобных случаях, происходивших и позже, в 1860-е годы, сообщал В.В. Радлов: "Нередко случается (я сам однажды имел возможность это наблюдать), что читающему Коран гостю-татарину предлагают покинуть юрту, так как в ней нет покойников, и хозяин опасается, как бы чтение Корана не вызвало пагубные последствия. Бормоча проклятия, правоверный с искаженным презрением и насмешкой лицом вышел из

юрты, уселся шагах в 50 от нее и там продолжал чтение"[39].

Вероятно, подобные случаи и вдохновили неизвестного автора-татарина написать в 1841 г. в стихах сатирическое произведение, в котором он с позиций правоверного мусульманина обличал казахов:

"Не верят они в воскресенье после смерти
И в допрос Бога в день Страшного суда.
Говорят: если имеешь много скота в этом мире,
Можно купить и рай на том свете.
Считаются мусульманами, а большинство не знает и символа веры.
Не ведают ничего, из того, что дозволено, что запретно,
Что обязательно, что должно делать, что желательно.
И живут так - не мусульмане, и не кяфиры"[40].

Следует подчеркнуть, что здесь дано карикатурное изображение религиозных воззрений казахов этого периода.

В 1830-е годы, по мнению Б. Даулбаева, празднование Курбан-байрама сопровождалось играми, в которых допускались не свойственные исламу вольности в отношениях между полами. "Каждое семейство закалывало годового барана; когда истекала из горла зарезанного барана кровь, каждый член семейства обмакивал в крови указательный палец и потом касался им самой се-

редины лба - так, чтобы тут осталось красное пятно в знак приношения жертвы; это пятно не смывали до другого дня. Жители аула, сварив мясо зарезанных баранов и собрав в одно место, звали в гости жителей другого аула; по окончании взаимного угощения... собирались все в одно место... Здесь делились на две партии, по отделениям или по родам. После этого один из жигитов выводил из своей толпы девицу, сидящую на самом хорошем бегунце, держа лошадь с одной стороны за повод и вызывая из противной толпы охотника гнаться за девицей. На вызов выезжал жигит и гнался за девушкой во весь дух, но не далее, как на полверсты, и если жигит догонял ее, то хватался прямо за грудь или же только ударял нагайкою по спине лошади. Если же жигит не мог догнать ее на заранее назначенном расстоянии, то, наоборот, девица пускалась в погоню за жигитом, гнала его до самой толпы народа и хлестала нагайкою"[41]. Об этом обычае сообщали и другие авторы.[42]

Наблюдатели, описывавшие быт казахов в прошлом веке, обычно подчеркивали, что ислам усвоен казахами поверхностно. Бесспорно, даже в XIX в. мусульманство не проникло в жизнь казахов столь глубоко, как у издавна оседлого среднеазиатского населения. В связи с особенностями бытового уклада (жизнь в юртах, сезонные передвижения) у казахов не было затворничества женщин, женщины не закрывали лицо покрывалом, юноши и девушки пользовались значительной свободой общения. По мнению В.В. Радлова, казашки "позволяют себе общаться с мужчинами гораздо более свободно, чем, например, русские женщины и девушки" (1860-е годы)[43].

Но при этом надо подчеркнуть следующее. Во-первых, посторонним наблюдателям были доступны, как правило, внешние проявления религиозной жизни казахов, и их рассуждения о якобы невежестве казахов в отношении основ ислама не опирались на серьезное знание действительности. Многие авторы, публиковавшие свои впечатления о казахах, сами не знали хорошо ислама. Так, когда мы читаем у Сильвергельма замечание, что у казахов "религиозные понятия... весьма ограничены, так что немногие из них знают только главные молитвы, составленные на киргизском наречии [так! - авт.] татарами, проживающими в степи"[44], доверия к источнику не остается. Во-вторых, положение дел быстро изменялось. Позиции ислама из года в год становились более прочными.

Постепенно увеличивалось число мечетей. Построению мечетей содействовали и правительство, и частные лица. Так, в 1818 г. управляющий Букеевской Ордой султан Шигай обратился к Александру I с прошением о награждении русского купца Алексеева медалью за то, что он отвратил голод среди казахов, обеспечив их хлебом, и, кроме того, "для отправления обрядов, мухаммеданским законом нашим предписанных, способствовал он к построению мечети в середине Рынпесков, где веснуют и зимуют киргизцы, употребляя на оную, истинно для польз наших, весьма много расходов и издержек"[45]. В тех же Рын-песках хан Джангер, "стремясь сделать оседлою свою орду", в 1827 г. положил основание городку. Здесь появилась мечеть и, как положено, муэдзин звал правоверных пять раз в день на молитву[46].

С именем султана Арын-газы, избранного ханом в 1815 г., связано усиленное внедрение му-

сульманского права в жизнь казахов. Отдельные элементы "магометанского закона", несомненно, были восприняты казахами давно, вместе с другими предписаниями ислама, однако и в первой половине XIX в. в степи еще господствовало обычное право, адат. Арын-газы счел нужным опираться в управлении народом не на обычаи предков, а на шариат. Около 1820 г. он, применив шариатские нормы наказания, приказал обезглавить одиннадцать человек, уличенных в воровстве[47]. Нормы адата, изменявшиеся в связи с переменами в самих условиях жизни, оставались в силе и в конце прошлого века, однако среди народа постепенно утверждалось мнение, что шариат предпочтительнее адата. Н.И. Гродеков привел высказывания некоторых казахов, которые дали ему основание заключить: у казахов "существует стремление к шариату"[48].

Объясняя, почему казахи плохо знакомы с исламом, разные авторы обычно указывали на крайний недостаток мулл - людей, получивших мусульманское образование и способных совершать религиозные требы. Но и в этих сообщениях вполне вероятно преувеличение. Уже в конце XVIII в. появляются известия о том, что в роли целителей у казахов выступают муллы. И.Г. Андреев, например, пишет: болезни "лечат по суеверию своему вышеописанные заклинатели, которые бывают их муллы из Ташкенцов, Бухарцов, тож из Калмыков, кои не более, как читая книгу, плюют больному в лицо"[49]. Подобные сообщения неоднократно появляются и позднее. Согласно А. Левшину, муллы "для изгнания болезней и нечистых духов употребляют только чтение Алкорана и некоторых бессмысленных молитв, во время которых дуют и плюют в глаза больному"[50]. По А. Ягмину, "чтение Алкорана над больными также считается действительным средством против болезней"[51] и т.п. Естественно, что лечение Кораном предполагает наличие Корана и доступность муллы.

Мусульманская идеология распространялась и представителями разных прослоек неофициального духовенства - странствующими дервишами, ходжами. Ходжи - почетное сословие, известное и у всех народов Средней Азии[52]. Выдающие себя за потомков Мухаммеда (по другим генеалогиям, - за потомков Али и Абу-Бекра) ходжи также давно освоили казахские степи, проникая туда главным образом с территории современного Узбекистана. Деятельность ходжей метко охарактеризовал в 1830 г. А. Левшин: "Ходжи и подобные им святоши, объезжая орды киргизские [казахские. - авт.], обогащаются в них совершением богослужения, гаданием по Ал-Корану, предсказаниями и продажею талисманов и писаных молитв"[53].

А. Янушкевич в 1846 г. был свидетелем скандала между "ташкентскими" (видимо, связанными с г. Туркестаном) ходжами. Он писал в своем дневнике: "Уже несколько лет находился в этом [Каркаралинском. - авт.] округе старый ташкентец, ходжа, который, принеся из Азрета разные святыни, занимался по разрешению султана своим делом: одних проклинал, других благословлял, тем читал молитвы или раздавал освященные талисманы, - и дела у него шли хорошо, потому что имел он разные "подношения" от киргизов [казахов. - авт.]. Его святость особенно выросла, когда он, оскорбленный одним киргизом

[казахом. - авт.], остановил у него во рту язык, да так, что тот уже три года слова не может вымолвить. Тем временем два других шарлатана пришли из Ташкента и с Кораном в руке, с запасом азретских святынь начали кружить по окрестностям и тоже собирать дань. Узнав о этом, наш ходжа, считающий себя потомком самого Азрет-султана, ташкентского святого [имеется в виду Ходжа Ахмет Ясави. - авт.], заторопился с другого конца округа и именно здесь встретился со своими противниками. Увидев их, начал ругаться и упрекать их за то, что они - бродяги, что присвоили себе право... обманывать киргизов [казахов. - авт.]. Старший из пришельцев, которому надоело это все, выхватил из мешка Коран и запустил им в лоб потомку Азрет-султана, а вдобавок схватил за бороду. Последний плюнул на его Коран и, как умел, своей поросшей седыми волосами пятерней отплатил за поношение святыни. И вот на ближайшем холме поднялся ужасный шум, увеличиваемый криком киргизов [казахов. - авт], обступивших поле боя"[54].

Русские наблюдатели, оказывавшиеся среди казахов на короткое время, не могли составить себе полного представления о числе и характере деятелей, несших в степи свет истинной веры.

В начале XIX в. число мулл среди казахов, видимо, было невелико. Так, в Николаевском уезде Тургайской области около 1830 г. было всего пять мулл. Судя по именам, муллы были татарами и казахами. Они "постоянно обучали киргизских [казахских. - авт.] мальчиков грамоте, а взрослых - пятивременной и предсмертным молитвам. Грамотных из их школ выходило мало, потому что они, кроме Турсумбая и Хисамеддина, сами худо

умели писать"[55]. Однако в этот же период число мулл стало возрастать. Хан Внутренней орды Джангер, например, "употребил все возможные старания об образовании у себя духовенства из своих киргизов [казахов. - авт.], почему отдавал учиться в школы оренбургские и к лучшим муллам, жившим по разным местам своей орды, не только детей, но и взрослых. В течение двадцатилетних усилий он достиг цели: природными киргизами [казахами. - авт.] заместил места мулл при кибитках и главной мечети. В настоящее время [т.е., в 1853 г. - авт.] находятся при ставке: ахун с несколькими муллами, а в орде около 139 мулл, по одному на 170 кибиток. Духовенство не имеет никаких особых прав и содержанием пользуется от добровольных приношений за отправления обрядов религиозных и обучение детей"[56].

С начала XIX в. должность муллы стала привлекательной для татар, которые поселялись среди казахов и исполняли функции духовного лица. Вместе с исламом они нередко приносили с собой и антирусские настроения, что беспокоило администрацию. Видевший в исламе препятствие для развития казахского общества Ч.Ч. Валиханов в 1864 г. писал: "Оренбургским пограничным начальством уже давно приняты меры, чтобы препятствовать развитию ислама в подведомственных ему степях: там запрещается татарам не только быть муллами, но и жить долго в степи между киргизами. У нас же в Сибири правительство до сих пор держится в отношении мусульманства прежней покровительственной системы, и благодаря этому ислам делает в наших степях исполинские шаги. Вся степь наводнена полуграмотными муллами из татар и фанатическими выходцами из

Средней Азии, выдающими себя за святых. С некоторого времени стали появляться в пограничных округах дервишествующие курды, ногайцы и турки"[57].

Ш. Ибрагимов, располагавший сведениями о восточной части нынешнего Казахстана, в 1874 г. подтверждал слова Ч.Ч. Валиханова. "Мулл киргизской [казахской. - авт.] степи можно разделить на две категории, именно: мулл указных, назначаемых от правительства, и частных, назначаемых уже указными муллами, а иногда и просто самозванцев", - писал он. Муллы из казахов редки. На свой вопрос, откуда родом мулла, Ш. Ибрагимов "всегда почти получал ответ: «был торгующий татарин Казанской губ[ернии]»"[58]. Обычно муллы-татары женились на казашках, а потому и становились в казахской среде своими людьми. Ш. Ибрагимов подчеркивал большое влияние мулл на местное население.

Г.С. Загряжский в том же 1874 г. сообщал: у казахов, живущих в долинах рек Чу и Сырдарьи, "учителями служат наши татары, сарты, а из киргиз [казахов. - авт.]. посвящает себя ученью род Ходжи. Эти последние часто выходят на зиму в отдаленные места степи и нанимаются в учителя к богатым людям. Школ постоянных мало. В Перовском уезде их всего 13. Их устраивают люди богатые как дело благочестивое, строят для того саклю, нанимают учителя... Некоторые школ не строят, а ставят в ауле юрту, где мулла (секретарь), которого имеет каждый достаточный киргиз [казах. - авт.], обучает детей своего аула, посылать которых зависит от произвола родителей". Обучение давало детям умение читать и писать; "учатся грамоте по Корану и молитвенникам"[59].

В целом движение татар в казахские степи с целью стать муллами было в прошлом веке заметным явлением. Предосторожности оренбургских властей (в 1832 г. Оренбургская пограничная комиссия запретила браки казахов с татарами и башкирами[60]) вряд ли создали эффективную преграду этому процессу. Работавший в начале XX в. в Тургайской области учитель сельской школы писал: "Некоторые из учеников, преимущественно дети богатых родителей, перед поступлением в школу [имеется в виду казенная, волостная "киргизско-русская" школа. - авт.] успели уже кончить науку у странствующих по степи татарских мулл. Муллы эти оказываются в большинстве случаев малограмотными и часто беспаспортными казанскими татарами, едва бредущими по Корану. Но для темного киргиза [казаха. - авт.] и маломальски разбирающий Коран кажется уже ученейшим муллою"[61].

На малограмотность мулл указывали многие авторы[62]. Так, и казахский писатель С. Муканов вспоминал, что учивший его, начиная с 1904 г., мулла-татарин сам признавался: "...Я ведь и писать-то не умею, только читаю, и то по складам". Зато он нещадно бил учеников. "Он не расставался с розгами ни на минуту"[63].

Пользуясь неосведомленностью казахов в предписаниях шариата, многие муллы беззастенчиво обманывали население. Ш. Ибрагимов сообщал о злоупотреблениях мулл, особенно в вопросах брака, когда они из-за корысти затрудняли или, напротив, облегчали брак. Чрезвычайно резко высказывался татарский историк-краевед К.

Халиди, называя мулл распоясавшимися наглецами. "Казахи, - писал он, - с большим энтузиазмом принимавшие в первое время пришлых мулл, впоследствии впали в глубокое отчаяние, переживая оскорбление своего достоинства". Собрав прошения с разных мест, казахи стали требовать упразднения указных мулл и по прошествии десяти лет добились своего. К. Халиди писал: "Есть люди, которые клевещут на казахский народ и осуждают его, [говоря,] будто, отказавшись от муфтия и указных мулл, он отрекся от веры. Я же решительно не согласен с этим, так как своими глазами видел, как деяния мулл не умещались в рамках человеческого терпения"[64].

Очевидно, все же не все муллы были малограмотными, ибо их деятельность приносила ощутимые плоды. Если в середине XIX в. российские авторы подчеркивают, что грамотность "еще очень мало распространена в народе", что "девочки ... учатся грамоте весьма редко, и только дома у родителей"[65], то для начала XX в. становятся возможными и другие сообщения, например: казахская девушка, отданная в учение знаменитому духовному лицу, получившему высшее мусульманское образование в Бухаре, "в короткий срок усвоила все премудрости своего учителя, и он признался отцу, что ученица превосходит его в знаниях"[66].

При всей примитивности обучения в школах грамотность среди казахов росла, постепенно складывалась и нуждающаяся в книге среда. Распространение грамотности способствовало появлению традиции записывать стихи и песни и распространять их в списках. Издающиеся в центрах татарского книгопечатания книги на казахском и

татарском языках находят среди казахов все более и более широкий спрос, который в какой-то мере удовлетворялся книжной торговлей в степи, сосредоточенной в руках татарских же торговцев. Многие книги, особенно издания произведений казахского устного народного творчества, раскупаются казахами в больших количествах и выдерживают многократные издания в несколько тысяч экземпляров каждое[67]. С. Муканов называет книги, которые имелись в казахском ауле в начале XX в.: "Вознесение Пророка к престолу Господню", "Заркум", "Сал-Сал", книга о газавате - священной войне, "Смерть Мухаммеда" (религиозные заветы Пророка, сообщенные его последователям перед смертью) и т.д.[68]

По мнению В.В. Радлова, "самой действенной пропагандой ислама в степи" являются распространяемые с помощью книг песни - "Ахыр заман" (День Страшного суда), "Зар заман" (Время бедствий) и многие другие[69]. "Авторы таких книжных сказаний - муллы, которые приспособили сюжеты мусульманских рассказов, легенд и религиозных сочинений к народному мировоззрению киргизов [казахов. - авт.]... Теперь люди грамотные стараются с помощью этих песен познакомить с учением ислама тех, кто до сих пор еще не был им затронут... Именно благодаря этим сказаниям значительная часть народа оказалась подготовленной к восприятию основных догм ислама"[70].

Приведем пример. Одна из таких легенд связана с могучим витязем ислама халифом Али. "Лев Божий" Али победил богатыршу Даригу, которая обещала выйти замуж за того, кто одолеет ее в борьбе. Родился сын - Сайдильда. Уже в годо-

валом возрасте он был необычайно силен и убивал мальчиков щелчком в лоб. Однажды у своего дома Сайдильда увидел старуху с мальчиком и щелкнул мальчика в лоб; мальчик умер. Старуха сказала: "Ты ходишь и убиваешь детей; лучше иди и разыскивай своего отца". А Сайдильда не знал, кто его отец, так как Али удалился в другие земли. Он пошел к матери и заставил ее рассказать о своем отце. Затем юный богатырь отправился на поиски Али[71].

Эта легенда - с иными действующими лицами, не имеющими отношения к мусульманской мифологии, - широко известна не только среди казахов, но и в Средней Азии, на Кавказе, в Афганистане. Образ халифа Али здесь помещен в популярное сказание, сложившееся до проникновения к казахам ислама.

Вместе с внедрением грамоты шло и распространение ислама среди казахов. А. Янушкевич в 1846 г. засвидетельствовал, что казахи соблюдают пост и молятся (правда, он оговаривается в одном месте: "Заметно, что только киргизская [казахская. - авт.] аристократия отправляет мусульманские молитвы... Простые же киргизы [казахи. - авт.] не молятся"[72]).

В.В. Радлов, основываясь на своих впечатлениях 1862-1870 годов, признавал, что казахи "в сущности, плохо разбираются в учении ислама. Так, почти все молодые люди не читают в течение дня молитвы. Точно так же не слишком строго соблюдают посты и считают, например, вполне дозволенным нюхать во время поста табак. Омовениями часто пренебрегают вполне намеренно, так как у киргизов [казахов. - авт.] есть такое суеверное представление, что человек, часто умываясь,

приносит этим вред молодому скоту... Киргизы [казахи. - авт.] употребляют в пищу кровь, которую тайком собирают во время убоя [скота], что, разумеется, вызывает ужас у правоверных мусульман". И вместе с тем ислам усиливал свои позиции. "В западных степях влияние ислама уже настолько велико, что сотни юношей-киргизов [казахов. - авт.], получившие дома начальное образование, отправляются в татарские медресе Северной России, чтобы глубже изучать там ислам. Так, уже в течение нескольких десятилетий в медресе селения Стерлебаш Уфимской губернии находится до 150 киргизов [казахов. - авт.], которые живут там по крайней мере десять лет. Более того, даже в Казани я встретил пять человек из степей"[73].

Казахи, живущие близ земледельческих оазисов Средней Азии, получали религиозное образование в среднеазиатских медресе - в частности, имевшихся в Хорезмском оазисе[74]. Наряду с этим в XIX веке медресе стали появляться и на казахских землях. Об одном из них, построенном в Южном Казахстане на добровольные пожертвования зажиточных казахов, сообщает Р.М. Мустафина[75].

Б. Даулбаев отмечал: "После 1840 года, по случаю распространения между народом грамотности, народ усердно начал приниматься и за религиозные и всякие духовные обряды: до того времени примерно из ста совершеннолетних людей обоего пола исполнением пятивременных намазов (молитвы) занимался только один; в настоящее же время [1880 год. - авт.], наоборот, из ста человек один разве не исполняет этих намазов, исключая неспособных и находящихся в работни-

ках... Число грамотных также, преимущественно среди мужчин, значительно умножилось, особенно в Чубарской волости, где ныне по приблизительному исчислению на 10 неграмотных приходится по одному грамотному, в том числе есть до 20 человек, знающих и русскую грамоту"[76].

Г.С. Загряжский так описывал быт казахов в долинах рек Чу и Сырдарьи (1874 г.): "Едва блеснет первый луч света, как муллы или кому случится проснуться раньше других, затягивают азан (призыв на молитву). Сейчас же открываются все двери, и проснувшиеся обитатели спешат к воде, для совершения намаза... После омовения совершается первая молитва, зимой - в юрте, летом на дворе... После плотного завтрака, вымыв руки и погладив себя по бороде со словами "Алла акбер" [арбск. 'Аллах велик'], все [мужчины] встают и каждый идет к своему делу[77]. Молитву знали и неграмотные люди, заучивая непонятный им арабский текст наизусть.

Усиление позиций ислама к концу XIX в. сказывалось в недоброжелательном отношении какой-то части казахов к "русско-туземным" школам, в которых предполагалось совместное обучение детей русских и "инородцев". Казахи опасались, что предлагаемые русскими властями школы могут повредить мусульманской вере[78].

В XIX в. в быту казахов упрочиваются обычаи, связанные с религиозной практикой суфийского духовенства - ишанов. Традиция вручать себя покровительству духовного наставника (пир), которым выступал ишан, была хорошо известна казахам в прошлом веке и нашла отражение в народном фольклоре. Так, в лирической поэме

"Кыз-Жибек", изданной в 1894 г., мать юноши, провожая его в дальний путь, говорит:

"Коль ты собрался уезжать, светик мой,
Я первым делом вверяю тебя Аллаху,
А затем - [нашему] пиру".

Узбекские ишаны сумели распространить свое влияние на южные группы казахов. Ко второй половине XIX в. оно стало уже традиционным и прочным. Как правило, ишана признавал своим покровителем и наставником целый род. До присоединения края к Российской империи ишаны ежегодно объезжали своих последователей, так как это давало им немалый доход, но при новой власти продолжать установившуюся практику некоторое время не решались. Зато сами казахи часто наведывались к своим духовным наставникам. Одного наманганского ишана, в частности, казахи спрашивали, "не грешат ли они, служа неверным" (т.е. русским). Ишан рассеял сомнения и благословил службу.

В соответствии со сложившимся обычаем казахи становились мюридами ишанов ("давали руку" ишанам); при этом совершался следующий обряд: "На шею посвящаемого ишан набрасывает свой пояс, концы которого держит в левой руке; посвящаемый и ишан сидят один против другого; потянув пояс, ишан заставляет посвящаемого несколько наклониться вперед, причем ударяет его по щеке, после чего подает посвящаемому руку, которую тот обеими своими руками подносит ко лбу, глазам и целует"[79].

Казахи, кочевавшие в районах южного побережья Аральского моря, становились почитате-

лями ишанов, обосновавшихся в Каракалпакии. Одним из наиболее известных в этом крае суфиев был Каракум-ишан. Вокруг его жилья возник крупный аул, называвшийся его именем. Здесь сложилась многочисленная суфийская община, занимавшая большую территорию (Каракум-ишан имел примерно 100 га вакуфных земель, освобожденных от государственных налогов). Используя труд своих мюридов, Каракум-ишан построил более трехсот помещений. Центр аула занимали мечеть, медресе и дом самого ишана[80].

В некоторых местностях окружающие называли людей, ставших мюридами, словом "прадар" (очевидно, от таджикского барадар, "брат", ибо мюриды одного ишана считались братьями)[81].

Среди обычаев, связанных с почитанием ишанов как святых чудотворцев, привлекает внимание готовность просить ишанов о помощи при тяжелой болезни детей (для этого достаточно было воззвать к ишану, находившемуся на расстоянии десятков или сотен километров: ишан услышит). В таких случаях родители нередко обещали посвятить ишану свое выздоровевшее дитя. Н.И. Гродеков, например, сообщал: "Иногда дарят дочь, как богоугодное приношение (назр), ишану или мулле, не состоящему в запрещенной степени родства... Бывает, что отец, больной, обещает при выздоровлении отдать дочь своему ишану"[82]. Такой обычай был известен практически повсеместно и в Средней Азии[83].

Понятия "ишан" и "ходжа" нередко воспринимались казахами как тождественные, ибо крупные ишаны выходили из группы ходжей и охотно давали знать о благородстве своего происхождения. Ходжей обычно причисляли к "белой

кости". Казахи Южного Казахстана обычно говорили, что их пир - такой-то ходжа. Должность пира была наследственной: после смерти пира его преемником становился его сын или другой близкий родственник. Так, почитавшийся казахами и каракалпаками Имам-ишан, основавший в Каракалпакии в начале XIX в. аул Ишанкала - один из центров религиозной жизни в низовьях Амударьи, - был по происхождению ходжой[84].

По сведениям, собранным Дж.Х. Кармышевой в Чимкентской области в 1971 г., каждый ходжа, ставший духовным наставником какого-либо рода или крупного родового подразделения, еще в начале XX в. ежегодно или раз в два-три года объезжал аулы своих почитателей. В районах с полукочевым хозяйством его визит приурочивался к осени, после сбора урожая, когда скот был в теле. Ходжа привозил своим подопечным недорогие гостинцы и подарки (сухие фрукты, детские тюбетейки, амулеты и некоторые другие вещи), с благоговением принимавшиеся хозяевами домов, которые пир удостоил своим посещением. Погостив в аулах, выполнив ждавшие его дела (главным образом, обрезание мальчиков), ходжа возвращался домой, угоняя с собой дарованный скот и вьючных животных, нагруженных зерном и другими продуктами. Все это вручалось ему как плата за услуги и как пожертвование по обету (нәзір). Как объясняли народу ходжи, какую-то часть этого добра они должны были отдавать в пользу мечети, медресе или мазара по месту их проживания, а также и на разные другие благотворительные цели. Такой же обычай был и у узбеков[85].

Автор упомянутого сатирического произведения не обошел вниманием и деятельность ходжей среди казахов:

"Как наступит науруз, ходжи начинают споры.
Каждый ходжа хочет сам погадать [на новый год]
И предсказать о неведомых делах.
Эти ходжи - беглые пришельцы со всех сторон:
Из Бухары, Хивы, каракалпаков и кызылбашей [т.е., из Ирана].
Они гадают, пишут амулеты, нашептывают над больными,
Хитростью берут скот у казахов,
Уверяют их, что они могут все:
И лечить больных, и предсказать, какая будет зима,
И какие дела ожидают их в наступающем году.
Вот так впадают в неверие и сами ходжи,
И все те, кто им верит".

Однако ходжи, как расселившиеся среди казахов и перенявшие казахский язык, так и наезжавшие из "сартовских" областей с издавна оседлым населением, пользовались доверием и уважением среди казахов. Татарский историк-краевед К. Халиди рассказывает о случае, относящемся, видимо, ко второй половине XIX в., когда умирающий богатый казах не захотел, чтобы указной мулла читал молитву у его изголовья; он требовал к себе ходжу. Когда старику сказали, что пришел ходжа, он открыл глаза и произнес: "О светик

мой, благородный святой, суженый самим Пророком! Говори, что знаешь, и я за тобой повторю". Вскоре со словами молитвы он испустил дух[86].

Юридические привилегии ходжей при казахских ханах заключались в том, что они были освобождены от всяких податей и повинностей в пользу ханской казны. Не обременял их налогом и подвластный России хан Внутренней орды Джангир Букеев, который взамен кибиточной подати ввел в своей орде сборы под названием зекет и согум. Правда, через 5 лет после смерти хана Джангира (в 1850 г.) Временный совет по управлению Внутренней ордой обложил ходжей податью наравне со всеми казахами. "...Для нас весьма обидно, что мы теперь приравнены к простому народу...", - говорилось в прошении группы ходжей, безуспешно пытавшихся вернуть себе былые привилегии[87].

В конце XIX - XX в. многие авторы пишут об усилении ислама среди казахов[88]. Так, Г.Н. Потанин сообщал (1896): "... Молодые люди из казахов стали уезжать в "святую Бухару"; они изучают там персидский и арабский языки и мусульманский закон и, возвратившись на родину, становятся муллами"[89]. Росло число учебных заведений - мектебов и медресе. Данные, свидетельствующие о количестве школ и учеников, неточны и неполны; тем не менее, по материалам, собранным в работе Н. Сабитова, прослеживается тенденция увеличения числа школ среди казахов. Так, в Семиреченской области с 1891 по 1897 гг. число школ увеличилось с 64 до 88, количество учеников выросло с 1251 до 12835. В Семипалатинской области с 1884 по 1895 гг. число школ увеличилось с 10 до 17, количество учеников выросло с 615 до

900. В Акмолинской области с 1896 по 1907 гг. число школ увеличилось с 13 до 15, количество учеников выросло с 547 до 970[90]. В 1907 г. в Семиреченской области число школ доходило до 341, а число учащихся мальчиков - до 4204. В Сырдарьинской области в 1906 г. в кочевых аульных школах обучалось 6204 мальчика и 515 девочек[91].

Стало входить в обычай паломничество в Мекку. "В конце истекшего 1901 года число паломников в Чимкентском уезде достигло небывалой цифры 188 человек... Не одни только жители городов Чимкента и Туркестана, сплошь заселенных сартами, двинулись в «хаджж» в большом числе (из 2 городов 62 человека), но и самые отдаленные кочевые волости, занятые исключительно киргизским [казахским. - авт.] населением, дали значительный процент религиозных паломников... Из всех волостей уезда насчитывается 126 паломников [-казахов]. В большинстве паломники преклонного возраста, но некоторые из них отправились в сопровождении юных сыновей и даже жен"[92]. Этот процесс подтверждался и более поздними данными. "Если сравнить с прошлым, то за последнее десятилетие количество паломников [в Мекку] из Туркестанского края увеличилось вдвое. Общее число паломников татар, киргиз [казахов. - авт.] и сартов достигает теперь до 50000 человек в год", - сообщали "Туркестанские ведомости" в 1913 г.[93]

Другие факты также свидетельствуют о значительном усилении религиозной активности. По сообщению "Тургайской газеты", например, в 1901 г. "Чубаланский волостной мулла Байту Асанов и киргиз [казах. - авт.] Мындыбаев за самовольное открытие ими медресе приговором Троицкого окружного суда подвергнуты денежному взысканию на 25 рублей каждый с заменой при несостоятельности арестом на один месяц". Само медресе постановлено закрыть[94]. По сведениям начала XX в., относящимся к Тургайской области, в день Праздника Жертвоприношения казахи с утра "переполняют все мечети"[95]. Отмечается также, что влияние татарских мулл изменяет некоторые черты казахского быта. "Кочевники начинают всячески стараться, чтобы во всем быть похожими на татарина. Все они до-синя выбриты и франтят в грязных тюбетейках. Женщины, вопреки киргизскому [казахскому. - авт.] обычаю, начинают прятаться от посторонних мужчин и закрываются при встрече с ними. Старики более уже не просрочивают, не забывают времени молитвы, но аккуратно совершают омовения и намазы..."[96].

С этими наблюдениями любопытно сопоставить более раннее сообщение Н.И. Гродекова: "В Янгибазаре, около Ташкента, бывший волостной управитель Мулла Муса и киргиз [казах. - авт.] Джуматай хотели у себя дома ввести затворничество женщин". Но другие казахи их не поддержали, заявляя: "Наши отцы и деды не заставляли женщин закрываться"[97]. Надо полагать, что процесс внедрения мусульманских норм в повседневный казахский быт протекал в разных районах проживания казахов неодинаково, в зависимости от конкретных особенностей местных условий жизни.

В предреволюционные годы к казахам проникают и идеи мусульманского модернизма ("джадидизма"), сформировавшегося как общественно-политическое движение среди татар Поволжья и Крыма. Одной из центральных задач модер-

нистов была реформа школьного обучения, предусматривавшая отказ от средневековой схоластики и преподавание светских наук, русского языка. Невзирая на сопротивление приверженцев старых традиций, повсюду стали возникать новометодные школы. Появились такие школы и среди казахов[98] - вначале в больших городах, а затем в крупных населенных пунктах и некоторых аулах. Новая школа несла с собой новые знания и новые идеи. К сожалению, этот период, хотя и короткий, но интересный и важный для понимания судеб ислама в Казахстане, почти не изучен.

***

Как и у других народов, принявших мусульманство, у казахов ислам тесно переплетался с местными религиозными традициями, сложившимися задолго до появления ислама. В те поры, когда ислам только еще начал распространяться, в народе должна была ясно осознаваться принадлежность одного круга верований и предписаний к исламу, а другого - к унаследованной от предков религии. Но со временем это противопоставление забылось. Казахи ощущали себя мусульманами и обычаи свои считали мусульманскими. Многие древние традиции успели получить исламское истолкование. Так, почтительное отношение к бараньей локтевой кости, служившей излюбленным оберегом у казахов (также у туркмен и каракалпаков), в начале XX в. объяснялось среди населения Мангышлака уже в мусульманском духе: эта кость, "по мнению мулл, имеет сходство с начертанием слова Магомет и должна, следовательно, приносить особое счастье..; ее навешивают особенно лошадям и прикрепляют к решетке кибитки"[99].

Вообще соотношение мусульманских и домусульманских поверий и обычаев у казахов не оставалось неизменным. По мере упрочения ислама старые традиции отмирали или, по крайней мере, теряли откровенно "языческий" облик. Этот процесс различим по публикациям, описывавшим жизнь казахов. Так, Н. Рычков в 1771 г. видел близ Троицкой крепости такое погребальное сооружение: "Поверх деревянного сруба, который служит надгробием умершего тела, воткнут болван, изображающий лицо и шею человеческую. Под него повешено [? - авт.] копейное древко, что служит обыкновенным знаком усопших степных рыцарей"[100]. В более поздних работах нет упоминаний о "болванах" на могилах.

Тот же Н. Рычков сообщает о категории волшебников, называвшихся "яйдчи". "Сему роду людей приписуют они [казахи. - авт.]. такие странные действия, какие только может вымыслить народное суеверие. Гром, дождь, буря, снег и чрезмерно знойные дни имеют они силу делать, когда только им вздумается; что, сказывают, будто бы они делают способом некоего волшебного камня»[101]. Поверие в "дождевой камень" яда (джада) было известно многим тюркоязычным народам[102], а у киргизов сохранялось вплоть до середины XX в.[103] Но у казахов оно было быстро утрачено (как и у узбеков); видимо, во второй половине XIX в. о нем сохранялись лишь слабые воспоминания.

Нам очень немного известно о религии, существовавшей у казахов до проникновения ислама. В последние годы некоторые исследователи стали называть эту религию тенгрианством и

изображать ее как стройную философскую систему. Несомненно, любая религия представляет собой сумму более или менее упорядоченных взглядов на мир богов и характер взаимоотношений людей с ними, а также включает в себя идеи, относящиеся к устройству вселенной, человеческого общества и т.п. и возвышающиеся до уровня философских обобщений. Однако скудость фактического материала не дает серьезных оснований для реконструкции тенгрианства. Мы можем лишь, опираясь на все в совокупности данные о религиозных верованиях древних тюрков, утверждать, что это была политеистическая религия с верховным небесным божеством, а название "Бог" (Тенгри), прилагавшееся не только к нему, но также к другим божествам[104], с приходом ислама стало у казахов, как и у узбеков, туркмен, киргизов, синонимом слова Кудай ('Бог'), т.е. Аллах.

Прямые сведения о других божествах до нас не дошли, и воспоминания о них приходится разыскивать в культе святых, в шаманстве и, по крупицам, в семейной обрядности. Так, отголоски культа древнетюркского женского божества плодородия Умай обнаруживаются в родильных обрядах казахов; по сохраняющимся кое-где и в наши дни поверьям, Умай - это добрый дух, покровительствующий младенцам[105]. Отдельные пережитки культа Умай в родильной обрядности прослеживаются и у других тюркоязычных народов - киргизов, алтайцев, хакасов[106].

Еще в середине прошлого века в народе были живы остатки старых космологических представлений, согласно которым вселенная состоит из трех миров - небесного, земного и подземного: "На небе есть жители - люди. Они опоясываются

под горлом, мы живем в середине на земле и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах"[107]. В связи с этим достойно внимания приведенное Ч.Ч. Валихановым предание о сражении шамана Койлубая с царем демонов албасты. Описание царя (на черном коне, в синем железном панцире, одноглазого, мужского пола)[108] совершенно не соответствует традиционному облику албасты, но частично совпадает с представлениями алтайских и бурятских шаманов о внешности Эрлика, повелителя подземного царства[109]. Возможно, это казахское предание сохранило грозный облик Эрлика, который был уже забыт как самостоятельный персонаж. Пережитком древних представлений о сверхестественных существах, управляющих силами природы, может быть поверье казахов об ангеле, который бьет плетью тучи, производя тем самым молнию и гром[110].

С приходом ислама место прежних божеств заняли мусульманские святые. Уже В.В. Радлов замечал: "Жертвоприношения около отдельно растущих в степи деревьев, источников или на берегах рек совершают женщины, страдающие бесплодием, в надежде иметь детей. Эти женщины тайно отправляются пешком в такие места и там приносят овцу в жертву духу-покровителю этого места, теперь постепенно получившему имя одного из мусульманских святых"[111].

Принадлежностью могил святых были воткнутые в землю длинные шесты, к которым паломники привязывали куски материи. На Мангышлаке охотники считали обязанностью класть на могилы святых головы убитых ими диких ба-

ранов (архаров); туда же клались и головы верблюдов и лошадей, хорошо и долго служивших своим хозяевам[112]. Рогами диких баранов украшались и сырдарьинские святыни. Однако в целом казахские святыни в XIX веке имели вполне мусульманский облик. Как и повсюду в мусульманском мире, к святым обращались в случае болезни и бед. При эпизоотиях скот обгоняли вокруг святынь. Святые выступали покровителями своих почитателей, посредниками между Аллахом и людьми.

Вместе с культом святых в верования казахов проникли персонажи общемусульманской мифологии. Большой популярностью среди казахов пользовался невидимый странствующий пророк Кыдыр (Хызр), который мог показаться человеку, если желал одарить его богатством или каким-либо талантом; узнать Кыдыра можно было по отсутствию косточки на большом пальце правой руки[113]. Повсеместно был известен пророк Сулейман, считавшийся покровителем вод, властелином духов; его имя часто упоминалось в шаманских призываниях и знахарских заговорах. Почитание святых способствовало распространению легенд, сложившихся у других народов, принявших ислам. Казахам Приаралья, например, была известна легенда, связанная с горой Бутентау (западная окраина Хорезмского оазиса): сидя на этой горе, сюда будто бы прибыл известный на Переднем Востоке мистик Ибрагим Эдхем. Некоторые легенды казахов Мангышлака также указывают на иноземные источники культа святых. Так, у колодцев Бурлы почиталась могила святого, называвшегося Масат-ата, по месту его родины - города Мешхеда в Хорасане. Он был будто бы убит

калмыками. “Говорят, что когда калмыки отрубили ему голову, он схватил ее в руки, вскочил на коня и исчез”[114]. Легенда о святом, продолжавшем некоторое время жить, держа свою отрубленную голову в руках, широко известна как в мусульманском мире, от Малой Азии до Северной Индии, так и среди принявших христианство народов Европы[115]. Другой известный на Мангышлаке святой имел персидское прозвище “данишменд” (′знающий′, ′ученый′); легенды называют его родиной Туркестан[116]; юго-западные туркмены, впрочем, считают, что могила Данишменд-ата находится в северном Иране. Гору Казыкурт казахские предания связывают с ковчегом пророка Нуха: ковчег причалил к ее вершине, когда вода потопа стала спадать, и остался там[117].

Значительная часть почитаемых казахами святых связана с местными особенностями истории ислама. Так, старое название г. Джамбула (Аулие-ата) является названием почитаемой могилы Кара-хана, основателя династии караханидов (X в.), усердно распространявшего ислам. Многие святыни Южного Казахстана и Мангышлака служат свидетельством давнего влияния суфийского ордена Ясавия. Могила основателя этой организации Ходжи Ахмеда Ясави, над которой Тимур приказал возвести мавзолей (г. Туркестан), - одна из крупнейших святынь во всем среднеазиатско-казахстанском регионе. С ним связаны святыни древнего кишлака Сайрам (где, по местным преданиям, будто бы родился сам пророк Хызр): здесь находятся могилы отца (Ибрайим-ата) и матери (Карашаш-ана) Ходжи Ахмеда Ясави, а также могила его мюрида Сузук-ата. У станции Арысь расположена могила Арсланбоба, которо-

го легенды называют современником пророка Мухаммеда. Незадолго перед смертью Мухаммед будто бы положил Арсланбобу в рот горошину и поручил отдать ее через 373 года Ходже Ахмеду, а до того времени не вынимать ее изо рта. Арсланбоб выполнил поручение. Ходжа Ахмед проглотил горошину, и с тех пор "до самой смерти ничего не ел и ничего не пил"[118]. У него были тысячи мюридов; из них 363 после его смерти пришли на Мангышлак.

Любимый мюрид Ходжи Ахмеда Хаким-ата обосновался и был погребен в Хорезме, но его сын, святой Хубби-ходжа (Султан-Эпе, как его называли казахи) творил чудеса и на Мангышлаке; здесь одно из урочищ называлось его именем - Султан-Эпе-сай. Мюридом Ходжи Ахмеда Ясави считается на Мангышлаке и святой Чопан-ата. По легенде, Ходжа Ахмед однажды бросил через окно мечети свой посох (хаса) и предложил мюридам разыскать его. Чопан-ата попросил у наставника благословения в дальнюю дорогу: он знал, что посох упал на Мангышлаке. Он будто бы погребен недалеко от места, где нашел посох[119]. Эта легенда о Чопан-ата - пример приспособления старых традиций к новым религиозным веяниям. Образ Чопан-ата (Шопан-ата) известен в роли покровителя мелкого рогатого скота повсеместно у казахов, а также у узбеков (Чопан-ата; приписываемая ему могила находится близ г. Самарканда) и киргизов (Чолпан-ата). На Мангышлаке в силу чрезвычайной популярности Ходжи Ахмеда древний покровитель овцеводства и козоводства был включен в круг его послушников. Интересно, что у туркмен исламизация этого образа шла иным путем: покровителем мелкого рогатого скота в конце XIX -

начале XX в. считался мусульманский пророк Муса.

Почитание гробницы Ходжи Ахмеда Ясави было связано с некоторыми обычаями, характерными именно для этой святыни. Н.С. Лыкошин, поехавший посетить мавзолей Хазрет Султана (почетное прозвище Ходжи Ахмеда Ясави), слышал, как один казах попросил его спутника, тоже казаха, "насыпать могилку для его души". "Когда мы вошли в правый придел мечети, где находится могила Аблай-хана, джигит мой принялся что-то искать на полу; ...он занимался насыпкой могилки для души знакомого киргиза [казаха. - авт.] и для своей собственной; это явствовало из того, что могил насыпано было две. Оказалось, что земляной пол целого угла мечети занят бесчисленными возвышениями вершка в 2 вышиной каждое; формой своей возвышения эти живо напоминали насыпи, как они делаются вообще на мусульманских кладбищах... В мечети на полу была модель мусульманского кладбища; маленькие могилки были украшены даже воткнутыми в них прутиками - ни дать, ни взять, как настоящие могилы. Существует ... твердая уверенность, что быть погребенным вблизи святого для мусульманина есть верное средство легко освободиться от гнева Божия на страшном суде, потому что святой заступится за всех, погребенных на известном расстоянии от его могилы". Если сделать здесь подобие могилки, душа человека переселится сюда после смерти, где бы он ни был похоронен на самом деле[120].

А. Янушкевич сообщал: богатые казахи "посылают в Азрет [т.е. к могиле Хазрет Султана. - авт.] останки, а иногда части тела своих близких. Так, дети славного Чона в Баян-Аульском округе

вырезали часть тела из его ноги и, обвив дорогой материей, послали в Азрет, чтобы положить рядом с останками святых. Надо понимать, что все это сопровождалось превосходной жертвой сторожам святых мест"[121]. В казахских причитаниях по покойнику встречаются слова, внушенные поверьем в заступничество святых: "Да помогут тебе святые и пиры получить место в раю"[122].

Почитание святынь тесно связано с доисламскими традициями казахов. Древние верования, например, угадываются в культе пещер. В Южном Казахстане считалась святыней пещера Чакпак-ата. "Женщины, пришедшие сюда для молитвы об исцелении от бесплодия, обязаны оставаться в пещере на целую ночь... К достойной, по словам ночевавших в пещере, выползает из скал пещеры огромный змей, или белый с черной головой, или черный с белой головой, длиною больше роста человека и толщиною в верхнюю часть руки полного человека; змей обвивается вокруг шеи, не причиняя богомолке никакого вреда или боли"[123]. "Святая пещера" (конур-аулие) была широко известна и в Семипалатинской области. Здесь паломники оказывали знаки поклонения каменной статуе, изображавшей женщину (остатки буддийского святилища)[124]. Отголоски архаических представлений о богатырях-исполинах звучат в прозвище святого Узун-ата (Длинный отец), отличавшегося якобы необыкновенным ростом. Его могила почиталась на левом берегу Сырдарьи, у южной границы Чимкентского уезда[125]. Возможно, к "языческому" прошлому восходит имя святого Кошкар-ата (Баран-отец), упоминаемого уже в документах XVI в.[126] Могилы Кошкар-ата находится на Мангышлаке, под Чимкентом [127], а также

в Киргизии, в горах, окаймляющих Ферганскую долину.

Среди казахских святых встречаются родоначальники родственных групп. По мнению А. Толеубаева, святые-родоначальники характерны для восточных областей Казахстана: "Здесь это не вообще святые, а святые-предки. Они почитались в основном в рамках определенной родственной группы"[128]. Однако святые родоначальники известны и в южных областях Казахстана. В Чимкентской области и в наши дни еще почитаются могилы батыра Байдабек-ата и его мудрой жены Домалак-ана, от сына которых, по преданиям, пошли казахские роды албан, суан и дулат. Байдабек считается современником и родственником Ходжи Ахмеда Ясави[129]. Чертами святого был наделен в воззрениях казахов и знаменитый Утеген-батыр, воспетый народным певцом и поэтом (акын) Джамбулом. "Даже чашке батыра приписаны целительные свойства... Особым почитанием окружали чашку женщины, страдающие бесплодием"[130].

Таким образом, у казахов, как и у других народов, мусульманский культ святых вобрал в себя некоторые традиции почитания предков. К культу предков, видимо, восходит обычай клясться на могиле святого. "Присяга, принятая на могиле святого, указанного истцом, считается совершенным доказательством невинности ответчика; но на нее решаются немногие. Присягающий должен взяться обеими руками за шест, стоящий на могиле, и сказать: "не видал, не слыхал, не пил, не ел; если говорю неправду, да убьет меня Бог, да убьет этот святой"[131]. А. Янушкевич сообщает о случае, когда обвиненный в краже скота удалец,

проезжая мимо могилы какого-то известного своей справедливостью судьи - кази, предложил своему обвинителю взойти на могильный холм, чтобы поклясться в своей невиновности[132]. "В важных случаях еще ныне приглашают присягающих на какую-нибудь святую могилу и предлагают, произнеся присягу, срезать там ветвь святого дерева"[133]. "Обряд присяги производится муллою или казием, на общепринятых правилах магометанского вероисповедания". Но нередко казахи направлялись "к какой-либо ближней... могиле, для надлежащих клятв... Для большей силы и важности подобного обряда ордынец [казах. - авт.] должен при произношении клятв пырять ногами землю той могилы, у которой находится, а также целовать лезвие сабли или дуло ружья, заклиная, что оружие поразит его в случае несправедливости слов"[134].

При вере в крепкую связь мира живых и мертвых клятва, вероятно, произносилась на могиле любого выдающегося человека, оставившего по себе у потомков хорошую память. А. Вамбери сообщал о близком обычае туркмен - жаловаться на обидчика у могилы его предка[135].

Среди "языческих" персонажей, вошедших в число мусульманских святых, у казахов наиболее отчетливо сохранил свои доисламские черты Коркут (Хорхыт) - мифический первый шаман, музыкант и певец, создатель смычкового инструмента кобыз. Приписываемая ему могила расположена на берегу Сырдарьи. Сегодня ряд казахских авторов считает Коркута реальным историческим лицом, однако на мифический характер этого персонажа указывают средневековые предания о его чудесном долголетии[136], а также некоторые мотивы

казахских народных легенд, обнаруживающие связь с традициями сибирского шаманства. Так, по одной из легенд, Коркут подслушал разговор шайтанов, которые обсуждали между собой, как нужно сделать кобыз; Коркут выполнил указания духов и сумел создать волшебный инструмент[137]. (По поверьям многих народов Сибири, духи указывают шаману приметы дерева, из которого следует вырубить обод и рукоятку бубна, и признаки животного, шкурой которого будет обтянут обод). Согласно другой казахской легенде, после смерти Коркута его кобыз был положен на его могиле и долго сам собой издавал печальные звуки[138]. (По обычаям ряда сибирских народов, бубен умершего шамана вешали на дерево рядом с его могилой).

В средние века образ Коркута, которого представляли и легендарным патриархом древних времен, и талантливым певцом, был широко известен преданиям тюркоязычных народов; Адам Олеарий (XVI в.), например, видел его могилу на Кавказе (в Дербенте)[139]. Сделанный В.М. Жирмунским обзор легенд разных народов о Коркуте можно дополнить некоторыми новыми материалами. Так, в южной Туркмении покровителем певцов и музыкантов считается святой Баба-Гамбар; у его могилы есть дерево, будто бы выросшее из колка его дутара; святой будто бы мог расстелить поясной платок на поверхности Мургаба и сидеть на нем, читая молитву. Функции святого и специфика легенд позволяют думать, что Баба-Гамбар - это тот же Коркут, только получивший в туркменской среде новое имя[140].

Из народных сказаний о Коркуте наиболее известна легенда о его бегстве от смерти. Одна-

жды Коркуту приснились люди, копавшие для него могилу. Желая избежать смерти, святой поехал на другой край света, но и там снова увидел во сне, что ему готовится могила. Коркут объехал "все четыре угла мира", однако повсюду его преследовал тот же сон. Рассудив, что на земле ему от смерти не спастись, он расстелил свой коврик [вариант: одеяло] на поверхности реки Сырдарьи и здесь сидел, играя на сделанном им смычковом инструменте "кобыз". Но вот он заснул, на ковер вползла змея и ужалила его. Коркут заболел и умер[141]. Думается, что эта легенда сложилась с исламом, так как в ней утверждается идея мусульманского мировоззрения - неотвратимость смерти, невозможность уйти от судьбы (видимо, в противовес прежним, "языческим" представлениям о бессмертии Коркута).

Такое сказание не является достоянием лишь казахского фольклора. Близкая легенда известна и в Афганистане; ее рассказывают о безымянном святом, похороненном в Бадахшане; у его могилы ищут облегчения люди, укушенные скорпионом или змеей. Бадахшанская легенда также повествует о неоднократно повторявшемся сне, в котором святой видел людей, выкапывающих для него могилу. Наконец, святой спросил: "как я встречу свою смерть?" Ему сказали: он будет ужален скорпионом. Чтобы скорпион не смог добраться к нему, святой направил коня вниз по реке, держась середины течения. "Но его час пробил; скорпион появился из гривы коня и ужалил его до смерти"[142].

Почитание Коркута у казахов было тесно связано с шаманством. Первый шаман Коркут считался покровителем (пир) шаманов (бақсы),

которые нередко призывали его на помощь в своих песнопениях[143]. Во время камлания многие баксы играли мелодию (кюй), которую будто бы впервые исполнил сам Коркут.

Шаманство - одно из самых заметных явлений в религиозных традициях казахов, сохранившихся от доисламской эпохи. В его основе лежат сформировавшиеся в глубокой древности представления о духах. Ислам принес в казахский язык арабское слово "джинн", ставшее названием духов в целом, но иногда употреблявшееся и как обозначение особой категории духов. Коран делит джиннов на мусульман и не-мусульман; в соответствии с этим и в казахских верованиях джинны разделены на мусульман и "неверных". Джинны представлялись в образе мужчин и женщин; "один из них садится на трон, подобно царю, а все прочие располагаются около него рядами и находятся как бы на службе у него". Такой предстает жизнь джиннов перед человеком, у которого духи отняли разум. Когда же этот человек "освободится от их сообщества и поправится, то увидит, что троном джиннам служила простая куча золы и всякого сора, а золотом и серебром - обломки иголок, гвоздики и железки"[144].

Термин "джинн" не вытеснил из обихода прежние названия духов, обозначавшие разные их категории. Казахи верили в духов пери, среди которых якобы также имелись приверженцы разных религий - мусульмане, христиане, иудеи, индуисты. Пери рисовались людьми обоего пола, способными, как и джинны, менять свой облик. Считалось, что и у пери есть правящий ими падишах. Казахской демонологии был знаком и дэв (дәу) - могучий и опасный демон, враждебный людям.

Особое место среди духов занимала албасты - демон в виде женщины с распущенными рыжими волосами, которые она любит расчесывать гребнем, и длинными большими грудями, обычно заброшенными через плечи на спину[145]. Этот демон известен широкому кругу народов[146]. Излюбленное занятие албасты - вредить роженицам и младенцам. Она будто бы садится на роженицу и душит ее своими грудями или же хватает ее легкие (легкие ребенка) и бежит с ними к реке. Если албасты сумеет опустить легкие в воду, человек умирает. К XX в. традиционный образ демона потускнел: некоторые казахи уже представляли себе албасты в виде девочки или даже мальчика[147].

Народная демонология знала также злое существо жезтырнак ('медные когти'), воображавшееся женщиной с медными когями. Казахам было известно и поверье о змее, которая превращается в красивую женщину и легко находит себе мужа. Лишь по случайности мужу открывается, что его жена не человек: "Проснулся батыр внезапно среди ночи, открыл глаза и видит: у его красавицы-раскрасавицы длинная-длинная змеиная шея, протянула она ее и лакает воду из речки, а глаза злые, зеленые, огненные, как у гадюки, пасть с гадючьими зубами, и между ними черное жало так и мелькает. Ничем не выдал себя батыр... А наутро проснулся, лежит около него жена как жена, красавица-раскрасавица". Богатырь хитростью заманивает жену в железный сундук, запирает ее и сжигает на огне[148]. Представление об оборотне-змее (юха, ювха) известно также татарам, туркменам, уйгурам[149]. Леший сорель, упомянутый Ч.Ч. Валихановым, очевидно, был известен лишь отдельным группам казахов; возможно, он появился в казахских верованиях поздно под татарским влиянием. Подробные описания казахских поверий, связанных с духами, содержатся в работах А.А. Диваева и И. Кастанье[150].

Шаманство (баксылык) было обусловлено верой в особую связь отдельных людей с духами. Помощью духов объяснялась способность шаманов (бақсы) лечить больных, гадать, отыскивать пропавшие вещи и скот. Шаманам приписывали также власть над явлениями природы, умение совершать чудеса. Немногие дошедшие до нас известия о тюркоязычных народах и племенах средневековья указывают, что шаманы занимали важное общественное положение, будучи по существу жрецами[151]. Этому не противоречит записанная в прошлом веке легенда о принятии казахами ислама. Стать мусульманами казахам предложил якобы сам четвертый халиф Али; казахи не спешили соглашаться. "Наконец, Али предлагает биям собрать из своего народа баксов (прорицателей), дабы они обратились к шайтанам (духам), им предсказывающим, с просьбой о сказанной вере, чтоб они открыли, на что решиться, принять или не принять веру?"[152]. Таким образом, и это предание признает баксы авторитетами в делах религии. Даже после распространения в казахских степях ислама шаманы продолжали сохранять большое влияние на жизнь своих соплеменников; некоторые баксы были известны далеко за пределами родных мест. Примерно с середины прошлого века разные авторы настойчиво говорят об угасании шаманства. С конца XVIII в. по наши дни скопилось немало сведений о казахских шаманах, сделаны попытки обобщить накопленный материал[153]. Имеющиеся данные позволяют

нам составить представление о своеобразной религиозной практике баксы.

Шаманами у казахов в XIX-XX вв. были в основном мужчины. В последнее время пополнился материал, подтверждающий, что не были редкостью и шаманки[154]. Как и у других среднеазиатских народов, у казахов шаманы не сохранили обрядовой одежды. Изредка встречались отдельные пережитки ритуального костюма у некоторых баксы (например, шапка с лебедиными крыльями; женское платье у баксы-мужчины). Вообще баксы в XIX в. своей внешностью как правило не выделялись среди окружающих. Только у В.В. Радлова мы находим сообщение о баксы с не остриженными волосами, да в записанном им призывании шаман упоминает о духах, принудивших его оставить на голове локон волос[155]. Это - древняя традиция: не стригли волосы и шаманы сибирских народов.

Главным ритуальным предметом шамана был кобыз - смычковый инструмент с двумя струнами из конских волос. Кобыз в народных верованиях наделялся чудесными свойствами. Так, среди казахов весьма распространен рассказ о кобызе, будто бы участвовавшем в скачках. Например, "Балакай, шаман из рода найманов, ...привязывал кобыз к дереву; потом пускали лошадей; лошади бежали, и кобыз, вырвав дерево с корнем, мчался вслед за лошадьми; дерево тащилось, кувыркаясь, и кобыз приходил к мете первым"[156]. Игра на кобызе рассматривалась как признак связи с духами. Баксы Окэн уверял, что не держал в руках кобыз, пока не стал шаманом[157]. От казаха Адай-бая духи требовали, чтобы он сделался баксы. "Адай-бай уступил их настояниям. Тогда они велели ему

взять в руки кобыз и начать играть"[158]. Кобыз и искусство игры на нем неотделимы от роли шамана. "К сухому дереву [т.е., кобызу. - авт.] [меня] привязавшие!" - пел баксы во время обряда, обращаясь к духам[159]. Некоторые шаманы запрещали посторонним дотрагиваться до своего инструмента. С середины XIX в. кобыз стал заменяться домброй, на которой легче играть. Имеется несколько сообщений о том, что отдельные казахские шаманы обладали бубном, но достоверность этих известий по большей части сомнительна[160]. Другим атрибутом баксы был посох (аса, асатаяқ) с железными кольцами и подвесками на верхней части[161]. В конце XIX в. шаманский посох встречался редко. Со второй половины XIX в. на первый план стали выдвигаться такие обрядовые атрибуты баксы как плеть и нож.

Занятие шаманством у казахов считалось наследственным, хотя известны и случаи, когда шаманить брался человек, у которого в роду не было баксы. Начало шаманской деятельности связано с болезнью, неоднократно описанной по рассказам самих баксы. Болезнь сопровождалась видениями (галлюцинациями), содержание которых при всем их разнообразии однотипно: баксы видели духов, вынуждавших их стать шаманами. Интересно, что болезнь будущего шамана совсем не обязательно выступала как наказание духов, будто бы недовольных его непослушанием. Нет, во многих случаях шаман ничем не провинился перед духами. Болезнь служила указанием на то, что человек избран духами. Когда баксы начинал свою практику, болезнь проходила.

С конца XIX - начала XX в. в науке распространился взгляд, что шаманы - люди с боль-

ной психикой, "ненормальные", неврастеники, а то даже и эпилептики. Это мнение проникло и в отдельные работы, посвященные шаманству казахов[162]. Однако такая оценка психики шамана, на наш взгляд, не выдерживает проверки фактами. В течение всего прошлого века очевидцам, описывавшим свои встречи с казахскими баксы, не приходило в голову, что шаман "ненормален". Сами казахи, жившие с шаманами бок-о-бок и ежедневно наблюдавшие их поведение, также не считали шаманов психически больными людьми. Напротив, баксы поражали окружающих своими загадочными способностями, умением предсказывать, совершать чудеса. Что касается "шаманской болезни", то ее правомерно объяснять самовнушением, за которым стояла давняя традиция, признававшая мучительное помрачение рассудка у будущего шамана неизбежным[163]. При искреннем убеждении в своем избранничестве человек, готовящийся к роли шамана, ожидал пережить связанные с этой ролью испытания, через которые проходили и все другие шаманы.

Духи, покровительствующие и помогающие шаманам, принадлежали к категории пери, хотя в народе их нередко и называли обобщенно джиннами. Некоторые казахи полагали, что шаманам помогает "белый шайтан" (ақ сайтан)[164]. Отдельные шаманы, "применяясь к настоящему мусульманству", называли своих духов ангелами (персте)[165]. Термин "пери" восходит к традициям иранского мира. При этом представления о конкретных духах-помощниках, как и их имена (Кара-бас, Кокоман, Джирентай и др.), видимо, остались от доисламских верований тюркоязычных предков казахов. Духам приписывался человеческий облик, отчего нередко духи-помощники назывались шаманами иносказательно "люди" (кісі). Нередко духи воображались великанами. "О Чара-бас! Для рукавов твоей шубы не хватило семидесяти бараньих шкур!", - пел, например, баксы, обращаясь к одному из своих духов-покровителей[166]. Духи представлялись и в образе животных и птиц - змеи, коня, волка, орла.

Среди духов-помощников казахских шаманов встречаются и дэвы (дәу)[167], и, как это ни странно, албасты. Способность отгонять этого демона от рожениц и младенцев объяснялась в народе властью шамана над албасты: увидев когда-то албасты, шаман будто бы сумел победить ее и забрал себе ее волос. Шаманская карьера многих баксы начиналась именно встречей с албасты. Так, Бексеид Манкишев увидел албасты в облике маленькой девочки с рыжими волосами; он ее побил, вырвал волосы и вложил их в книгу. Вскоре к нему явились духи в образе двух всадников; напуганный ими, он заболел; затем эти всадники перенесли его по воздуху в мавзолей святого Кошкарата. Через какое-то время к Бексеиду явился дух в виде мужчины с золотыми усами и сказал: "Если ... будешь служить мне, исполняя все мои приказания, то слава твоя будет расти изо дня в день"[168]. Бексеид согласился и сделался баксы. Этот рассказ ясно показывает, что в представлениях о шаманских духах со временем происходили изменения. Столетия назад, видимо, связь с албасты считалась достаточной для успешной практики шамана. Позднее (в особенности с утверждением ислама, когда окончательно определилось место албасты в ряду враждебных человеку сил) этот демон сохранялся среди духов-помощников баксы уже лишь

как второстепенный персонаж. Традиция удержала воспоминание о встрече с албасты как о начале шаманской деятельности, но будущий баксы в своих галлюцинациях видел иных духов, предлагавших ему покровительство и помощь.

В отличие от киргизов, казахи в XIX в. не знали деления шаманов на "белых" и "черных"[169]. Тем не менее, есть основания предполагать, что некогда такое деление, известное тувинцам, алтайцам и якутам, признавалось и казахами, ибо отдельные пережитки представлений о разных категориях шаманов сохранились в памяти людей старшего поколения. По материалам Дж.Х. Кармышевой, полученным в 1971 году на Мангышлаке, среди баксы выделялись следующие категории: "черный" (қара бақсы), "с белым шайтаном" (ақ шайтанды бақсы) и "заклинатель" (дуагөй бақсы). "Черный" баксы, узнавая причины болезни, щупал пульс (тамыр устайды), расспрашивал о сновидениях, а лечил с помощью плети. Баксы "с белым шайтаном" проводили настоящие камлания, во время которых совершали различные трюки. Этими обрядами они брались исцелять от всевозможных болезней, в частности, избавлять от бесплодия женщин. Баксы-заклинатели лечили больных с помощью чтения молитв по книге, отводили порчу, насланную духами, для чего били больного легкими специально зарезанного для обряда барана. Эта категория, видимо, сформировалась под влиянием ислама, о чем говорит и арабское слово "дуа" ("молитва"). Другие подобные материалы неизвестны.

Шаманские обряды предполагали общение шамана с духами и потому начинались с призыва духов. Окончив обряд, шаман специальным песнопением провожал духов. Наиболее сложными, насыщенными различными действиями были лечебные обряды, иногда продолжавшиеся несколько дней. Шаманский диагноз объяснял причину заболевания вредоносной деятельностью духов. Обычно говорили: "Джинн ударил" (жын урды). Духов надо было изгнать, и с этой целью проводился обряд. Духов умилостивляли жертвоприношением. П.С. Паллас писал: баксы "убивает приведенный скот на жертву, и кровь изпущает в особливой сосуд. Кожу берет себе, а мясо едят при том находящиеся, и собрав кости, [баксы] пестрит [их] красною и синею краскою, и бросает от себя [т.е., от юрты. - авт.] к западу, куда выливает и изпущенную кровь из скота"[170]. В череп жертвенного животного шаман "переселял" навредивших человеку духов, отчего обряд обычно назывался "кочурма" ('переселение'). Духов "переселяли" и в живых животных (что, очевидно, является первоначальной формой обряда). Кроме того, чтобы устрашить и прогнать причинивших болезнь духов, баксы размахивали ножами, били больных (или стены юрты) плетью, кидали больных на пол, мяли их ногами. Ряд действий не имел прямого "лечебного" назначения. Чтобы убедить присутствующих в том, что к шаману действительно явились духи, руководят его поступками и придают особую силу, баксы выскакивали на купол юрты, сдавливали тело веревками, лизали раскаленные предметы.

П. Небольсин видел в Оренбурге в 1850 году сеанс, проведенный двумя казахскими баксы по просьбе русского купца, желавшего развлечь своих знакомых. П. Небольсин писал: "Воткнув накось в землю довольно острую и прежде нами

осмотренную саблю, он [баксы. - авт.] велел одному из простолюдинов-зрителей поддерживать ее эфес и не допускать его до земли, а сам становился голою ногою на острие и держался на нем в продолжение нескольких секунд.., пореза никакого не было". Шаман "с разбега колотился головой об окованный железом деревянный сундук.., опираясь эфесом сабли в землю, он голой рукой схватывался за острие клинка и тяжестью целого корпуса висел над ним. Обман и здесь довольно искусно был скрыт от глаз зрителя... Затем бакса держал обнаженную ногу на огне, став целою ступнею на горячие уголья. Конечно, это длилось недолго и может быть объяснено тем, что киргиз [казах. - авт.] натер себе ступню каким-нибудь составом, хотя один из моих знакомых на это замечание и возразил: "ну, подите, ну, сделайте это сами!" ...Затем наш бакса голой рукой ударял по раскаленному железу и голой ступней на него становился". Через некоторое время оба шамана стали препираться между собой, выясняя, кто из них более искусный баксы. Они "лаялись и огрызались один на другого, ярились более и более...; кончилось тем, что музыкант бросил свой кобыз, кинулся с бешенством к костру, выхватил оттуда калившуюся на огне железную, вершков в 10-12, полосу, и - ай, срам какой! - обжегся! Черную, не раскрасневшуюся , но обжегшую киргиза [казаха. - авт.] часть полосы обвертели тряпкой и подали хвастуну. Каково же было наше удивление, когда он начал лизать языком искрившийся от жара конец полосы, кусать его зубами и, наконец, подпершись руками в бока, бегать с ним по кибитке, не выпуская из крепко стиснутых зубов все еще красное железо"[171].

Ряд трюков, проделываемых казахскими шаманами, предполагал хорошее владение телом, умение расслабить нужную группу мышц, способность регулировать работу органов чувств. Но многие трюки были основаны на ловкости рук и гипнозе окружающих.

А.Е. Алекторов, например, видел следующий фокус. "На указательном пальце поднятой кверху левой руки Сюименбай держал высоко над головой кобыз, а поперек кобыза на струнах острием вниз лежала старинная... кривая сабля. Раздались дикие оглушительные звуки. Бакса вскочил и, как волчок, начал кружиться, только мелькали полы его бешмета, а кобыз и сабля сохраняли свое положение, ни на секунду не теряя равновесия". А.Е. Алекторов оказался свидетелем и другого трюка. "Больной не было видно; она лежала за кошмой в углу комнаты. Бакса встал против кошмы, махнул сверху вниз рукою, и кошма раздвоилась. Все были поражены; наиболее смелые женщины ощупывали разрез и удивленно покачивали головами; я никак не мог объяснить себе этого фокуса"[172]. Об этом фокусе сообщают и другие авторы[173].

Одним из самых распространенных трюков было втыкание ножа в тело. Шапошников описал этот трюк в связи с сеансом гадания. Баксы играл на кобызе, а затем стал призывать духов-помощников. "После долгого крика он поднял к уху своему кобыз и начал слушать; потом глаза его закатились, сам он заскрипел зубами и, взяв большой нож, начал колоть им себя. Сначала воткнул нож в левый бок и вынул из правого; затем стал втыкать нож в живот, но нож не уходил, несмотря на видимые его усилия; тогда он сердито взял кобыз

и стал забивать нож в живот, как гвоздь. Когда нож ушел до черенка, то он вынул его и наставил на горло. Увидел это, один из зрителей киргизов [казахов. - авт.] сильно испугался, закричал: "Алла!" и хотел выбежать из кибитки, но другой киргиз удержал его. Бакса в это время воткнул нож в горло и сейчас же вынул назад. Ран от ножа не оказалось, только изо рта [он] выплюнул немного крови"[174]. Баксы пронзал ножом как себя, так и других людей. П. Небольсину и другим присутствующим шаман готов был показать, что способен "проткнуть себе живот саблей с тем, чтобы конец ее вышел из спины, - в чем мы имели право удостовериться через надлежащее освидетельствование", однако собравшиеся предпочли избежать этого зрелища[175].

Баксы якобы могли в лечебных целях разрезать больным людям живот: "Великие [баксы] лечат всех больных.., режут животы"[176]. Так, рассказывается, что один казах попросил знаменитого баксы излечить от бесплодия его жену. Баксы ощупал ее живот и сказал, что "в животе у женщины находится мешочек с желтой водой и с каким-то окаменевшим веществом, которое-де и мешает ей родить". Он взрезал ножом живот больной от пупка до паха, достал мешочек с желтой водой и камень, передал их казаху, зашил живот шелком, а затем велел женщине встать и ехать домой. Казашка проехала верхом до дому верст 60; спустя некоторое время она стала рожать и вырастила троих детей[177]. Сами казахские шаманы не отрицали у себя способностей к такого рода хирургии[178].

Шаманское лечение нередко приводило к выздоровлению больных. Очевидно, вера больных

в действенность обрядов способствовала борьбе организма с недугом. Кроме того, умелые шаманы владели и врачебным опытом. Медик А. Ягмин, например, проявивший профессиональный интерес к этой стороне деятельности казахских шаманов, пришел к убеждению, что казахи "имеют некоторую эмпирическую терапию и хирургию. Бахши берет больного за руку, щупает пульс и, без расспроса, возвышенным голосом рассказывает сам признаки болезни и всю будущность больного"[179]. Отдельные баксы "многолетним лечением приобрели опытность в пользовании и сифилитических болезней". Приготовляемое ими снадобье "сильно потогонное, и помощью оного организм, возбужденный к противудействию, избавляется от сифилитического яда и его отложений в жизненных соках"[180].

Для шаманских обрядов характерен экстаз. Согласно древним верованиям, приход духов вызывал у шамана экстатическое состояние. Баксы впадал в экстаз по мере того, как он пел, обращаясь к духам. Ч.Ч. Валиханов писал: баксы "во время игры все более и более дуреет, делается неистовее и падает"[181]. Шапошников сообщал: "Бакса стал играть; мотив игры мне показался похожим на какую-то русскую песню; игрой этой он наводил на людей какой-то страх. Проиграв приблизительно с полчаса, бакса начал с боку на бок раскачиваться, глаза его остолбенели, во рту появилась клубом пена, и он начал громко-громко кричать"[182]. Неизвестный автор наблюдал похожие особенности в поведении баксы. Под звуки кобыза шаман пел призывания. "Последние слова он не выговаривал, а только слышно было, как он без передышки, долго-долго тянул "яу", "яу",

"яу"; глаза его в это время наливались кровью, готовые выпрыгнуть из орбит, изо рта текла пена, и его в конце концов начинала бить "падучая". Трудно допустить, чтобы все это было плодом притворства и искусства... Полежав немного, баксы быстро поднимался на ноги, дико озирался и, грохаясь снова со всех ног на подушки, начинал что-то несвязно бормотать"[183]. Через полчаса он приступил к "лечению": стал мять больную ногами. Считалось, что во время экстаза баксы находится во власти явившихся к нему духов. Некоторые шаманы уверяли, что не помнят своих действий во время обряда. Так, один баксы, окончив сеанс лечения, заявил собравшимся: "Если я кого бил или совершил излишнее движение и поступки, то пусть все простят меня. В действительности это все делал не я, а мои джинны"[184].

Сторонники мнения о шамане-неврастенике, якобы страдающем патологическими психическими отклонениями, обычно ссылались, помимо "шаманской болезни", и на шаманский экстаз, чтобы обосновать свою точку зрения. Однако сведения о казахских баксы характеризуют шаманский экстаз как традиционную форму ритуального поведения. Экстаз был предусмотрен обрядом, и баксы впадал в экстаз именно тогда, когда этого требовал обряд. Экстаз не достигался интоксикацией. Чтобы привести себя в это состояние, казахские баксы, как и шаманы всех среднеазиатских народов, не употребляли наркотиков, алкоголя и даже табака. Будучи в экстазе, баксы совершали осмысленные обрядовые действия, установленные традицией и ожидавшиеся присутствующими. Подчеркнем, что баксы демонстрировали свои трюки, требовавшие волевых усилий,

четкости движения, а порой и гипнотического воздействия на окружающих, именно в состоянии экстаза. (Эти трюки, как и прочие обрядовые действия, были стереотипны и исполнялись также шаманами туркмен, киргизов, каракалпаков и полукочевых узбеков). Следовательно, шаманский экстаз правомерно определить как особое психическое состояние, которое достигается преднамеренно и контролируется сознанием. Переходу в это состояние способствует сосредоточение баксы на образах духов, которых он должен увидеть; игра на кобызе (домбре) и пение призываний помогают баксы вызвать в своем воображении хорошо известные ему образы.

Некоторые авторы высказывали мнение, что казахского шамана приводила в экстаз специфическая мелодия и "потусторонние" звуки кобыза. Но баксы исполняли разные мелодии, а некоторые, особенно начиная с рубежа XIX-XX вв., вообще обходились без музыкального сопровождения. Так, шаман, гадавший А. Янушкевичу об успехе его поездки, впал в экстаз без игры на музыкальном инструменте[185]. Видимо, музыка и пение играли роль условных рефлексов, способствующих изменению психического состояния; экстаз, предписанный шаманам традициями их культуры, достигался самовнушением, которое облегчалось привычными ритуальными действиями. Многие шаманы, желая сосредоточиться на своих видениях, закрывали глаза.

Важным источником для понимания шаманства служат исполнявшиеся баксы призывания. Призываний записано немного[186]. Однако даже те немногие тексты или отрывки текстов, которыми мы располагаем, показывают, что песно-

пения баксы не были построены на безудержной импровизации. Призывания следовали установившемуся стереотипу; многие фразы, сравнения, эпитеты, описания и имена повторялись в песнопениях разных шаманов. Это вполне естественно, так как песнопения являются составной частью обряда, а обряд совершался по выработанному традицией образцу. Основная часть призываний - обращение к духам с просьбой помочь шаману. Стремясь расположить к себе духов, шаман восхвалял их силу. В песнопениях встречались и строки, в которых баксы жаловался на свою судьбу, рассказывал о страданиях, перенесенных во время "шаманской болезни". Из прекрасного очерка о баксы Окэне мы узнаем, что каждому духу шаман посвящал особый мотив[187].

Есть сообщения, что баксы пел необычным, измененным голосом, что, видимо, объяснялось в народе воздействием духов. Баксы, "играя на кобызе, каким-то особенно хриплым голосом призывал своих мнимых джиннов", - писал Б.Д. Даулбаев[188]. Д. Щетинкин отмечал: "После моего прихода бакса долго играл на домбре и пел дурным хриплым и дрожащим голосом с закрытыми глазами и с движением всех членов тела..."[189]. А. Новолинеец был удивлен странностью шаманского пения: звуки музыки "сопровождались припевом мужского голоса, поражающим своею особенностью до того, что мы, даже привыкшие к поэзии киргизов [казахов. - авт.], с любопытством начали прислушиваться"[190]. Вообще многие баксы славились как искусные музыканты и прекрасные певцы.

Одна из главных особенностей казахского шаманства - его слияние с исламом. К XIX в. из

шаманского культа уже исчезли черты, явно противоречившие нормам ислама. В.В. Радлов рассказал о баксы, который выставлял напоказ свое мусульманское благочестие, постоянно взывая к Аллаху[191]. Записанный В.В. Радловым отрывок призываний казахского баксы насыщен персонажами мусульманской мифологии. "Сначала поклоняюсь Богу, - пел баксы, - затем Мухаммеду. Первому мы рабы, второму - последователи". Далее шаман упоминал "четырех друзей" (т.е. "праведных" халифов), восемьдесят восемь шейхов (машайык), сто двадцать четыре [тысячи] пророков, святых Мекки и Медины. Указывая на этот текст, В.В. Радлов приходил к выводу, что в нем не осталось почти ничего из языческого мировосприятия[192]. Проводя обряд, казахские шаманы обращались к Аллаху, к мусульманским святым. Всех, кто собирался присутствовать при совершении обряда, шаманы заставляли сделать омовение (тахарат), как перед мусульманской молитвой. В Южном Казахстане некоторые баксы устраивали лечебные обряды у могил мусульманских святых. Шаманский обряд вобрал в себя элементы суфийского радения - зикра; во многих случаях зикр стал основным содержанием обряда, что отразилось и в языке: в обиход вошло выражение "шаман проводит зикр" (бақсы зікір салады)[193].

Такой шаманский зикр, состоявшийся в 1929 году в окрестностях г. Ташкента, хорошо показывает смешение традиций шаманства и суфизма, характерное для среднеазиатского шаманства в целом к концу XIX - началу XX в. Вот описание этого обряда.

К 10 часам вечера "зыкыр уже начался, мы зашли последними, за нами закрыли дверь и на-

глухо прикрыли ставни. В углу небольшой квадратной комнаты... сидело человек 8 мужчин... В центре расположились кругом женщины. Среди них сидел баксы (колдун и главное действующее лицо в зыкыре), здоровый, плотный мужчина. Женщины были одеты в обычный домашний костюм. Перед баксы стояло жестяное блюдо с золой, в золу были воткнуты 8 смоченных в масле фитилей, пропущенных через камышинки. Баксы быстро зажег фитили и начал произносить слова молитвы, сначала медленно распевая и слегка покачиваясь в такт, затем все быстрее и быстрее. Внезапно он резко остановился. Блюдо с догорающими светильниками убрала одна из женщин. Баксы взял в руки камчу [плеть] и начал опять медленно и отрывисто повторять - "бисмилла рахман рахим", затем, все учащая темп и раскачиваясь, громко выкрикивал последнее слово. Сидящие в кругу женщины хором вторили ему. Баксы снова резко остановился и начал медленно - "ля иллях иль аллах". Женщины, учащая темп, выкрикивали только последнее - "иль аллах".

В комнате... было невыносимо душно. Сидящие в кругу рядом с баксы женщины все с большим энтузиазмом и силой выкрикивали охрипшими голосами слова. Лица раскраснелись, глаза дико сверкали, - женщинами овладевал экстаз. Одна из сидевших в кругу, раскачиваясь в такт выкрикам, медленно приподнялась на колени. Все ее тело конвульсивно содрогалось, глаза были закрыты. Затем она встала на ноги и начала быстро кружиться, переваливаясь с ноги на ногу и неуклюже подпрыгивая. Шум в комнате сразу заметно усилился. Издавая звуки, похожие на страшное, захлебывающееся звериное рычание, баксы тоже

приподнялся. Как по команде, за ним начали быстро вставать остальные женщины, раскачиваясь и не переставая повторять - "иль аллах". Они тоже закружились в беспорядке посреди комнаты. Мужчины встали с места и отошли к стенам, образовав широкий круг...

Баксы, кружась вместе с женщинами, находился в центре. Останавливающихся он подталкивал легкими ударами по спине, заставляя участвовать в дикой пляске. Пляска тянулась бесконечно долго. Некоторые пляшущие, шатаясь, в изнеможении падали на землю... Упавшим помогали встать и вталкивали снова в круг. Когда беснующиеся дошли до крайней степени исступления, по знаку баксы одна из стоящих у стены женщин внесла в комнату раскаленные докрасна угли и высыпала их посредине на землю. Кружащиеся быстро бросились к углям, топча их босыми ногами. Баксы, став около углей, не давал им долго задерживаться и, отталкивая, подпускал следующих. После того, как угли были растоптаны, пляска и выкрикивания возобновились в прежнем порядке - замедляясь и утихая, когда баксы повторял [строки] из Корана, а затем снова усиливаясь. Через некоторое время по знаку баксы в комнату внесли раскаленный докрасна [серп] урак, который он передал наиболее беснующейся женщине. Взяв его за рукоятку, выкрикивая ласкательные имена, она несколько раз быстро подносила урак к губам и лизала его; затем, продолжая держать его в руке, давала проделывать ту же операцию по очереди всем беснующимся...

Шатаясь, тяжело дыша, переваливаясь, подпрыгивая и кружась, близко проходили, ничего не видя, обезумевшие женщины. Беспорядоч-

ные выкрикивания превратились в сплошной жуткий вой, то утихающий, то снова усиливающийся. Заметный вначале порядок в движении исчез, часть пляшущих останавливалась около баксы, который поглаживал их, похлопывал, дул в лицо, бормоча слова молитвы-заклинания. Одна из женщин, уставившись глазами в угол комнаты, разговаривала с духом-змеей, называя ее ласкательными именами; мужчины в ужасе отступили от обезумевшей. В это время в комнату внесли двух маленьких детей, баксы быстро плюнул на одного и другого, и их тотчас же вынесли. Затем к нему по очереди подходили стоящие у стены женщины. Количество беснующихся становилось заметно меньше. Мужчины понемногу стали расходиться по домам... Баксы, подходя к все еще кружащимся женщинам, успокаивал их и удерживал, принуждая сесть. Прекратив пляску, женщины сели в круг с баксы и начали пить чай. Зыкыр был окончен... На востоке уже заметно светало"[194].

В этом сообщении очевидца показан настоящий суфийский зикр, известный по имеющимся в литературе подробным описаниям[195], но руководит зикром баксы. Состояние участниц обряда не отличается от шаманского экстаза; подобно шаманам, они в состоянии ходить по углям и лизать раскаленный железный предмет. К сожалению, автор не указал, по какой причине был совершен увиденный им обряд. Вероятно, шаман взялся исцелить заболевших детей, которых осчастливил плевком - древним способом передавать свою благодать другому.

Мусульманское духовенство, особенно в XIX веке, порицало деятельность шаманов. С. Рыбакову рассказывали: "Муллы проповедуют, что

шариат... запрещает гадать, и прямо говорят, что грешно обращаться к баксам за помощью, и киргизы [казахи. - авт.] эти гадания и чудеса бакс считают за грех, Бог-де запрещает узнавать будущее, будущее знали только пророки, которых больше нет и не будет, остальным людям знать будущее не следует, поэтому если баксы предсказывают будущее, то [делают] это с помощью нечистой силы"[196]. Сохранились и другие свидетельства неприязненного отношения мулл к баксы. Однако исламизация шаманского культа не давала духовенству серьезных оснований для критики шаманства. Уже А. Левшин отмечал своего рода сотрудничество духовных лиц с шаманами. В некоторых случаях, писал он, больные казахи "призывают к себе в одно время и мулл, и баксов, и разных других обманщиков. Первые не мешают вторым; последние живут в согласии с теми и другими"[197]. Нередко баксы, окончив лечебный сеанс, предписывал больному взять у муллы амулет. Некоторые муллы сами брались лечить больных шаманскими методами. М. Миропиев приводит совершенно шаманский по своему характеру рассказ об ахуне, который будто бы получил в дар от падишаха пери двух духов-помощников[198].

Столетия назад, быть может, еще в средневековье, шаманство было теснейшим образом связано с музыкой, пением, исполнением эпических сказаний. Очевидно, функции шамана, певца и народного сказителя нередко соединялись в одном лице. Б. Даулбаев, например, сообщает: "Баксы, как и акыны, воспевали большей частью старину и подвиги прежних батырей; но главным занятием их была ворожба"[199]. Не случайно с профессией народных певцов и сказителей (акын, жырау) бы-

ли соединены некоторые представления, близкие к шаманским. Так, певцы и сказители верили, что у них есть дух-покровитель в образе птицы или животного[200]. Знаменитый акын Джамбул, сын своего времени и своей культуры, видел своего духа в образе тигра, который, как он считал, оберегает его. Когда при состязании с другим певцом в минуты наивысшего творческого напряжения взору акына являлся его дух, певец знал: он победит[201]. В XIX в. на деятельность певцов и сказителей стали оказывать влияние идеи ислама: "сделавшиеся муллами считают по шариату песни за грех"[202]. В некоторых случаях мусульманскому духовенству удавалось внушить эту мысль самим певцам и музыкантам. "Когда [домбристу] Жаксымбету было семьдесят лет, один ходжа из Кара-Тау убедил его, что «в таком возрасте продолжать играть на домбре грешно...» Жаксымбет умолк"[203]. Это произошло на рубеже XIX и XX веков. Другое свидетельство такого же рода относится к самому началу XX в. Ставший мюридом ишана человек разбил домбру своего племянника о стену, а куски ее бросил в печку[204]. С утверждением ислама среди казахов в репертуар певцов вошли песни (баллады) религиозного содержания.

Многими чертами был близок к шаману и казахский дуана - разновидность бродячего дервиша. В Средней Азии этот тип дервиша, нередко отождествлявшегося с каляндаром, был известен под названием "дивана" (туркмены), "девона", "дувана" (узбеки), "дубана", "думана" (киргизы). Дуана считались людьми, общавшимися с духами, способными прорицать, лечить, насылать или отвращать беду. Многие казахские дуана имели особое одеяние - в частности, островерхую шапку, по-

крытую лебединой шкуркой (подобно киргизским дубана)[205]. Фотографии казахских дуана опубликованы И. Кастанье, А.И. Чеканинским[206]; на фотографии, сделанной С.И. Дудиным в Семипалатинской области, дуана также предстает в весьма своеобразном костюме[207]. Подобно баксы, дуана имели ритуальный посох "аса" ("аса-муса"). Самое раннее известие о дуана, скитавшихся в казахских степях, относится ко второй половине XVIII в.

21 июня 1787 года Чурегей-султан, проявляя гостеприимство, представил графу фон Мантейфелю, как сообщает источник, двух "шаманов". Один из них был баксы, казах ("природный киргизец"), другой - "диавана", видимо, узбек ("из ташкенцов"). Дивана носил "белое длинное платье полосатое, подпоясанный белым платом", с чалмой на голове ("голова обвита была, как у хо[д]жей"), что делало его похожим на духовное лицо. Он держал "в руках костыль или жезл длинной, убранный разными камышками, обвитый весь проволокою и оправлен медью, на коем навязаны были белой длинной плат и два шелковыя [платка]". Дивана прорицал в присутствии высокого гостя. "Сев на скамью среди юрты, [он] зачал читать молитвы и призывать имянно своих святых, причитая каждому их должности ко управлению и к даянию всяких благ народу; и, как видно, оныя к нему предстали, то он был в великом от того ужасе или в восхищении. Между тем, один злой дух препятствовал слышать ему оных божественные отправления; то он, вскочивши, бегал со своим костылем и прогонял сего духа. Напоследок подведена была ему лошадь оседланная. Тогда он вышел на улицу и, сев на оную, отскакал от юрты

на четверть версты, и потом, въехав в юрту, вертелся на лошади, имея в руках жезл, раза три или четыре; после выехал и, бросив лошадь, вошел, как видно было, с веселым видом, прогнавши совершенно злого духа; потом, сев так, как и прежде, скликать начал святых, с великим благоговением прося от них милости. По сем ошиб его обморок; то его человека четыре держали весьма усильно, и он рвался, а напоследок утих, и минут десять спустя очувствовался; тут начали его спрашивать, и он рассказывал бывшие ему откровения, что сей год будет благополучно в их народе, войны не будет, скотина будет благополучна, и вся им насказал благая"[208].

Это описание важно тем, что здесь действия дервиша очень близки к шаманским. Подобно шаману, дивана гонялся с посохом за духом, и, будучи в экстазе, падал в обморок. Необычайно интересно и то, что он скакал на лошади и въезжал на ней в юрту; в Восточном Казахстане некоторые баксы также использовали лошадей во время "лечебных" сеансов. Один из шаманов, например, войдя в экстаз, звал своего коня. "Конь, согнув передние ноги, заходил в юрту, подходил к больной и передние ноги укладывал на ее грудь", в то время как баксы говорил призывания[209]. А. Янушкевичу рассказывали о шамане, который, "взяв самого дикого коня, въезжает на нем в юрту и управляет им, как хочет"[210]. Показавший свое искусство графу дивана не был казахом, но это не имеет значения: связанные с дервишами поверья были общими для народов Средней Азии и Казахстана. Кроме того, "ташкен[т]ец" находился в казахской среде и должен был учитывать традиции своего окружения.

Большой интерес представляют полученные недавно в Южном Казахстане сведения о духе-покровителе, будто бы принудившем человека стать дуаной. Дух-покровитель дуаны Амана перешел к нему от его матери-шаманки. Этот дух ("Владелец плети" - камши иесі) явился Аману через 28 лет после смерти его матери. Аману тогда было уже 56 лет. Дух велел ему взять в руки плеть, принадлежавшую матери, а также кобыз, и трижды посетить двадцать одну святыню. Аман сопротивлялся, навлек на себя болезнь. "Только после того, как Аман дал согласие взять плеть и принять благословение духа, состояние его здоровья улучшилось". Совершив паломничество к святыням, "он ощутил в себе способность лечить от некоторых болезней и отыскивать пропажи". И дух-покровитель, и плеть, и способность исцелять - все это сближает дуану Амана с шаманом. "Через несколько лет дуана сам себе сделал кобыз, однако игрой на этом инструменте он не овладел"[211].

С шаманской практикой сочеталась и деятельность разного рода знахарей, гадателей, колдунов. О чародеях у казахов сообщали уже авторы XVIII в. Так, П.С. Паллас, основываясь на разъяснениях самих казахов, различал среди чародеев шесть "чинов": 1) "фалча [палшы], которые предсказывают из книг и по звездам, и сие искусство почитается за науку"; 2) "яурунчи [жауруншы].., которые по бараньей лопатке предсказывают о будущих делах, и на всякой вопрос ответ дать умеют ... Сии люди, по их объявлению, так искусны, что могут угадывать, как далеко находится отправившийся в путь человек"; 3) уже известные нам баксы; 4) "джаадугар.., которые околдовывают невольников и других пленников, так что

они на своем побеге заблуждаются и опять попадаются в руки своему господину"[212]. Эти сведения не раз повторялись в более поздних публикациях.

Н. Рычков сообщал о большом влиянии гадателя на хана Нурали. "В вечеру у ставки хана Нурали происходила ворожба действием одного из славных их Аурунчей, или гадателей. Гадание состояло в том, чтобы знать, догоним ли мы калмыков и с успехом ли возвратимся от них обратно; и, наконец, [узнать], что в сии дни происходит в их народе. Предвовещатель производил действие свое способом бараньей лопатки, кою жег он на огне по тех пор, пока осталось одно только основание кости. По мнению сего гадателя, все предбудущее изображалось некими чертами на сожженной лопатке"[213]. А. Левшин добавляет к этому эпизоду следующее. "Несколько султанов клялись мне, что таковой прорицатель, бывший у Хана Меньшой Орды Джантюри, пред смертию его говорил ему, глядя на горящую кость баранью, что убийцы его едут [к нему]; назначал расстояние, в котором они находятся; определил час, в который лишится он жизни, и что будто бы все исполнилось по словам сим с величайшею точностью. Хан смеялся над предсказанием; но в минуту смерти раскаялся и тем еще более утвердил свидетелей сего происшествия в старинном их предрассудке"[214].

О том, сколь серьезна была вера в колдовство, говорят следующие случаи. В 1870-е годы казах Джетысуйской волости направил жалобу чрезвычайному съезду биев Кураминского уезда, утверждая, что два казаха посредством колдовства (джаду) убили его сестру. Бии приняли решение в иске отказать, так как свидетели пока-

зали, что покойница умерла своей естественной смертью. Два казаха Чардаринской волости пожаловались на двух людей (казаха и казашку), которые колдовством "связали им детородные члены" - лишили способности к супружеской жизни. В 1878 г. это дело рассмотрел чрезвычайный съезд биев Кураминского уезда и также решил оставить жалобу без последствий[215].

Знахарская практика насчитывала множество самых разнообразных приемов, призванных вернуть человеку здоровье и оградить от болезней. Так как болезни объяснялись разными причинами, в том числе воздействием духов, дурного глаза, колдовства, то и знахарское лечение проводилось не только способами, основанными на действии трав, диеты, тепла, массажа, но прежде всего путем обрядового лечения, основанного на магико-анимистических поверьях. Немало таких приемов описано в литературе[216]. При этом лечить знахарским путем могли и шаманы, и знахари, и любые люди, умеющие совершить несложные обрядовые действия. "Когда кто-нибудь из киргиз [казахов. - авт.] заболевает брюшным тифом, то знахарь прежде всего приказывает колоть барана, а затем только что вынутыми легкими начинает бить больного по обнаженному телу, приговаривая: "Выйди, хозяин, выйди из больного, а войди в бараньи легкие"... (Приговаривания эти основаны на киргизском поверье, что у каждой болезни есть свой хозяин, который, вселяясь в человека, делает его больным). По окончании этого битья и приговоров легкие глубоко зарываются в землю, а самый баран съедается за здоровье больного"[217]. Битье легкими жертвенного животного применялось при лечении самых разных болезней, например,

при кори: “Вынимают из только что зарезанной козы легкое (делают это быстро, не снимая с животного шкуры: “пока душа не вышла” - “жан шыкпай”) и бьют им по шию [цыновке из чия, поставленной в виде загородки вокруг больного. - авт.] пять или семь раз, приговаривая: “им бол”! [“лечением будь!” - авт.]”[218].

Этот способ широко практиковали и шаманы. Так, баксы, приглашенный вылечить больного оспой, предлагал “найти белого барана с желтой головой. Зарезав его, бакса вынимает у него легкие и делает на них два разреза ножом и трясет ими над больным, крича во все горло: “тарт, тарт” - “тяни, тяни!” Затем... он выбрасывает легкие в шанграк (в отверстие купола кибитки) со словами: “шык, шык!” - “выходи, выходи!” Выкинутые легкие немедленно поднимаются нарочно поставленным для того человеком и зарываются в землю; а мясо барана варится и прежде всего дается больному, а потом и всем гостям, съехавшимся на [жертвенное угощение] “Кудай жол” - божий путь”[219].

При лечении разных болезней (в том числе при простуде, болях в голове) раздетого догола больного заворачивали в шкуру, снятую с только что закланного животного. К этому приему, широко известному и народам Средней Азии, прибегали и знахари, и шаманы. При зубной боли знахари пытались удалить из зубов якобы находящихся там червей, для чего проводился особый обряд. Пациент, накрытый халатом с головой, сидел с открытым ртом, наклонившись над горящими светильниками; знахарь стучал по металлическому подносу ножом и пел заклинания, напоминающие шаманские песнопения[220]. При

“грудных болезнях” больному давали пить кровь свежезарезанного животного, чтобы вызвать рвоту[221]. Некоторые приемы знахарского репертуара, очевидно, помогали выздороветь, некоторые не приносили пользу, но были безвредны; ряд действий, однако, мог причинить пациенту прямой вред. Знахарские обряды совершались и муллами. Так, некоторые муллы числились среди специалистов, бравшихся исцелять от укуса змеи и ядовитых насекомых древним способом заговора. А. Янушкевичу казахи сообщили: при змеином укусе “лучшее средство - сразу же позвать муллу, чтобы он прочитал над человеком, укушенным змеей «змеиное слово»..; саму же рану помазать конским потом и затем давать его больному пить”[222]. Когда муллы лечили людей, они обычно пользовались религиозными книгами (видимо, прежде всего Кораном).

Разнообразные магико-анимистические обряды были связаны с охраной здоровья ребенка. Обрядовые действия совершались уже в надежде избавиться от бесплодия, которое считалось своего рода заболеванием, вызванным духами или колдовством. Чтобы заполучить потомство, посещали святыни, приглашали баксы или же пытались магическим путем “перевести” недуг на другую женщину. К обрядам прибегали и в период беременности, когда исход родов внушал опасения. Если роды затягивались, выкапывали две ямы, отделенные друг от друга небольшой стенкой. “В стенке этой, на высоте дна ям, делается отверстие, в которое может с трудом протиснуться человек. И вот роженицу приглашают опуститься в первую яму и протаскивают ее через отверстие в стенке во вторую яму”[223].

При трудных родах отгоняли демона албасты. Каждый человек считался способным напугать зловредного духа. “Они собирают народ, который силится прогнать шайтана [албасты. - авт.], для чего производят выстрелы из ружья над кибиткой, бьют по кибитке палками и ногайками, оглашая воздух криками... Обвешивают больную терновником, садят в котел (казан), кругом расставляют сабли, ружья и пики, неистово кричат, пугают пригоном скота к кибитке - сначала овец, затем коров и лошадей”[224]. Чтобы напугать духа, в жилище вносили сову или беркута[225]. В особо затруднительных случаях приглашали кузнеца, баксы, муллу[226].

Первые сорок дней после рождения ребенка считались самыми опасными для младенца и матери. В случаях, если предыдущие дети не выжили, перед первым укладыванием новорожденного в колыбель его пропускали между ног девяти женщин, проносили над семью очагами, прибегали к мнимой продаже ребенка другой семье, у которой все дети живы. Молодежные посиделки в первые несколько ночей после рождения ребенка - “чильдехана” - имели целью охрану ребенка от злых духов и их вредного воздействия. Чтобы отвратить козни злых духов и людей, ребенку давали плохие имена (имена-хранители), одевали в грязную рваную одежду, до сорока дней не показывали его посторонним людям, надевали на него амулеты[227]. Магико-анимистические способы оградить мать и дитя от болезней были также связаны с духами чильтанами (казах. шильтен) - невидимыми святыми, странствующими по свету и приносящими людям добро[228]. В Восточном Казахстане казахи считали чильтанов ангелами

(“периште”) и представляли их бесплотными духами. Эти сорок чильтанов периште покровительствуют ребенку до его совершеннолетия, охраняют ребенка, в особенности в первые сорок опасных дней его жизни, незримо присутствуя около него[229].

Интересен архаический обряд лечения родимчика. Знахарка приказала немедленно зарезать белого барана. Больную девочку, положенную около барана, всю, за исключением спины, облили теплой кровью животного, сделали кровью несколько пятен на спине, затем “закутали и положили в постельку, а барана сварили и съели, наблюдая, чтобы не пропала от него ни одна косточка. Собрав все косточки в котел, начали их варить до тех пор, пока вода не выкипела до половины; тогда котел со всем горячим варевом подставили под кроватку ребенка, кровать вместе с котлом покрыли плотным пологом. Предварительно девочка была обмыта от крови теплой водой, в которой варился окунь (“алабгра”). Пока больной ребенок лежал в этом пару, знахарка сделала из чистых тряпок четыре небольших куклы, столько же свеч из деревянных палочек, обвитых ватой, собрала все белье, бывшее на больном ребенке, затем приказала матери нести последнего, хорошо укутанного, на большую дорогу... Расставив по две куклы со свечами по сторонам дороги, знахарка провела между ними мать с ребенком на руках и велела ей затем идти домой, не оборачиваясь назад. Сама же с куклами, свечами, грязным бельем ребенка и костями от белого барана осталась на дороге”[230]. Ребенок выздоровел. Многие “лечеб- ные” обряды могла проводить без помо-

щи знахарок любая пожилая женщина - родственница или соседка молодой матери.

Действиями, призванными защитить от вредоносных сил, была насыщена и свадебная обрядность. "Вступление в брак... признавалось чрезвычайно важным событием в жизни не только отдельного человека, но и общества в целом, так как создание семьи было залогом продолжения рода. Поэтому этот акт окружался большим вниманием и стремлением сделать так, чтобы ничто не помешало осуществлению тех надежд, которые на него возлагались"[231]. Одни магические действия должны были отогнать злых духов (с этой целью во время обряда бракосочетания перед женихом и невестой клали стрелу; возможно, такой же смысл имел и древний обычай стрелять в тыкву во время свадьбы; перед свадебным поездом ехали дозорные). Другими действиями стремились изолировать молодых от всего, что способно причинить вред. Так, казахи избегали приглашать на свадьбу бездетных людей, ибо их бесплодие могло передаться молодым, а новобрачных сажали за занавеску (шымылдық). Обрядовыми действиями стремились перенести возможные несчастья на другой предмет. "Не успеет жених рассмотреть как следует своей невесты, как опять вваливается в юрту веселая толпа женщин и требует от жениха разрешения зарезать козленка. Тот всегда соглашается. Пока режут животное, жениха с невестой выводят из юрты и ставят рядом. Накрывают халатом их головы и затем бьют и того, и другого только что вынутыми внутренностями козленка (печень и легкие)"[232].

Для свадебной обрядности были характерны магико-анимистические действия, которые

должны были обеспечить потомство, достаток и мир в семье, - обливание или купание сватов в воде, намазывание их лиц мукою, подача сватам различных продуктов животноводства и фруктов через верхний круг юрты в ведре для дойки кобыл (көнек). Ритуальная пища жениха и невесты - грудинка, как самая сочная, жирная часть туши, символизировала богатство. Невесту сажали на свежую баранью шкуру при первом посещении юрты тестя, чтобы она "рожала часто и много, как овца"[233]. В обрядах такого рода широко использовалась символика белого цвета: при сватовстве закалывали белого барана, при первом посещении дома будущего тестя жениху преподносили молоко или кумыс, во время прощания с родственниками невесту несли на белой кошме и т.п. Белый цвет как символ чистоты и благополучия известен традициям многих народов мира.

Немало религиозных действий, свойственных свадебной обрядности казахов, было связано с культом предков. При первом официальном посещении невесты (құрын келу) жених, войдя в юрту тестя, отдавал перед очагом три низких поклона, приветствуя отца и мать невесты, а также и духов их предков - аруах (аруақ). Затем он наливал для духов предков топленый жир в огонь, горящий посреди юрты. (Такой же обряд совершала и молодая, когда впервые входила в юрту свекра). Далее, после проведения церемонии "открытия двери" (есік ашар), на третий день празднества по поводу первого приезда жениха, в юрту старшего брата невесты приглашались старцы и пожилые мужчины аула для угощения мясом жертвенного козла. Это животное привозил с собой жених в качестве подарка "живым и мертвым" (өлі-тірі).

Пока мясо варилось, люди бросали кусочки сала в огонь, говоря: "Пусть дойдет до духов предков" (аруақтарга тие берсін), называя имена своих предков. Завершая приготовления к свадьбе, устраивали "проводы невесты" (қыз ұзатар той) и ставили ей новую юрту, потом резали барана и мясом его угощали в этой же юрте женщин, собравших ее, а также жениха и его товарищей. Баран был жертвой духам предков и Богу (аруақ-Құдайга). У аруахов просили разрешения на брак за пределами седьмого колена рода, закалывая для духов предков белую кобылу[234].

Вообще культ предков занимал заметное место в верованиях казахов. Уже Ч.Ч. Валиханов отмечал, что у казахов "почитание арвахов до сих пор во всей силе. Они в трудные минуты жизни призывают имя своих предков, как мусульмане своих святых. Всякую удачу приписывают покровительству арвахов... В честь арвахов приносят в жертвы разных животных, а иногда нарочно ездят на поклонение к их могилам и, принося жертву, просят их о чем-нибудь, например, бездетные - сына"[235]. Такие события, как разделение рода на два самостоятельных рода, заключение мира между двумя враждовавшими родами, победа над врагом и т.д., знаменовались у казахов принесением в жертву духам предков белой кобылицы (боз бие) или даже белого жеребца (боз айгыр). Казахи с почтением относились к могилам предков. Путнику, которого надвигающаяся ночь заставала в степи, обычай рекомендовал ночевать возле могил, ибо здесь никто не решится совершить над ним насилие. Это верование породило сказочного характера предания, придававшие своеобразие казахскому фольклору (например, опубликованная

Ч.Ч. Валихановым "Легенда о мертвом и живом и о дружбе их"). Проезжая мимо одинокой могилы или кладбища, путник сходил с коня и некоторое время шел пешком в знак уважения к мертвым. Считалось полезным прочесть молитву, стоя лицом к могиле. Если у путника было какое-либо заветное желание, он просил духа погребенного помочь, чтобы оно сбылось. Гнева аруахов боялись. Одно из самых тяжелых проклятий звучало так: "Аруақ атсын!" (Пусть духи предков пошлют [тебе несчастье]!). Выражение "аруақ-Құдай" (духи предков и Бог) ясно показывает, сколь крепка была вера в духов предков еще на рубеже столетий. Оно произносилось не только при жертвоприношениях. В поэме "Енлик-Кебек", обработанной М. Ауэзовым, девушка Енлик бежит с возлюбленным, спасаясь от родни ее умершего жениха. Обращаясь к своему спутнику, она говорит:

"Сыйынып аруақ пен бір Құдайга,
Ұстадым етегіңнен, баста, батыр!"
Уповая на аруаха (арухов?) и единого Бога,
Следую за тобой, веди же, батыр![236]

Духи выдающихся людей, естественно, пользовались особым почитанием. Именно их имена произносились в особо трудных случаях. Этот обычай породил некогда боевые кличи (уран). М.А. Леваневский писал: "Каждый род имеет свой родовой «уран» - воинственный возглас, дорогое и священное для известного какого-нибудь рода имя его предка... Когда киргиз [казах. - авт.] вступает в драку, у него на языке беспрестанно его «уран»"[237]. Ураном было, например,

имя хана Аблая. Аблай, "обязанный своему возвышению только личным достоинствам", сумел "заслужить уважение народа... в такой степени, что уважение это имело какой-то мистический характер... Потомство считает его святым и при набегах для придачи себе храбрости призывает его имя"[238]. К. Халиди рассказывает о совместном военном выступлении казахов и дунган против китайцев. Когда удача изменила китайцам, их стали преследовать дунгане с криком "Алла!" и казахи с криком "Кабанбай!" Кабанбай был казахский батыр XVIII в. из рода каракерей племени найман, один из лучших полководцев хана Аблая, прославившийся своей храбростью в сражениях с джунгарами[239]. По сведениям, полученным Дж.Х. Кармышевой во время полевых работ на Мангышлаке, имя Бекет (предок адаевцев), было ураном рода адай. Информаторы говорили, что при испуге или каком-либо чрезвычайном происшествии возглас "О, Бекет!" слышен среди адаевцев чаще, чем "О, Аллах!".

Как уже говорилось, в условиях господства ислама многие выдающиеся деятели казахских степей, почитавшиеся потомками, рассматривались как мусульманские святые. Приведем еще один пример. Недалеко от железнодорожной станции Уштобе в Талдыкурганской области есть развалины мавзолея, выстроенного над могилой Ескельды-бия, предка (ата) рода сиыршы. Духу покойного приписывалась большая чудодейственная сила (касиеті көп). Как и каждый святой, он помогал всем, кто обращался к нему за помощью, в особенности, если просьба звучала у самой его могилы[240]. Отождествлению предков со святыми способствовала близость представлений о тех и

других. Так, в эпических сказаниях казахов престарелые бездетные супруги посещают многочисленные святые места, принося по обету жертвы. Они возвращаются домой помолодевшие, ожидая в скором будущем рождения ребенка, которого они вымолили у семи поколений предков (жеті кәміл бабасы) и святых[241].

Необычайно интересно, что в верованиях казахов дух предка, покровительствующий какому-либо человеку, чаще всего богатырю, становился по существу его личным духом-покровителем. Как правило, этот дух-покровитель показывался людям в животном облике. Предание о Джийды-бае, одном из самых близких к хану Аблаю богатырей, утверждает, что "впереди Джийды-бая всегда шла красная лисица; это был его арвах. Однажды Аблай говорит ему: "Покажи мне твоего арваха!" Джийды-бай согласился и позвал Аблая на вершину горы. Аблая оставил на вершине, а сам спустился с горы... Аблай увидел, что в степи показалась красная лисица. В то же время явился желтый беркут, бросился на лисицу, схватил ее и ударил о землю". Джийды-бай потом объяснил Аблаю: "Красная лисица - это мой арвах, а желтый беркут - твой. То, что ты видел, показывает, что твой арвах стоит выше моего"[242].

Похожее предание записано Дж.Х. Кармышевой в г. Мерке Джамбульской области. Однажды важный начальник (ұлық) города Чимкента вызвал к себе знаменитого Сыпатай-батыра из рода ботбай племени дулат (его могила в окрестностях Мерке также почиталась как святыня). Когда батыр вошел, начальник вскочил и усадил его подле себя и стал ласково беседовать с ним. После ухода батыра начальнику задали вопрос,

почему он не принял Сыпатая сидя. Ведь он никогда ни перед кем не вскакивал с места. Начальник ответил: "Рядом с ним стоял его тигр [т.е. его аруах]; увидев его, мой волк пополз под меня". Близкие представления сохранены и в ногайской поэме "Нурадын". Четырнадцатилетнего богатыря Нурадына хан направляет на единоборство с калмыцким воеводой. На исходе дня на подмогу Нурадыну прибывают духи его предков, "издавая рев медведя, рычание тигра, шумя, как дождь, льющийся с небес"[243]. Казахи считали, что и дунганскому богатырю Бор-батыру, который вместе с ними воевал против китайцев, помогали духи предков. Во время сражения они являлись взорам врагов как великаны с копьями и знаменами, сидящие верхом на аргамаках. Их копья разом протыкали несколько тел, сабли разом отсекали несколько голов[244].

Почитание предков отчетливо проступает и в погребально-поминальной обрядности. Культ предков предполагал взаимную заботу друг о друге мертвых и живых. Не только живые нуждались в покровительстве сородичей, ушедших в иной мир; мертвые также зависели от живых, совершавших по установившимся правилам похоронный и поминальные обряды. Уже Ч.Ч. Валиханов отмечал: "Благополучие его [т.е. духа умершего. - авт.] в том мире зависело от того, как родственники исполняли обряды поминок. Если поминки были исправны, он был спокоен и покровительствовал всем родным, не то он становился врагом и вредным"[245].

Интересен древний обычай, описанный С. Мукановым. В 1928 году аул переселялся на новые места. Перед отъездом "все жители аула собрались на кладбище на прощальный пир. Пришли и гости из ближайших кочевок... Каждый что-нибудь принес на поминки. Бедняки кололи овец, кто побогаче, тот закалывал ягненка, а Нуртаза зарезал жирного скакуна-двухлетку"[246].

С утверждением ислама в представлениях народа особое значение стало придаваться молитве, которую, считалось, ждут души мертвых.

К XIX в. погребальный обряд у казахов проводился в целом в соответствии с предписаниями шариата, однако в нем сохранялось и немало пережитков доисламских традиций. Так как похоронно-поминальная обрядность казахов уже была описана многими авторами[247], мы укажем здесь лишь на наиболее интересные и характерные ее черты.

Как и у других народов Средней Азии, у казахов похороны и поминки были общественным событием, и в них принимал самое непосредственное участие род умёршего и многие другие роды того же племени или даже иного племени, с которым были установлены прочные соседские связи. Как только становилось известно о смерти человека, почетные старики аула шли в дом умершего и приступали к организации похорон. Прежде всего, они устраивали совет (кеңес), на котором выясняли у наследников покойного и его близкой родни, какими средствами они располагают. "Давайте наметим, сколько родов пригласим на панихиду, сколько десятков скота выделим, прикинем, кто сколько внесет... Людей, приехавших издалека на взмыленных конях, нельзя будет возвращать с пустыми руками"[248]. Когда решение о размере затрат было принято, в разные стороны разъезжались всадники, посланные пригласить

окрестное население и живущих в отдалении родственников на заупокойную молитву. Старики, члены совета, сообщали, какой должна быть сумма взноса каждой семейно-родственной группы (ата-улы), входившей в состав данного рода; соответственно внутри этой группы определялась сумма взноса для каждой семьи, чтобы расходы на похороны и поминки были совместными.

Мусульманское правило - хоронить покойного в день смерти. Поэтому родственники, свойственники, друзья и соседи умершего в большинстве своем приезжали к дому умершего в тот же день. Если умерший был человеком, полным сил, его жена, дочери, сестры и снохи расплетали косы, снимали украшения, головы повязывали траурным платком (черного или темного цвета). Сидя в юрте, где лежал покойник, они громко причитали. Жена до крови раздирала себе лицо, что считалось высшим проявлением горя и отчаяния. Сыновья, братья, взрослые внуки и другие близкие родственники умершего стояли возле юрты с покойником и, встречая прибывающих на панихиду, громко плакали. Во многих местах Казахстана близкие родственники покойного были подпоясаны кушаком и держали в руке длинный посох (обычай, известный и киргизам, узбекам, таджикам). Люди, приезжающие на похороны, приближаясь к аулу, пускали коней вскачь, и подъехав к юрте, на полном скаку объезжали вокруг нее. У задней стороны юрты они, не замедляя бег коня, соскакивали на землю и с горестными возгласами подходили к членам семьи покойного, обнимались с ними. Члены того же рода выражали свою скорбь восклицанием "Баурым-ай!" - "О, мой родной!" (дословно: "О, моя печень!"), которое,

видимо, вошло в обычай в глубокой древности, свидетельствуя о родственной близости[249]. Когда соболезнования были принесены, приехавшие шли в отведенное для них место.

Аул уже был готов к их приезду. Размещение гостей (принимая во внимание возраст, пол, положение, принадлежность к тому или иному роду) брали на себя живущие в том же ауле родственники и свойственники умершего; в организации траурного угощения, в обслуживании гостей участвовали и приехавшие на похороны из других аулов родственники, свойственники, друзья. Родственники с отцовской и материнской стороны, свойственники, побратимы (тамыр) и друзья покойного сразу же по приезде преподносили наследникам умершего свою долю (аза, арабск. 'траур') в расходах на похороны. Большей частью в качестве "аза" давали скотину (от одной до девяти голов, иногда более), деньги, отрезы ткани, чай, сахар, сухие фрукты.

По прибытии приглашенных старики, посовещавшись, определяли число людей (по одному от отдельных родов или "ата-улы") для обмывания покойника и для участия в ритуале искупления грехов умершего путем раздачи части его имущества. Обмывальщиков (сүйекке түсетін адамдар) могло быть 3, 5, 7 (встречается мнение, что в это число входит и сам покойник). Старики обращались к представителям родов и "ата-улы" с просьбой выделить намеченное число лиц для обмывания. Обмывание покойного проводилось в соответствии с мусульманскими предписаниями[250]. После обмывания мертвое тело одевали в специальную погребальную одежду (ахырет, кебін - саван), состоящую из трех частей у мужчин и пяти - у

женщин. Интересно отметить, что еще в начале XIX в. были случаи, когда казахи одевали покойника в его лучшие одежды[251]. Пережитком этой древней традиции, видимо, является обычай дарить близким родственникам или обмывальщикам одежду умершего. В народе и сегодня еще живо представление, что розданные "вещи покойного на том свете ему вернутся"[252].

Во время обмывания в другом помещении совершался обряд искупления грехов покойника - давра (каз. дәурен түсіру). Его смысл состоял в том, что неисполненные покойным молитвы, пост и прочие религиозные обязанности следовало выкупить перед Богом. Каждый подлежащий выкупу день жизни покойного оценивался в 30 фунтов пшеницы. Для удобства стоимость пшеницы переводилась в деньги, а вместо денег в виде выкупа (фидия) родственники умершего раздавали скот, причем каждое животное оценивалось "не в пример дороже действительной стоимости"[253]. Во время этого обряда "хозяин покойника" (өлік иесі) держал оседланного коня умершего за повод из пестрой веревки. Хотя по обычаю "искат" - имущество покойного, раздаваемое в этом обряде, - полагалось раздавать бедным, казахские муллы и ходжи присвоили себе право забирать "искат"; лишь немногие духовные лица, дорожащие своим достоинством, воздерживались от обогащения этим способом.

Перед прочтением заупокойной молитвы (жаназа) всем почетным гостям (представителям родов и их родразделений) преподносились дорогие подарки (жол), а также деньги. Размер дара определялся в соответствии с положением каждого из них. Обычно в старину дарили животное.

Если семья была состоятельной, она дарила каждому роду или родственной группе "девятку" (т.е. девять голов скота), при этом громко объявлялось: "Потомству такого-то человека - девятка с конем во главе" (Пәлен ата ұлына ат бастаткан тогыз). Полученную "девятку" члены родственной группы ("ата-улы") делили между собой или, продав скот, делили деньги. Подарки почетным гостям составляли весьма обременительную статью расходов на похороны.

Помимо подарков, присутствующим раздавали и лоскутки ткани - "жыртыс" - в качестве подарка покойного за участие в его проводах на "тот свет". На похоронах старухи в придачу к "жыртыс" могли дать иголки, нитки, шерсть, браслеты, серьги, кольца и другие украшения от имени умершей. Непосредственным участникам похоронной процессии "жыртыс" давали на кладбище, где и разрывали отрезы ткани на небольшие кусочки. Более древняя форма этого обычая - разрывание одежды умершего, о чем сообщают некоторые авторы конца XVIII - начала XIX вв. И.Г. Георги писал: "Когда мужчина умрет, то самое его лучшее платье изрезывают в лоскутки и разделяют для памяти по его приятелям"[254]. Близкие сведения приводит и А.И. Левшин[255].

Обычай раздавать "жыртыс" (йиртыш и т.д. - 'разрывание'), известный и другим народам Средней Азии, уже привлек к себе внимание исследователей и получил объяснение: хранение лоскутка ткани выражает связь живых с покойным; быть может, в прошлом таким путем род пытался сохранить душу умершего[256]. По представлениям казахов, с помощью оторванного кусочка одежды благодатная сила (касиет) умершего передается

оставшимся в живых. Казахи из лоскутков шили одежду для детей (в особенности, головные уборы), чтобы дети жили так же долго, как дед или бабка, и заслужили такое же уважение окружающих. У арабов Самаркандской области из лоскутков, полученных при совершении обычая йиртиш, делали амулеты для детей[257]. Сравнительно недавно этот обычай был в силе не только в погребальной обрядности. Например, при избрании Аблая в ханы казахи подняли его на кошме, а потом, сняв с него богатое верхнее платье, изодрали его "в лоскуты так, что всякий был доволен, хотя и досталось иному [всего лишь] одна нитка..; каковой обряд они чинят и по принятии ими к себе салтана в волости для командования ими"[258]. В свете этого гипотеза, что "жыртыс" может быть отголоском ритуального поедания умершего (обычай, известный некоторым древним народам Средней Азии и Казахстана)[259], нуждается в более солидном обосновании.

Над носилками с телом покойного старика или старухи рассыпали мелкие деньги, а в некоторых местах и сласти, которые тут же подбирали дети. Так делают обычно на празднествах, но и в данном случае это действие считалось уместным: похороны старых людей рассматривались как их последний праздник. При выносе покойника женщины плакали в голос. Этот обычай не одобряется шариатом, но мусульманские предписания в данном случае оказались бессильными перед древним обычаем. Под причитания женщин процессия направлялась на кладбище.

Неподалеку от дома или от аула процессия останавливалась. Носилки с мертвым телом клались на землю. Люди становились в ряд, мулла

выходил вперед и руководил прочтением заупокойной молитвы (жаназа). Затем процессия направлялась на кладбище, где к этому времени уже была вырыта могила специально назначенными на совете мужчинами.

Казахи, как и другие народы Средней Азии и Казахстана, стремились похоронить человека на его родовом кладбище, рядом с родственниками и предками. Такие кладбища возникали возле могил родоначальников, предков (ата) родственных групп ("ата-улы" и других известных личностей, в частности, батыров. Кладбища располагались как на зимовках, так и на летних пастбищах, нередко на возвышенных местах, благодаря чему служили хорошими ориентирами в бескрайних степях. С распространением ислама родовые кладбища стали сосредоточиваться вокруг крупных мусульманских святынь, где каждый род обычно имел свой участок. Одной из самых притягательных святынь была могила Ходжи Ахмета Ясави в г. Туркестане. Состоятельные казахи, жившие в южных районах Казахстана, считали почетным для себя хоронить своих близких на кладбищах, окружавших многочисленные святыни селения Сайрам. Одним из кладбищ, привлекавших казахов, было старинное кладбище Мыншеит (тысяча мучеников, павших за веру) в верховьях реки Сайрам, занимающее обширную площадь на склоне горы.

С традицией хоронить на родовых кладбищах и у знаменитых святынь связан и обычай временного захоронения, практиковавшийся казахами, как и киргизами[260], еще в начале XIX в. И.Г. Георги сообщал: "Богатые и знатные люди желают быть преданы погребению у гробов своих святых или прежних ханов, либо родственников, куда

отвозят их верхом. А когда в летнюю пору за отдалением кочевья от таковых мест сделать этого не можно, то обрезывают они у покойника мясо и хоронят оное вместе с нутренностию вблизи, а кости [позже] отвозят в желанное место"[261]. Ф. Назаров писал, что зимой, не имея средств отвезти к святыне умерших, казахи "вешают их на деревьях, обвив войлоками и бязями, а по открытии весны увозят уже в Туркестан"[262]. По сведениям А.И. Левшина, "богатых людей, умирающих зимою, в некоторых поколениях Средней и Большой орды, вместо погребения вешают на деревьях, обвернув в войлок или в полотно, весною же отвозят их в Туркестан и хоронят там близ гроба киргизского [казахского. - авт.] пророка Ходжи-Ахмета"[263].

В соответствии со сложившимся в мусульманском мире обычаем, могила копалась с подбоем (лахат), т.е. с нишей во всю длину той стенки могильной ямы, которая обращена к Мекке (у казахов это западная стенка). Дно подбоя обычно ниже дна ямы. В Семиречье и южных областях Казахстана распространена другая форма "лахата". По существу это пещерка, расположенная под землей параллельно могильной яме. Ее начинают рыть в нижней части западной стенки могильной ямы, делая ход диаметром около полуметра. Когда длина хода достигает 30-40 см, начинают копать и вбок и вверх, чтобы получилась камера, в которой два человека смогли бы положить покойника. Дно делается ровным, потолок сводчатым, понижающимся к ногам. "Лахат" (или ход в него) отгораживается от могильной ямы жженым или сырцовым кирпичом, иногда камнями, дёрном, комьями земли. Есть и другие формы "лахата". Там, где сыпучий грунт не позволяет

вырыть подбой (например, в Кызылкумском районе), в дне могильной ямы выкапывают щель, которая обычно перекрывается досками. Покойник лежит в "лахате" на спине. Сообщение И.И. Ибрагимова, что казахи "по мусульманскому обычаю" помещают мертвого в могилу в сидячем положении ("лицом, обращенным к Мекке")[264], не подтверждаемое другими источниками, вряд ли заслуживает доверия.

В конце XVIII-XIX вв. еще наблюдались заметные отклонения от мусульманского способа погребения. П.С. Паллас свидетельствовал: "Для погребения мертвых копают они могилы или вколачивают в землю колья, переплетают хворостом, кладут мертвого поверх земли в платье, покрывают ветвями и засыпают землею. Но подле головы, обыкновенно лежащей к северу, вколачивают толстый кол и не вынимают оного до тех пор, пока совсем сделают могильный бугор; а как оный кол вынут, то остается дыра в могилу"[265]. Еще в начале XIX столетия в могилу вместе с умершим клали какие-либо вещи, хотя ислам это запрещает. А.И. Левшин сообщал: "...Иногда зарывают вместе с телом оружие, конскую сбрую и уборы умершего"[266]. Шариат не одобряет сооружение надгробных памятников, но установившаяся народная практика оказалась чрезвычайно живучей. Ч.Ч. Валиханов отмечал: "У нынешних киргизов [казахов. - авт.] воздвигнуть знатный курган или памятник считается непременной обязанностью детей"[267]. У казахов были разнообразные намогильные памятники. Простейшая форма надгробья - куча камней, насыпанная над местом погребения. О "кладбищах, осыпанных огромными кучами дикого камня", писал Н. Рычков, проезжав-

ший в 1771 г. через степи в районах рек Иргиз и Тургай[268]. Другие авторы также сообщали о казахских могилах, обозначенных грудою наваленных камней[269].

Над могилами возводились и разных видов сооружения, в том числе и мавзолеи из камня, сырцового или обожженного кирпича. На надгробном холме нередко оставляли принадлежавшие покойному вещи. А.И. Левшин так описал увиденные им кладбища: "Пирамиды из камней или глины, башни, высокие ограды... Копья с конскими гривами, лентами, платками, [решетки] кереге от юрты, каменные или деревянные [изображения] чалмы, седло с копьем, лук, стрелы, изображения беркута или ястреба над могилой птицелова, колыбель над могилой младенца"[270]. Многие мавзолеи украшались изнутри рисунками, содержанием которых были памятные эпизоды из жизни умершего. По Л. Мейеру, настенная живопись мавзолеев не была редкостью в казахской степи. "Мне случилось видеть гробницу, внутри тщательно выбеленную, на стенах которой были изображены красками разные эпизоды из кочевой жизни, т.е., стада, охота, кочевка и между ними были даже картины эротического характера"[271]. Другой автор писал о картинах на стенах мавзолея в приаральских Каракумах: "Просматривая их, можно было читать чуть ли не всю биографию киргиза [казаха. - авт.] и судить о его зажиточности"[272]. Л. Мейер справедливо усматривал в этом обычае отступление от "правил магометанства". По объяснению В.В. Вострова, "запрещение класть с умершим оружие, посуду, т.е., вещи, которые окружали его при жизни, послужило в конечном итоге толчком для изображения этих вещей на стенах надгробий"[273]. Эту мысль в связи с надгробьями осетин высказывал и В.Ф. Миллер: "Если осетины теперь уже не хоронят с покойником его оружия и вещей, то память об этом обычае сохраняется в изображении таких вещей на могильном столбе"[274].

Особенно богаты надгробными памятниками Мангышлак и Устюрт, где доступен легко поддающийся обработке камень. На сосредоточенных здесь некрополях множество мавзолеев (кумбез) и надгробных сооружений разных видов[275]. Наиболее интересная разновидность намогильных памятников этого района - "кулып-тас" (кулпытас), каменные столбы высотой до двух метров со скульптурно оформленным навершием. Символика, связанная с этим памятником, уже забыта. Высказано мнение, что "кулып-тас" первоначально представлял собой статую человека, а с утверждением ислама превратился в декорированный столб[276]. Согласно другой точке зрения, "прототипами... кулпытасов явились деревянные культовые столбы-коновязи, олицетворявшие древнюю традицию космической жертвы коня"[277].

Погребение мертвого открывало следующий цикл обрядов - поминальный. С кладбища уходили быстро. Как и другие народы Средней Азии, казахи считали, что сразу после похорон к покойному в могилу являются два ангела, Мункар и Накир, чтобы допросить его и проверить, хороший ли он мусульманин. Мертвый садится в "лахате" и отвечает на их вопросы; на это время к нему возвращается душа.

Встретив участников похоронной процессии, женщины подавали им воду для мытья рук перед входом в дом (юрту), а затем рассаживали

для угощения, называвшегося "конак-той" (праздник гостя). Под гостем понимался умерший[278]. В некоторых районах пищу в доме умершего не готовили. "В кибитке покойного не варят пищи до 3 дней. Пищу приносят соседи... Ангел смерти Азраил душит покойного, отчего кибитка бывает запятнана кровью и осквернена (макрух)"[279]. Юрту, в которой обмывали покойного, переносили на другое место.

По возвращении похоронной процессии в юрту умершего поднимали траурный флаг. Если сообщение А. Терещенко правильно, то флаг появлялся в обряде уже при похоронах: покойного несли "к могиле в сопровождении плачущих жен и шеста с черным платком"[280]. (Напомним, что в Средней Азии и Казахстане женщинам не разрешалось участвовать в погребальной процессии). В зависимости от возраста умершего, цвет флага был разным (белый для стариков, черный, черный с белым или черный с красным для людей средних лет, красный для молодых). Такая же символика цвета была и у киргизов[281]. Кусок ткани привязывался к концу древка копья, которое ставилось вертикально внутри юрты у решеток; конец его высовывался наружу через щель в войлочном покрытии юрты. Независимо от цвета, флаг в честь покойника назывался "черным" (қара)[282].

Траурный флаг водружали в том случае "если умерший пользовался в своем роде каким-нибудь особенным почетом, т.е., например, был бием или же был батырь или богат... Эту пику во время перекочевки держала жена или дочь умершего; так делалось до годовых поминок"[283]. Пику с флагом несли перед лошадью покойного[284].

Помимо флага, у казахов, как и у киргизов, было принято делать изображение умершего - "тул". Одно из самых ранних сообщений об этом обычае принадлежит Г.И. Спасскому: "По окончании похорон внутри юрты ставят болвана, наряженного в лучшее платье и имеющего сверх оного панцирь или кольчугу, а на голове - шлем. Пред сим болваном мать, жены и дочери покойного, кроме мужчин, каждое утро и вечер при захождении солнца, стоя на коленях, оплакивают покойника, вспоминая и выхваляя добродетели его, храбрость, рукоделия и домовитость. Причем жена, более всех прочих его любившая, исцарапывает ногтями все лицо свое и повторяет то при всяком почти приезде стороннего человека. Спустя год после смерти снимают болвана... сзывают родственников и живущих в окрестностях киргизов [казахов. - авт.], угощают их лучшим образом и учреждают конский бег или байгу"[285]. Об изображении умершего у казахов упоминают также И.Г. Андреев, А.И. Левшин[286]. К концу XIX в. этот обычай уже изжил себя; одежда, седло и доспехи покойного развешивались прямо на решетках юрты[287]. У киргизов изображение умершего делалось и в начале XX в.

Изображение покойника - широко распространенный в прошлом и древний обычай. О нем упоминают побывавшие при дворе монгольского императора в XIII в. Рубрук и Плано Карпини, а также историк XVII в. Абу-л-гази[288]. Траурный флаг известен кочевникам с глубокой древности. Плано Карпини писал: "Когда кто-нибудь из них смертельно заболеет, то на ставке его [т.е. на жилище. - авт.] выставляют копье, и его обвивают вокруг черным войлоком"[289]. Видимо, этот обы-

чай знали и скифы. Рисунок на стене склепа Анфестерия в Крыму (I в. до н.э. - I в н.э.) изображает, в частности, похожее на юрту жилище, в котором видны двое людей ("тул" и оплакивающая умершего вдова?); на жилище наклонно положено длинное копье с флажком[290].

Ритуальное назначение копья тесно связано с изображением умершего: через год, после пышных поминок, оба предмета изымались из употребления, причем копье демонстративно ломали. Приводим наиболее полное описание этого действия. В юрту входит "столько народа, сколько может поместиться. Вдова покойного под покрывалом и его дочери сидят около найзы [копья. - авт.]. Преломление найзы предоставляется наиболее почетному лицу, большей частью старику. Он приводит с собой джигита... В юрте приготовлена саба [большой мешок из кожи. - авт.] кумысу. Когда выпьют кумыс, один из молодых людей начинает прибирать и ставить на место снятое с любимой лошади покойного парадное седло, сбрую и его одежды..; приглашенный переломить найзу [старик] садится на почетное место в передней части юрты и приказывает джигиту ее переломить. Вдова и дочери, схватившись за древко найзы, ее защищают и не дают. В это время несколько молодых людей становятся на конях снаружи юрты и крепко держат верхушку найзы, джигит в юрте схватывает древко посередине и переламливает его; тут подымается такой вой, плач, стон, что нельзя ни описать, ни вообразить. Затем все мужчины уходят из юрты... Юрта вдовы наполняется женщинами, и долго, долго раздаются вопли, плач и причитания"[291]. Сломанное пополам копье втыкали в изголовье могилы или сжигали

вместе с флагом[292]. Преломление копья означало окончание поминального цикла.

Какова символика копья? Б.П. Шишло полагал, что копье, как и "тул", являлось "вместилищем души умершего"[293], но это неверно. Копье, как и водружавшийся на могилах шест, символизировало путь души умершего на небо. Преломление копья означало прекращение связи живых с душой покойного, нашедшей себе окончательное убежище в загробном мире. С.Е. Дмитриев, описавший этот обычай у киргизов, дал правильное ему объяснение: "По окончании байги на поминках по Шабдане Джантаеве его стяг был сломан и передан старшему в его роде. Первый прием означал прекращение связи покойного манапа с миром живущих, а второй - переход его власти потомству"[294]. (У казахов пику с флагом ломал один из родственников, а по другому сообщению, - брат покойного, которому надлежало жениться на его вдове[295]).

Для погребально-поминальной обрядности казахов, как и многих других народов, характерно оплакивание умершего, хотя шариат и не одобряет этого[296]. В литературе о казахах немало сообщений об оплакивании. Б. Даулбаев, например, писал: "При смерти любимого мужа и особенно при выносе его из кибитки для похорон, жена непременно царапала свое лицо до крови, в знак любви к мужу и сильной печали по нем"[297]. Л. Терещенко свидетельствовал: "Покойника оплакивают с воем, особенно жены: они даже обязаны плакать, кричать, царапать свое лицо и рвать на себе волосы, исчисляя достоинства своего мужа и его нежную к ним любовь. Иные жены оплакивают его по утрам и вечерам - несколько недель, [сидя]

пред куклою, одетою в платье умершего"[298]. При оплакивании женщины распускали волосы[299]. Плачи по умершему имели установленную обычаем форму. "Со дня смерти киргиза [казаха. - авт.] его жена, дочь или сестра утром, в полдень и вечером воспевали жалобные и хвалебные песни; те и другие произносились особым, жалобным, по народному понятию, тоном; в песнях восхвалялись, даже с преувеличением, всякие подвиги умершего батыря или мурзы. Этим женщинам помогали в воспевании покойника и другие женщины, особенно из числа ближайших родственниц. Такое воспевание продолжалось тоже до годовых поминок"[300].

На стереотипное содержание плачей обратил внимание уже И.Г. Георги: "Вдовы, оплакивая покойников, говорят при том им в похвалу, что они были в любви верны, щедры и благоразумны, походили, сидя на лошадях в латах, на богатырей, глядели за табунами и похитили посредством храбрости своей стольких-то невольников, брали в добычу скот и так далее"[301]. А. Диваев замечал: "Нелегкое дело до года сидеть над причитанием. Мне приходилось видеть женщин, заболевших в результате своих усердий в оплакивании"[302]. Некоторые обрядовые плачи ("жоқтау") представляют собой примечательные образцы устного народного творчества. Они сохранялись в народной памяти долгие годы и могли исполняться акынами наряду с другими произведениями фольклора. Такова, например, судьба "Плача по Кенесары и Наурузбаю певца Насынбая, бежавшего из киргизского плена". Отдельные "жоктау" записаны и опубликованы[303].

В течение сорока дней в доме умершего зажигали светильники (шырақ), сделанные из ваты, накрученной на стебель чия или тоненький прутик; вату пропитывали жиром. Разные авторы называют неодинаковое число светильников: сорок штук каждый день[304], по одной свече в день вплоть до сороковин[305]. "До сорока дней дух умершего посещает свою юрту и узнает о расположении детей; для того каждый день до зажжения свечи в сумерки отворяют дверь, наполняют чашку кумысом и в дверях постилают белую кошму, готовят прием для покойника. Все присутствующие в юрте, прочитав Коран, выставляют чашку аруаху и зажигают свечку" [т.е. светильник "шырақ". - авт.][306]. Неизвестный автор сообщал, осуждая суеверия казахов:

"У двери никто не сядет -
Боятся, что покойник придет и убьет их"[307].

Светильники для души умершего зажигались и после сороковин, каждую пятницу вечером"[308].

В день смерти мужчины его любимого коня (или двух-трех коней) отделяли от остальных лошадей и сразу после водружения копья с траурным флагом привязывали к косяку (или к обоим косякам) двери юрты. Кто-либо из родственников покойного, пожилой человек, обращался к коню, говоря, что теперь конь остался без хозяина, осиротел (тул қалдың). Он коротко отрезал коню хвост, подстригал гриву, подрезал челку и туго завязывал ее на макушке торчком. Это означало, что конь посвящен умершему. Посвященные кони весь год ходили на свободе, нагуливая жир; на них

никто не ездил. При перекочевках посвященного покойнику коня накрывали черной попоной, надевали седло покойного, на седло клали лучшую его одежду, а на луку седла надевали задом наперед его зимнюю шапку (тымақ). Этого коня вела на поводу дочь умершего, которая держала в руке траурное знамя и ехала в окружении девушек в самом начале кочевого каравана. Зимняя шапка покойного могла быть надета, также задом наперед, на голову его дочери[309]. Через год, когда справлялись годовые поминки, посвященного коня (коней) забивали, из их мяса готовилось угощение.

Заклание коня для умершего - также обычай, известный широкому кругу народов древности, в том числе скифам. Коня хоронили вместе с покойным, чтобы душа погребенного отправлялась на "тот свет" верхом. В далекой древности возникла и традиция обрезать хвост коням покойного. Хвосты подстрижены у лошадей, погребенных в пазырыкских курганах[310]. Кони с обрезанными хвостами изображены на античном барельефе в Ксантосе (Малая Азия) и на средневековой надгробной стеле викинга (Скандинавия)[311]. Этот обычай был знаком и монголам эпохи Чингиз-хана[312].

Другой древний обычай, сохранявшийся у казахов и киргизов в XIX в., - скачки в день смерти богатого и знатного человека. В исторических сочинениях этот ритуал впервые упомянут в связи с похоронами Аттилы: в день его погребения "отборнейшие всадники всего гуннского племени объезжали кругом, наподобие цирковых ристаний, то место, где был он положен"[313]. Такой обычай, несомненно, сложился задолго до появления

на исторической арене гуннов. Зрелище, видимо, должно было доставить удовольствие умершему. Скачки сочетались с обильным угощением присутствующих. Когда над могилой Аттилы был насыпан курган, тут же состоялось громадное пиршество.

О скачках в день смерти сообщает Н.Ф. Катанов, ссылаясь на обычаи казахов Восточного Тарбагатая: "Сват умершего человека, услышавши об его смерти, наполняет кожаную кадку кумысом, потом приезжает к юрте умершего человека со всеми родственниками и доставляет всего по девяти: кумыс, верблюдов, коней и бобров. Все это киргизы [казахи. - авт.] называют подарками соболезнования... Приехавший сват устраивает конские бега и призы отдает в юрту умершего человека"[314]. У киргизов скачки в день похорон устраивались еще в начале XX в.[315] Помимо скачек, киргизы устраивали и поединки; вполне вероятно, что этот обычай еще в средние века был известен и казахам. "На каракиргизских похоронах устраивают единоборство, называемое сеис. Два молодца (батыр) на хороших конях, вооруженные копьями, стараются вышибить друг друга из седла и уронить на землю. Иногда таким образом бьются две женщины. Победитель получает приз: у богатых 9 скотин... у бедных 5 или 3 скотины"[316].

Казахские традиции допускали скачки и не в самый день смерти. Ф. Назаров, основываясь на своих наблюдениях 1814 г., писал: "За два дни до прибытия нашего похоронили они старшего бия. Богатые родственники в память умершего сделали по обыкновению празднество, на которое приглашены были почетные люди поблизости кочующих волостей: расставили до 15 больших юрт; гости

пили кумыс, а жены покойника завывали, драли на себе волосы и царапали лицо... Зарезано было для яствы до 80 лошадей и 60 баранов. После полудня, когда жар стал несколько уменьшаться, началось конское ристание. Мета поставлена была через пространство 40 верст... На первую обогнавшую лошадь назначено было в награду 75 лошадей и 7 калмыков, на вторую 40 лошадей и 25 коров... По окончании конского ристания ели приготовленные кушанья, шумели, веселились и разошлись уже почти на другой день утром (получа на память лоскутки разрезанного платья покойника)"[317]. Скачки с богатыми призами, описанные Н. Рычковым, были устроены наследниками умершего "спустя несколько дней после погребения и водружения в этот день траурного флага над его юртой"[318]. Но чаще всего скачки и пиршество проводились в годовщину со дня смерти.

У казахов было принято поминать умершего в третий, седьмой и сороковой день, а затем через год со дня смерти. Видимо, И.Г. Георги не имел в виду годовщину, когда писал: "По знатном покойнике правят они в том году, в котором помер, трои поминки"[319]. В Младшем жузе поминки справлялись и на сотый день, в Восточном Казахстане третий день не отмечался[320]. Поминовение умерших не входит в предписания шариата и относится к области народных обычаев (адат).

Поминки третьего дня (үшi) обычно устраивались не в юрте умершего, а у кого-нибудь из родни, в узком кругу родственников и близких; почетных стариков созывали только из своего аула. На поминки седьмого (жетiсi) и особенно сорокового (қырқы) дней приглашалось большое

число гостей, и семья умершего несла немалые расходы. Для угощения забивались животные. Смысл этого обычая объяснен Ч.Ч. Валихановым: "Животных, которые назначаются для замогильного употребления покойника, режут на его поминках со словами: "Тiе берсен" - да дойдет до тебя... Чем больше зарезано лошадей на могиле, тем благополучнее был покойник"[321] и на "том свете". Поминки совершались ради души умершего, которая получала свою пищу.

Как и у многих других народов, принявших ислам, у казахов представления о душе оставались не вполне четкими и последовательными. Ислам признает душу в человеческом облике. Наряду с этим среди казахов было распространено убеждение, что душа принимает вид мухи. Отсюда казахские выражения "шыбын жан" ('душа-муха') или "бiр шыбындай жан" ('душа с муху', 'душа как муха'). По сообщению Л. Терещенко, казахи "верят, что души покойников сходят на землю со звезд"[322]. По материалам А. Толеубаева, казахи различали три вида души - телесную душу (ет жан), душу в виде мухи (шыбын жан) и дух (рухи жан). После смерти человека эти три вида души жили в разных местах; одна уходила в небо, другая оставалась в могиле, третья обитала около дома[323]. Очевидно, в народных представлениях о душе не было единообразия.

Поминовение умершего совершалось и в промежутках между установленными обычаем сроками. В течение всего траурного года группами по несколько человек приезжали родственники, сваты, друзья и знакомые для прочтения посвященной покойному молитвы (бата оқырга). Они привозили с собой забитое для еды животное,

в зимнее время - копченое мясо. Это называлось "аза салу" (траурное приношение). В прошлом в его состав входил и бурдюк ("саба") с кумысом. Привозили и другие продукты, а также отрезы тканей. Большей частью на "бата оқыр" ездили пожилые мужчины и женщины, захватив с собой муллу или ходжу для чтения Корана, посвящаемого душе покойного[324].

С укреплением позиций ислама, во второй половине XIX в., прочтение Корана стало занимать важное место в поминальной обрядности казахов. Муллы получали заказ на прочтение всего текста Корана, а в день поминок это богоугодное дело посвящалось душе умершего и духам умерших ранее членов семьи, предкам. Некоторые семьи, оправившись от всех расходов и трудов, связанных с проведением всех обязательных поминок, вновь созывали почетных гостей во главе с муллами и ходжами из разных аулов для совместного прочтения Корана на помин души покойного. По сложившемуся обычаю, каждому мулле доставалась определенная часть текста; несколько человек могли таким образом прочесть Коран быстро. Когда чтение заканчивалось, один из мулл или ходжей в присутствии хозяев дома и собравшихся гостей посвящал благодать прочитанного Корана духу умершего. Хозяева вручали чтецам подарки и угощали всех гостей мясом[325]. По сведениям Н.И. Гродекова, "поминки на седьмой день называются хатми куран (полное прочтение Корана)"[326]. В конце XIX в. Коран прочитывался и на годовых поминках.

Годовые поминки ("ас" - 'угощение', 'трапеза', "жылы" - 'годовщина') были главным и завершающим обрядом поминального цикла. На них семья покойного, в соответствии со своими возможностями, приглашала большое число гостей. Общественный характер годовых поминок отражал особенности социальных отношений у казахов, сохранявших немало пережитков родоплеменного уклада. "Ас" требовал больших расходов и четкой организации, поэтому его размах обсуждался коллективно родственниками и свойственниками с широким участием разного рода влиятельных людей. Так, приглашались представители аульной администрации (атқамнер), волостное начальство, бии, баи, известные ораторы. Их приглашали "к очагу" (ошаққа шақыру), т.е. к большому совету у очага в доме умершего. На совете "у очага" представители семьи покойного сообщали, как они могут провести "ас" - со скачками ("ұлы ас" - 'большое угощение') или без скачек ("қара ас" - 'простое [дословно: черное] угощение'). В зависимости от этого совет выносил свои решения. В частности, назначался руководитель или распорядитель тризны, который напоминал присутствующим, что они должны беспрекословно выполнять свои обязанности и поддерживать порядок. Такое совещание могло проводиться в связи с постройкой памятника над могилой умершего, но могло состояться и без этого повода, по специальному созыву семьи и родни покойного.

Совещание определяло, сколько надо пригласить гостей, сколько поставить юрт, сколько зарезать голов скота, сколько подавать "главных" блюд с мясом, сколько - "средних" и "последних", из какого источника брать воду, где ставить юрты, когда начинать доение кобыл. Окрестное население оповещалось о предстоящих годовых по-

минках не менее двух месяцев до тризны, чтобы люди, пожелавшие участвовать в скачках, могли подготовить своих коней[327]. Порядок проведения "большого угощения" со скачками был таким: в первый день (обычно в среду - в "счастливый день") выкапывали, предпочтительно на берегу речки, ямы для очагов; во второй день забивали скот; в третий день угощали мясными блюдами; в четвертый проводили скачки; на пятый день провожали гостей[328].

Наблюдателей неизменно поражали многолюдность поминальной тризны и огромные расходы, включающие в себя эпически щедрые призы. Разные авторы приводят подсчеты расходов на "ас" в целом. Так, собеседники А.И. Левшина помнили, что поминки батыра Срыма, возглавившего в конце XVIII в. движение против царской администрации, "стоили наследникам и родным более 2500 овец, до 2000 лошадей, до 500 ведер кумыса, несколько кибиток, панцырей и множества других вещей, розданных отличнейшим наездникам, стрелкам и борцам"[329]. Б. Даулбаев пишет: "Около 1850 года на поминки киргиза [казаха. - авт.] яппаского рода Мухаммеда Карынбаева собралось до 2.000 человек одних мужчин; для них было поставлено 220 кибиток, заколото 100 лошадей, 200 баранов, 25 голов крупного рогатого скота. Кроме того, для отправления байги и для всякого увеселения употреблено было до 25 верблюдов, 70 лошадей и 100 баранов"[330]. А. Янушкевич сообщает: "Кунанбай... оценивает последний обряд после смерти брата в 200 коней. Он зарезал 63 коня и 200 баранов, а что стоили призы для байги, сколько вышло сахара, чая, риса - того и сосчитать точно не может"[331]. "Мы отправились к месту убоя скота и увидели там горы мяса, сложенного около котлов, - делится своими впечатлениями В.В. Радлов. - Всего должны были забить 30 лошадей и 150 овец"[332].

Напомним, что заклание посвященного покойнику коня приходилось на годовой "ас". Вначале убивали весь отобранный для угощения скот, при этом мясо следовало разделывать, на разрубая костей. (Все кости животных, заколотых для годовой поминальной тризны, складывали в одну кучу и закапывали в одном месте. Этот обычай отражает архаическое поверье, согласно которому животное воскреснет, если кости его будут сохранены[333]). Напоследок убивали посвященного коня (коней). Перед его закланием женщины громко причитали и плакали, мужчины с трудом вырывали коня из их рук. Его мясо подавали наиболее уважаемым людям из рода умершего[334]. А. Диваев отметил, что женщины обращались к посвященному коню с "песней-плачем", говоря: "От нас привет передай хозяину. Ты самое счастливое животное. До дня всеобщего Воскресения ты сам будешь ему конем"[335].

Наиболее впечатляющая часть годовых поминок - скачки. Пока кони скакали, устраивались состязания борцов, стрелков из ружей (в старину - из луков) в цель, групповое состязание в беге. Все это прекращалось, как только показывался первый скакун. Примечательно наблюдение И.В. Аничкова: "Несмотря на скачки, которые волнуют многих, киргизы [казахи. - авт.] смотрят на такие празднества, как на известное священное действие, а вовсе не как на спорт"[336]. Ритуальный характер состязаний, в особенности, байги, подчеркивается и соблюдавшимся в старину обычаем

выделять в качестве приза вещи, принадлежавшие умершему. И.Г. Георги пишет: "На последних поминках определяют вдовы удальцам в верховой езде в награждение некоторых лошадей, платье и оружие покойных своих мужей"[337]. По окончании скачек вручались призы, а затем кто-либо из уважаемых старцев ломал древко траурного флага "кара"; другой почтенный человек разбирал траурное убранство юрты. Им обоим вручали подарки, обычно коня и халат. Траур для вдовы прекращался, и она могла теперь выйти замуж за кого-либо из братьев или родни мужа.

Поминовение умерших продолжалось и по завершении годовых поминок. По сведениям конца XVIII в., "всякой улус правит сверьх того ежегодно общие поминки на кладбищах; при сем случае по языческому обряду убивают там лошадей, предлагают мясо их покойникам, а напоследок между разговорами убирают оное и сами. Ежели кто приближится к могиле своего приятеля, то начинает с ним говорить и кладет на гроб клочок вырезанных из гривы верховой его лошади волос"[338]. С упрочением ислама среди казахов днями поминовения умерших в семейно-родственном кругу стали ежегодный Праздник Жертвоприношения (Курбан айт), а также последние дни поста в месяце рамазан и ежегодный Праздник окончания поста (Ораза айт).

Архаические верования, придававшие своеобразие исламу у казахов, сохранялись и в сфере хозяйственной деятельности. Немало поверий и обрядов было связано со скотоводством - исконним основным занятием казахов. К концу XIX - началу XX в. в казахском быту продолжала жить лишь незначительная часть древних религиозных

традиций, относящихся к скотоводству. К этому времени ислам успел уничтожить наиболее существенные и явно несовместимые с его вероучением черты скотоводческого культа. В частности, в народе уже стерлась память о былом весеннем празднике первого кумыса, который, несомненно, широко справлялся казахами еще в средневековье. Сегодня мы можем представить себе картину этого празднества, лишь основываясь на сообщении Рубрука о монголах[339], на описаниях похожего торжества у хакасов и якутов[340]. Некоторые традиционные увеселения (например, конная погоня юноши за девушкой), устраивавшиеся казахами в XIX в. в связи с Курбан-байрамом, видимо, прежде были приурочены к празднику первого кумыса.

Еще в XVII в. кумыс сохранял свою роль ритуального напитка. При дворе узбекских ханов соблюдалась церемония распития кумыса, тщательно учитывающая иерархическое положение разных племен[341]; это означает, что в тот же период близкий ритуал мог жить и в среде казахской знати. В средневековье степняки как будто понимали, что наслаждение кумысом - напитком, содержащим алкоголь, - противоречит нормам ислама. Так, источник рассказывает о встрече повелителя большой группы казахов Касим-хана с могульским правителем Султан Са'ид-ханом (1512 г.). Гостеприимный Касим-хан предложил Султан Са'ид-хану "чашу превосходного крепкого кумыса... Хан, который незадолго перед тем отказался от употребления всяких крепких напитков, ответил: «Я [как мусульманин] уже отказался от употребления напитка, [которым Вы] оказываете мне честь...»..." Однако, чтобы не огорчать Касим-хана, он все же выпил "чашу хмельного. Ка-

сим-хан остался этим очень доволен"[342]. Казалось бы, убеждение в недопустимости распития кумыса должно было набрать силу с дальнейшим укоренением мусульманства, но этого не случилось. В литературе, описывающей быт казахов в XIX-XX вв., нет сообщений о диспутах по поводу дозволенности кумыса. Народ пил кумыс, видимо, не подозревая, что пренебрегает мусульманским запретом.

Пережитком доисламского скотоводческого культа можно считать и почтительное отношение к молоку. "Как и многие другие кочевые народы, казахи считали, что молоко нельзя проливать на землю; если кто-либо делал это нечаянно, он должен был смочить пальцы в пролитом молоке и поклониться божествам, чтобы они не гневались... Казахи верили в силу святости молока, поэтому у них сложились своеобразные проклятия, связанные с этим продуктом, - чтобы проклинаемого за его грехи "ударило молоко" (ақ урсын) или "пусть он встретится со святостью молока" (ақтын киесине ушырарсын)"[343]. Однако обычай позволял лить молоко у порога, когда казахи слышали первый весенний гром. Этим действием подчеркивалось желание иметь много молока, "следовательно, и увеличения стад"[344].

Подобно другим народам Средней Азии, казахи верили, что особые святые выступают покровителями (пир) разных видов домашних животных. Патроном лошадей считался Камбар-ата, овец - Шопан-ата, верблюдов - Ойсыл-кара, крупного рогатого скота - Зенги-баба, коз - Сексек-ата[345]. Этих святых призывали на помощь при несчастьях или в ответственные периоды скотоводческого цикла. Так, когда хозяйка снимала вой-

лочный фартук (күйек) с барана-производителя перед случкой животных, она обращалась к духам предков и святому Шопан-ата с просьбой о благополучном окоте.

Из домашних животных казахи проявляли почтительное отношение к лошадям, овцам, верблюдам. Их запрещалось бить. На верблюжат и дававших много молока коров навешивались амулеты, охранявшие от сглаза[346]. Наибольшим уважением был окружен верблюд. В народных легендах святого везут к месту погребения на верблюде. В особо важных случаях в жертву приносили белого верблюда[347]. Корова, напротив, почтение не вызывала. Встретив ее ночью, казах должен был ударить животное плетью, "ибо это есть седалище злых духов. Козы также не уважаются"[348].

В скотоводческой обрядности использовалась очистительная сила огня. Уходя с зимовки на новое пастбище, казахи прогоняли скот между двумя кострами и проезжали между огнями сами, чтобы все беды остались позади. Очищение огнем называлось (как и у узбеков и киргизов) "алас", "аластау". Прибыв на зимнюю или летнюю стоянку, казахи приносили жертву духам предков и, читая молитву из Корана, просили у аруахов счастья и богатства[349]. Жертвоприношение животными - давняя традиция скотоводов - занимало важное место в религиозной обрядности казахов.

Земледелие не было для казахов основным источником существования, однако в некоторых областях казахи занимались им издавна. Весь цикл аграрных работ сопровождался религиозными обрядами, в которых проявлялись разнообразные воззрения, связанные с этой сферой деятельности. У казахов земледельческая обрядность была не

столь развитой, как у других, искони оседлых среднеазиатских народов. При этом казахские обрядовые традиции сохраняли ряд архаических черт, уже исчезнувших к началу XX в. в основных земледельческих районах Средней Азии, где экономические, социальные и, следовательно, идеологические процессы протекали наиболее интенсивно.

Как и многие народы Средней и Передней Азии, казахи отмечали весенний праздник Нового года - Науруз (казах. Наурыз). Это был не только земледельческий праздник. Пробуждение природы вызывало надежды на плодородие в самом широком смысле слова. Казахи называли Наурыз также Днем народа (Ұлыс күн, Ұлыстың ұлы күн). Праздник сопровождался массовыми развлечениями, играми, песнями, общественным угощением. В ряде областей самым существенным элементом праздника было приготовление обрядового кушанья "наурыз кёже", которое варили в больших котлах. После еды читалась короткая молитва, завершавшаяся фразой: "Пусть достигнет [это угощение] Деда-Земледельца и духов предков (Диқан-бабага, аруақтарга тие берсін)"[350].

Образ Деда-Земледельца - святого, покровительствующего земледелию, - известен и другим народам Средней Азии. В его основе, видимо, лежит божество земледелия, некогда широко почитавшееся оседлым населением края; с приходом ислама это божество утратило многие прежние функции и превратилось в мусульманского святого, который получил имя Деда-Земледельца. Приступая к пахоте и севу, казахи призывали на помощь Дикан-баба, посвящали ему угощение. Вероятно, в прошлом Дикан-баба был связан и с

обрядами, завершавшими работы по очистке или прорытию оросительных каналов, но этнографические материалы эту связь не показывают. При пуске воды в канал казахи резали животное в жертву Богу. Интересно, что в данном случае наиболее предпочтительным животным был бык. Его закалывали так, чтобы кровь стекала прямо в воду. Мясо варили тут же, у начала головного арыка. Жертва приносилась и в случаях прорыва плотины в голове канала[351].

В ряде мест (например, на берегах средней Сырдарьи) было известно водоподъемное колесо (шығыр). В бассейне реки Тургая, а также кое-где в бассейне Сырдарьи покровителем (пир) этого сооружения считался некий святой Али-Чинар, которому следовало приносить жертвы, чтобы обеспечить обильный урожай. В Кзыл-Ординской области среди земель, орошенных с помощью чигиря, казахи выделяли небольшой "божий участок" (құдайы атыз), урожай которого рассматривался как жертва Богу. С этого участка начинали полив и посев, а зерно предназначалось в милостыню беднякам или одиноким старикам, причем обычно им предлагали сжать посев своими руками. В случаях, когда на урожай с "божьего участка" претендовал мулла или ходжа, земледельцы из уважения к духовному лицу жали созревшую пшеницу сами.

По всему Казахстану было принято устраивать моление, когда случались засуха или наводнение. Моление сопровождалось жертвоприношением и общественной трапезой. Оно проводилось обычно вне поселения - на берегу реки, канала или озера. Жертвенное животное резали у воды, так как кровь должна была стекать в воду. Этот обряд

назывался "тасаддык" (арабск. тасаддук - 'жертва', 'жертвоприношение'). Посевы охранялись от сглаза. На каждом участке торчал шест с надетым на него черепом животного: считалось, что череп привлечет к себе и лишит силы взгляд человека, способного сглазить. В Кустанайской и Карагандинской областях с целью уберечь посевы от болезней и бед устраивался праздник "Кёк жагыс" в честь Дикан-баба. К богу и Деду-Земледельцу обращались с просьбами о дожде[352].

Архаическими обрядами сопровождался период молотьбы. Если не было ветра для провеивания обмолоченного зерна, призывали "хозяина ветра" Мирхайдара. У казахов, живших по берегам нижней Сырдарьи, был свой покровитель (пир) ветра - Жалангаш-ата. Ритуальное обращение к нему было опубликовано А. Диваевым под названием "Призыв ветра"[353]. Основная обрядность периода молотьбы была связана с Дикан-баба. Во многих районах место молотьбы урожая - ток или гумно (казах. қырман) - уважительно называли Дикан-баба в связи с поверьем, что это будет способствовать успеху в работе на току и умножению зерна. Ради Дикан-баба на току требовалось соблюдать чистоту и порядок, придерживаться традиционных предписаний. В южных областях Казахстана все, включая подростков, должны были приходить на работу по молотьбе после ритуального омовения. Молодые женщины на ток не допускались.

В Таджикистане и Узбекистане в ходе исламизации в аграрную обрядность был внесен образ мусульманского пророка Хызра (казах. Қыдыр), который занял место, исторически принадлежавшее Деду-Земледельцу. Хызр не вытеснил Деда-

Земледельца из всей земледельческой обрядности, но в одном из заключительных ритуалов он стал главным персонажем, от которого ожидал помощи землепашец. В XIX - начале XX вв. таджики и узбеки считали, что Хызр посещает ток (хотя сама логика народных воззрений должна была предполагать в этой роли Деда-Земледельца). Это представление было известно и казахам, живущим в бассейне средней Сырдарьи. В Кзыл-Ординской области, например, было принято оставлять на ночь в ритуальных целях на току кучу очищенного зерна. Даже если было время распределить и увезти домой зерно, его оставляли на ночь. Два молодых человека, пребывая в полном молчании, стерегли зерно от воров и животных. Поверье объясняло смысл этого обычая: Кыдыр ходит ночью вокруг кучи зерна, и она увеличивается. Ком земли (кесек), который клали после обмолота у зерна с западной стороны кучи (т.е. в направлении Мекки), должен был, по поверьям, привлечь Кыдыра. Звук голосов мог спугнуть святого. Рано утром, обязательно до восхода солнца ("чтобы солнце этого не видело") хозяева приходили и начинали насыпать зерно в мешки. И эта работа делалась молча, чтобы Кыдыр не покинул ток[354].

Однако в некоторых других областях Казахстана Дед-Земледелец не был полностью замещен Хызром в завершающих обрядах земледельческого цикла. Здесь одни и те же воззрения были связаны и с Дикан-баба, и с Кыдыром. Считалось, например, что на ток могут приходить или Дикан-баба, или Кыдыр, способствуя своим появлением успеху работы. Если под кучу зерна вползала змея, этому радовались, ибо в образе змеи или другого животного могли явиться Дикан-баба или Кыдыр.

Казахи считали, что Дикан-баба или Кыдыр, придя, погружают палец в зерно, сообщая таким образом урожаю благодать. Когда чистое зерно бывало собрано в кучу, хозяин лопатой проводил сплошную черту примерно посредине кучи - "опоясывал" ее. Это был знак для Кыдыра или Дикан-баба, чтобы они, явясь на ток, ходили вокруг зерна, наделяя его своей благодатью.

На юге Казахстана было принято окроплять ток кровью жертвенного животного (қырманды қандау), которое убивалось прямо возле кучи зерна во имя Бога и Дикан-баба (Құдай жолы деп, Диқан-бабага арнап сояды). По поверьям, кровь жертвы, впитываясь в землю, передавала гумну свою благодать. Некоторые хозяева окропляли кровью воткнутые в зерно лопату, вилы и метлу. Мясо закланного животного варили тут же, поблизости от тока, созывая на угощение (қырман тойы) односельчан[355]. Таким образом, казахские верования подтверждают, что Хызр в аграрной обрядности - сравнительно поздняя фигура, утвердившаяся с исламом на месте Деда-Земледельца, который был первоначально главным покровителем крестьянина. Весь собранный этнографами материал свидетельствует об общих чертах в земледельческой обрядности населения Средней Азии и Казахстана. Некоторые земледельческие традиции казахи могли воспринять от древнего местного оседлого населения, потомки которого влились в состав казахского народа.

Изложенные сведения показывают, что ислам у казахов приобрел немало своеобразных черт за счет сохранения пережитков доисламских религиозных традиций, проявлявшихся во всех сферах

народной жизни. В течение XIX и особенно в начале XX в. влияние ислама в казахском обществе заметно возросло.

Для более полной характеристики религиозной жизни казахов следует сказать и о попытках склонить их к христианству. Эти попытки предпринимались уже в XVIII в. В православие обращали рабов, бежавших от своих хозяев за укрепленную линию к русским. "Требования возврата бежавших с исключительным упорством повторялись казахской знатью в течение всего XVIII в."[356] Так, Нурали-хан в 1756 г. писал губернатору Неплюеву: "При бытности же тех моих людей в яицком городе, казаки, загнав и заперев моих беглецов в черную избу, гладом [их] морили, обращая в свою веру, и только тех и таковых возвращали, которые и после того все-таки не пожелали креститься"[357].

Несмотря на общий политический курс правительства, направленный на поддержку ислама в казахских степях, православная церковь пыталась развернуть миссионерскую работу среди казахов уже в середине прошлого века. Некоторые казахи, соприкоснувшиеся с русской культурой, переходили в христианство. В 1853 г. журнал "Москвитянин" поместил заметку об окрестившемся казахе, проявившем необычайное усердие в паломничестве к христианским святыням. Этот человек трижды увозился в аул и жестоко наказывался родней за отступление от ислама, тем не менее его желание стать христианином осталось неизменным. Он окрестился приблизительно в 1845 г.[358]. Но в целом успехи миссионерской работы были ничтожными. Ч.Ч. Валиханов писал в 1863-1864 гг.: "Мы не имеем никаких данных о числе

киргиз [казахов. - авт.], принявших православие со времени основания внешних округов, но, надо думать, что число это было незначительным"[359].

Некоторые цифры подкрепляют такое мнение. Среди зауральских казахов (бывшее Оренбургское ведомство) оказалось всего 137 человек обращенных в православие в течение десяти лет (1853-1862 гг.). Интересно пояснение к этим цифрам. Перешедшие в христианство - "частью преступники, искавшие спасения в отступничестве, и вообще народ порочный, по каким-либо причинам отринутый своими соотечественниками. По убеждению крестился разве десятый человек"[360]. Как сообщал один священник-миссионер, с 1869 по 1873 гг. он окрестил в Семиречье 145 человек обоего пола - в основном калмыков, манчжуров, китайцев; казахов среди новообращенных всего 9 человек. "А вообще в Капальском округе с 1868 г. [по 1873 г.] до тысячи человек язычников просвещены светом веры Христовой"[361]; казахи, видимо, составляли лишь малую часть этого числа.

Миссионер Е. Елисеев подробно рассказал о своей работе среди казахов. "В 1881 году ... в соседней с Китаем Семипалатинской области указом Святейшего Синода была открыта противомусульманская Киргизская духовная миссия... Местопребыванием первого киргизского [казахского. - авт.] миссионера были сначала гг. Усть-Каменогорск и Семипалатинск, а затем, с 1884 г. - поселок Буконский. В настоящее время станом для буконского миссионера служит село Преображенское"[362]. На личном опыте Е. Елисеев убедился, что казахи "зачастую проявляют такую же слепую преданность исламу, как и фанатики-татары, и поэтому оглашение киргизских [казахских. - авт.]

степей истинами веры Христовой нередко требует от миссионера-проповедника неимоверных усилий"[363]. Казахи протестовали против крещения. Юноша Илюбай, например, был избит за то, что хотел креститься. Узнав, что кто-то из сородичей проявляет интерес к христианству, казахи связывали его, чтобы предотвратить его встречу со священником. Казах Омар горько плакал, когда услышал, что его сестра перешла в православие. В Зайсане фанатик-татарин убил новокрещенного казаха, нареченного Иваном[364]. Е. Елисеев, по его подсчетам, с 1893 по 1899 гг. окрестил 135 человек[365]. Он правильно объяснял трудности распространения христианства среди казахов: "Инородец с принятием христианства мало того что разрывает связь со своими единомышленниками и лишается прав и преимуществ, которыми он пользовался, будучи язычником, - [он] подвергается еще преследованиям и разным притеснениям от своих язычествующих сородичей... С другой стороны, новообращенному трудно примкнуть и к русскому крестьянскому обществу"[366]. Этого объяснения, однако, недостаточно. Противостояние ислама христианству может быть понято лишь при общем взгляде на положение ислама в стране.

Напомним, что, начиная с Екатерины II, царским правительством был отвергнут курс на христианизацию мусульман. В этом вопросе ведомственные интересы православной церкви не совпадали с позицией правительства, которое всегда рассматривало проблему ислама шире, с учетом общеполитических задач государства. (Показательно, что такое же расхождение между правительством и православной церковью имело место и в вопросе о крещении калмыков: стремясь

избежать конфликтов, царская администрация не посягала на ламаистскую церковь и до середины XIX в. сдерживала миссионерскую деятельность православного духовенства[367]). Неудивительно, что ислам в Российской империи сумел в течение XIX в. упрочить свое положение. В стране, где государственной религией было православие, ислам продолжал распространяться, отнимая у христианской церкви большие группы населения.

Этот процесс хорошо виден на примере Поволжья. Здесь уже в первой половине XIX в. происходил массовый отход от православия нерусского населения, сравнительно недавно обращенного в христианство[368]. Отход от христианства нередко (а для татар как правило) означал обращение в ислам[369]. Православное духовенство, пытаясь сохранить за собой паству, не останавливалось перед жесткими мерами, когда добивалось содействия властей[370]. Однако процесс обращения в ислам нерусского населения продолжался. Например, в Уфимской епархии в 1880-х годах наблюдались многочисленные случаи перехода "инородцев" в ислам[371]. Распространение ислама происходило и на Кавказе. Среди ингушей, бывших в первой половине XIX в. на две трети христианами[372], после движения Шамиля восторжествовал ислам. Православная церковь не сумела поддержать и насильственно обращенных в ислам грузин-ингилойцев, группа которых пожелала вернуться в христианство после присоединения Кавказа; эта часть грузин так и осталась мусульманами[373]. Об успехах ислама в Сибири "под русским владычеством" упоминал в одной из своих рецензий В.В. Бартольд[374]. Здесь имеется в виду

массовая исламизация тюрков-барабинцев Западной Сибири, начавшаяся с середины XVIII в.[375].

Сведения, характеризующие прочные позиции ислама в царской России, в значительной степени объясняют неудачи православных миссионеров в Казахстане. Более того, усиление ислама делает понятными и отдельные случаи перехода в ислам русских, живших в казахской среде. Скупые сообщения о таких случаях можно разыскать в литературе и архивных данных[376]. Попытки миссионеров привить казахам христианство - тема, требующая специального исследования. Однако при самом широком привлечении новых данных останется несомненным, что деятельность миссионеров не оказала заметного влияния на жизнь казахов.

Итак, в XIX в. шел быстрый, заметный для современников процесс укрепления позиций ислама среди казахов, причем не только в сфере верований и обрядности, но также и обычного права. При этом казахи продолжали сохранять многие прежние традиции, в частности, связанные с семейной жизнью. С одной стороны, разрешение шариата жениться на девочках по достижении ими 9 лет (возраст совершеннолетия) нашло поддержку в казахской степи, и браки с малолетними не были редкостью. Дореволюционные авторы указывали, что у казахов женитьба на десятилетних девочках была вполне обычным явлением, так как в этом возрасте уже случались регулы (это считалось признаком совершеннолетия)[377]. "В 1897 г. в Казахстане в брак вступили, не достигнув 10-летнего возраста, 355 девочек и 152 мальчика"[378].

Более основательные сведения о реальном брачном возрасте можно извлечь из данных меди-

цинских обследований 1920-х годов, отразивших традиции казахов, сложившиеся задолго до революции. По сведениям, полученным в Актюбинской и Уральской губерниях, "из 599 замужних женщин 250 вышли замуж еще до появления регул, причем у этих 250 регулы появились: на 1-м году замужества - 147; на 2-м - 51; на 3-м - 21; на 4-м - 12; на 5-м - 12; на 6-м - 4; на 7-м - 2; на 10-м - 1"; "почти у половины замужних женщин (41,7%) регулы появляются после замужества, т.е. около половины выходят замуж до наступления половой зрелости". Отмечены случаи выхода замуж в 8-12 лет[379]. По другим данным, "из 585 [обследованных] женщин вышло замуж 92 таких девицы, которые еще ни разу регул не имели"[380]. С другой стороны, позволение шариата жениться на двоюродных сестрах не поколебало древний казахский обычай, запрещающий брак родственникам до 7-го колена включительно. Этот запрет сохранили также киргизы, башкиры, каракалпаки, ногайцы.

Как и киргизки, казашки не закрывали лицо покрывалом, чем отличались от оседлых жителей Средней Азии - узбеков и таджиков. Этот обычай степняков подвергался обсуждению на страницах периодических изданий. Так, в газете "Тарджуман" в ответ на читательский запрос имам из Уфы разъяснял: "Ни религия, ни шариат не пострадают от того, будет женщина носить чадру или нет. В Сибири и киргизских [казахских. - авт.] степях несколько миллионов мусульман. Женщины среди них не носят чадры и имеют свободное общение с мужчинами. Никому, однако, не приходило в голову считать их не-мусульманками"[381].

К особенностям казахского быта, восходящим к домусульманским традициям, относится и неприязненное отношение казахов (как и киргизов, туркмен, каракалпаков, ногайцев) к мужеложству. Если во многих странах ислама взгляд на однополую любовь, порицаемую шариатом, был вполне терпимым, а в среднеазиатской оседлой ("сартовской") среде даже благосклонным, и мальчики-танцоры ("бача") возбуждали у своих поклонников любовные страсти[382], то в жизни казахов отклонения от биологической нормы просто не имели места. В одном из списков обычного права казахов, составленных для нужд русской администрации в 1824 г., указано: "Скотоложству и мужеложству примеров [в] киргизской степи не было, а потому и положения [т.е. юридического комментария. - авт.] на сие нет"[383].

Кочевая жизнь не могла предоставить условия для того разделения полов, которое было свойственно образу жизни оседлого населения Средней Азии, и женщина у казахов пользовалась значительной свободой. Большой свободой отличалось и поведение молодежи; в коллективных развлечениях обычно участвовали и юноши, и девушки.

Накануне крушения Российской империи среднеазиатский краевед Н.С. Лыкошин отмечал, сравнивая быт казахов и "сартов" Туркестана, что казахи еще мало утвердились в вере ислама и перенимают "от оседлых туземцев главным образом внешние формы благочестия"[384]. К этой оценке знатока этнографии края можно отнестись с доверием, как и к мнению В.В. Радлова: казахов "не коснулось пагубное дыхание [религиозного] фанатизма"[385].

В советский период в связи с поистине огромными преобразованиями, изменившими жизнь народа, ислам заметно утратил свои позиции в казахском обществе. Однако судьба ислама в Казахстане после 1917 года - особая тема, освещение которой не входило в задачи авторов этого очерка.

---

[1] Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. Т.V, М., 1968. С.68.

[2] Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т.I, М.-Л., 1939. С.184.

[3] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Сочинения. Т.2. Ч.I, М., 1963. С.125.

[4] История Казахской ССР (с древнейших времен до наших дней). В пяти томах. Т.2. Алма-Ата, 1979. С.47-48.

[5] Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья // Сочинения. Т.2. Ч.1. С.55.

[6] Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. С.264.

[7] Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья. С.76.

[8] Там же. С.85.

[9] Там же. С.90.

[10] Фазлаллах Рузбихан Исфахани. Михманаме-йи Бухара (Записки Бухарского гостя). Перевод, предисловие и примечания Р.П. Джалиловой. М., 1976. С.106.

[11] Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья. С.77.

[12] К-в А. Таинственная тамга // Тургайская газета. 1903, №15-16.

[13] Прошлое Казакстана в источниках и материалах. Сборник I. (V в. до н.э. - XVIII в.н.э.). Алма-Ата, М., 1935. С.103.

[14] Там же. С.108.

[15] Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья. С.96.

[16] Валиханов Ч.Ч. Записка о судебной реформе // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 1, Алма-Ата, 1961. С.518.

[17] Schwarz F.v. Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker. Freiburg im Breisgau, 1900. S.58.

[18] [Гейнс А.К.] Собрание литературных трудов А.К.Гейнса. Т.I. СПб., 1897. С.340.

[19] Мейер Л. Материалы для географии и статистики: Киргизская степь Оренбургского ведомства. СПб., 1865. С.230.

[20] Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Ч.I. СПб., 1773. С.574-575.

[21] Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Т.II, СПб., 1776. С.140; [Рычков Н.] Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргис-кайсацкой степе, 1771 году. СПб., 1772.

[22] Георги И.Г. Описание... С.40.

[23] Материалы по казахскому обычному праву. Сборник. I. Алма-Ата, 1948. С.88-89.

[24] Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т.I. Юридический быт. Ташкент, 1889. С.252.

[25] Востров В.В. К вопросу о пережитках древних верований у казахов // Известия Академии наук Казахской ССР. Серия истории, археологии и этнографии. Вып.2 (10). 1959. С.54-55.

[26] Материалы по истории Казахской ССР (1785-1828 гг.). Т.IV. М.-Л., 1940. С.124-125.

[27] Там же. С.83.

[28] Смирнова Н.С. Очерки казахской литературы XVIII века (Устное творчество казахов Среднего и Старшего жузов). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Алма-Ата, 1951. С.29.

[29] Там же. С.33.

[30] Материалы по истории Казахской ССР. Т.IV. С.108.

[31] Там же. С.129.

[32] Там же. С.123.

[33] Крафт И. "Вдохновенный" киргиз Марал Курманов // Тургайские областные ведомости, 1899, №16-17.

[34] Казанцев И. Описание киргиз-кайсак. СПб., 1867. С.36-37.

[35] Климович Л. Ислам в царской России. М., 1936. С.21-22.

[36] Валиханов Ч.Ч. Записка о судебной реформе. С.518.

[37] Материалы по истории Казахской ССР. Т.IV. С.484-485.

[38] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 год // Записки Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Вып. IV. Оренбург, 1881. С.103.

[39] Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989. С.303.

[40] Эта книга под названием «Сей сказ повествует о житье-бытье казахов» (Ушбу кисса казакнын ахуаллярын баян идэр) опубликована в Казани в 1879 г.

[41] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.110-111.

[42] Мейер Л. Материалы... С.254; Радлов В.В. Из Сибири. С.319.

[43] Радлов В.В. Из Сибири. С.314.

[44] Сильвергельм. 1. Военно-статистическое обозрение Киргизской степи Западной Сибири. ("Военно-статистическое обозрение Российской империи". Т.XVII. Ч.3). СПб., 1852. С.54.

[45] Материалы по истории Казахской ССР (1785-1828 гг.). Т.4. С.273.

[46] Терещенко Л. Следы Дешт-Кипчака и Внутренняя Киргиз-Кайсацкая Орда // Москвитянин, 1853. Кн.2, №22, отдел VII, "Внутренние известия". С.59.

[47] Материалы по истории... Т.4. С.362.

[48] Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы... С.22-23.

[49] Андреев И.Г. описание Средней Орды Киргис-Кайсаков, с касающимися до сего народа и прилежащих к Российской границе по части Колыванской и Тобольской губерний крепостей дополнениями // Новые ежемесячные сочинения. Ч.CXV, месяц генварь 1796 г. С.62-63.

[50] Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсакских орд и степей. Ч.III. СПб., 1832. С.67.

[51] Ягмин А. Киргиз-кайсацкие степи и их жители. СПб, 1845. С.43.

[52] См., например: Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960. С.66-68; Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С.95; Демидов С. Туркменские овляды. Ашхабад, 1976. С.54 и др.; Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы... С.5.

[53] Левшин А. Описание... С.55.

[54] Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966. С.191.

[55] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.103.

[56] Терещенко Л. Следы Дешт-Кипчака... С.66.

[57] Валиханов Ч.Ч. Записка о судебной реформе. С. 518-519.

[58] Ибрагимов Ш. О муллах в киргизской степи // Материалы для статистики туркестанского края. Вып.III. СПб., 1874. С.353.

[59] Загряжский Г.С. Быт кочевого населения долины Чу и Сыр-Дарьи // Туркестанские ведомости, 1874 г., №18.

[60] Государственный архив Казахстана, ф.78, оп.I, кн.I, д.35, связка №5.

[61] Хохлов Г. Тургайская область. СПб., 1906. С.41. См.также: Радлов В.В. Из Сибири. С.303.

[62] См., например: Мейер Л. Материалы... С.254; Н., А. Муллы в К-ском уезде // Особое прибавление к Акмолинским областным ведомостям. 1889, №19; Копеев Ю. Обучение грамоте в степи // Особое при-

бавление к Акмолинским областным ведомостям. 1889, №38.

[63] Муканов С. Школа жизни. Книга первая. Детство. Алма-Ата, 1965. С.58-59.

[64] Халиди К. Очерки истории пяти восточных народов (Таварих-и хамсай-йи шарки). Казань, 1910 (на татарском языке). С.165-170.

[65] Мейер Л. Материалы... С.231.

[66] Муканов С. Школа жизни. Книга первая. С.168.

[67] Васильев А.В. Материалы к характеристике взаимных отношений татар и киргизов с предварительным кратким очерком этих отношений. Оренбург, 1898. С.16-17.

[68] Муканов С. Школа жизни. Книга первая. С.129.

[69] Радлов В.В. Из Сибири. С.303-304.

[70] Там же. С.323.

[71] Миллер В. Материалы для истории былинных сюжетов // Этнографическое обозрение. 1890. №2. С.122-123.

[72] Янушкевич А. Дневники и письма. С.33, 114, 215.

[73] Радлов В.В. Из Сибири. С.302-303.

[74] Шалекенов У.Х. Казахи низовьев Амударьи. Ташкент, 1966. С.259-260, 264-265.

[75] Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов. Алма-Ата, 1992. С.27-28.

[76] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.115.

[77] Загряжский Г.С. Быт кочевого населения... // Туркестанские ведомости, 1874. №29.

[78] Кушенев. Неудавшаяся попытка открыть школу // Киргизская степная газета. 1896, №26.

[79] Загряжский Г.С. Быт кочевого населения... // Туркестанские ведомости, 1874, №28.

[80] Шалекенов У.Х. Казахи низовьев Амударьи. С.259.

[81] Муканов С. Школа жизни. Книга первая. С.57.

[82] Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы... С.35.

[83] См., например: Снесарев Г.П. “Дети святых” // Наука и религия, 1972, №2. С.25-29.

[84] Шалекенов У.Х. Казахи низовьев Амударьи. С.260.

[85] Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. С.64-65.

[86] Халиди К. Очерки истории... С.213-214.

[87] Государственный Архив Казахстана. Фонд 78, оп.2. д.566. Лл.4-4об., 2об.-3. (Перевод с татарского Дж.Х.Кармышевой).

[88] Солнцев А. Из религиозно-нравственной жизни киргизов внутренней Букеевской орды // Астраханские епархиальные ведомости, 1890, №8, 11; Потанин Г.Н. В юрте последнего киргизского царевича // Русское богатство, 1896, №8.

[89] Потанин Г.Н. В юрте... С.81.

[90] Сабитов Н. Мектебы и медресе у казахов. Алма-Ата, 1950. С.16.

[91] Россия. Т.XIX. Туркестанский край. СПб., 1913. С.336-337.

[92] Лыкошин Н.С. К статистике паломничества в Мекку // Туркестанские ведомости, 1902, №13.

[93] Паломничество мусульман // Туркестанские ведомости, 1913, №28.

[94] [Без автора]. Раздел "Областная хроника" // Тургайская газета, 1901, №48.

[95] Хохлов Г. Тургайская область. С.90.

[96] Хохлов Г. Там же. С.43.

[97] Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы... С.23.

[98] Сабитов Н. Мектебы и медресе у казахов. С.28-30. См.также: Шалекенов У.Х. Казахи низовьев Амударьи. С. 268-269.

[99] Карутц Р. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. СПб., б.г. С.127.

[100] [Рычков Н.] Дневные записки... С.81.

[101] Там же. С.37; см.также: Георги И.Г. Описание.., Ч.II. С.140.

[102] Малов С.Е. Шаманский камень "яда" у тюрков Западного Китая // Советская этнография, 1947, №1; см.также: Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. С.481.

[103] Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С.54-56.

[104] Древнетюркский словарь. Л., 1969. С.544.

[105] См.: Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991. С.43-44, 125.

[106] Потапов Л.П. Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973; Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С.275-279; Бутанаев В.Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984; Янборисов В.Р. Умай в верованиях народов Сибири, Средней Азии и Казахстана // Древний и средневековый Восток. М., 1987; Басилов В.Н. Умай // Мифы народов мира. Т.II. М., 1982. С.547.

[107] Валиханов Ч.Ч. Тенкри (бог) // Собрание сочинений в пяти томах. Т.I. Алма-Ата, 1961. С.480.

[108] Там же. С.119.

[109] Дыренкова Н.П. Материалы по шаманству у телеутов // Сборник МАЭ. Т.X. М.-Л., 1949. С.137-138; Неклюдов С.Ю. Эрлик // Мифы народов мира. Т.II. М., 1982. С.667-668.

[110] Кастанье И. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа, 1912, №6. С.4.

[111] Радлов В.В. Из Сибири. С.306.

[112] А.К. Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып.VII. Тифлис, 1873. С.5.

[113] Подробнее см.: Каскабасов С.А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972. С.166-172.

[114] А.К. Предания адаевцев... С.16.
[115] Басилов В.Н. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
[116] А.К. Предания адаевцев... С.16.
[117] Диваев А. Этнографические материалы. Вып.V. Ташкент, 1896. С.5-8.
[118] А.К. Предания адаевцев... С.5-6. В несколько ином варианте эта легенда приведена в кн.: Нурмухаммедов Н.-Б. Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясеви. Алматы, 1980. С.17. См.также: Массон М.Е. Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясеви. Ташкент, 1930.
[119] А.К. Предания адаевцев... С.12-13.
[120] Лыкошин Н.С. Суеверия киргиз, связанные с Туркестанской мечетью Хазрет Султана // Туркестанские ведомости, 1902, №17.
[121] Янушкевич А. Дневники и письма... С.179.
[122] Диваев А. Киргизские причитания о покойнике // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т.XIV. Вып.V. Казань, 1898. С.559.
[123] Ситняковский Н. Киргизская святыня (Пещера Чакпак-ата) // Туркестанские ведомости, 1902, №8.
[124] [Без автора] Конур-аулие // Витебские губернские ведомости, 1892, №63.
[125] [Без автора] Жизнь в степи. Чимкент // Туркестанские ведомости, 1898, №19.

[126] См., например: Васифи. Бадаи̊ ал-вакаи̊ // Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков. Алма-Ата, 1969. С.180-181.
[127] Подробнее см.: Мустафина Р.М. Представления... С.102-103.
[128] Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.60.
[129] Мустафина Р.М. Представления... С.92-94.
[130] Шулембаев К.Ш. Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975. С.13.
[131] А.К. Предания адаевцев... С.5.
[132] Янушкевич А. Дневники и письма... С.24.
[133] Мейер Л. Материалы... С.256.
[134] Материалы по казахскому обычному праву. Сборник. I. С.143.
[135] Вамбери А. Очерки Средней Азии. М., 1868. С.57.
[136] Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. М.-Л., 1958. С.57.
[137] Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и "Книга Коркута" // Книга моего деда Коркута. М.-Л., 1962. С.167.
[138] Там же. С.163.
[139] Там же. С.170-171.
[140] Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С.55-68.
[141] Подробнее см.: Жирмунский В.М. Огузский героический эпос... С.161-167.
[142] Sirdar Ikbal Ali Shah. Afghanistan of the Afghans. London, [1928], Pp.97-98.

[143] Диваев А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун // Известия Обществ археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т.XV. Вып.3. Казань, 1899. С.317, 333.

[144] Кастанье И. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа, 1912, №3. С.79.

[145] См., например: Степной А. Из поездки в степь // Тургайская газета, 1897, №63; Степная киргизская медицина // Киргизская степная газета. 1900, №16. См. также: Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.45-49.

[146] Басилов В.Н. Албасты // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.

[147] Ходырев П. Нафиса и бакса // Оренбургская газета. 1912, № 61.

[148] Муканов С. Школа жизни. Книга первая. С.14-15.

[149] Басилов В.Н. Ювха // Мифы народов мира. Т.2. М., 1982. С.676.

[150] Диваев А. О происхождении албасты, джинна и дива // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т.XIV. Вып.2. Казань, 1897; Кастанье И. Из области киргизских верований, 1912, №№ 3, 6.

[151] Агаджанов С.Г. Огузские племена Средней Азии IX - XIII вв. (историко-

этнографический очерк) // Страны и народы Востока. Вып.X. М., 1971. С.183; Boyle J.A. Turkish and Mongol Shamanism in the Middle Ages // Folklore, Vol.83, autumn 1972.

[152] Кузнецов Е.В. Старое сказание о вере и обрядах киргизов // Тобольские епархиальные ведомости, 1896, №10. С.211.

[153] Кастанье И. Из области киргизских верований, 1913, №№3-6; Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978; Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

[154] Басилов В.Н. Традиции женского шаманства у казахов // Полевые исследования Института этнографии. 1974. М., 1975; Байбосынов К. Балбике бақсы // Білім және еңбек, 1982, № 10; Мустафина Р.М. Представления... С.134-141.

[155] Радлов В.В. Из Сибири. С.403, 407.

[156] Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина, год XXV, 1916. Вып.II-III. СПб, 1917. С.64.

[157] Невольник. Во мраке невежества // Тургайская газета, 1896, №77.

[158] Комаров П. Из киргизских поверий // Туркестанские ведомости, 1905, №150.

[159] Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч.III, СПб., 1870. С.48 (строка 77).

[160] Достойной доверия представляется публикация: Ходырев П. Нафиса и бакса.

[161] Радлов В.В. Из Сибири. С.403; Сарыбаев Б. Казахские музыкальные инструменты. Алма-Ата, 1978. С.148-153.

[162] См., например: Чеканинский И.А. Баксылык (Следы древних верований казаков) // Записки Семипалатинского отдела Общества изучения Казакстана. Т.I. Семипалатинск, 1929. С.78-79; Очерки по истории народной медицины Казахстана. С.69, 75-76.

[163] Подробнее см.: Басилов В.Н. Избранники духов. М., 1984. С.138-169.

[164] [Рыбаков С.] Отчет члена-сотрудника С. Рыбакова о поездке к киргизам летом 1896 по поручение Императорского Географического общества // Живая старина. Год VII. Вып.II. С.207.

[165] Валиханов Ч.Ч. Тенкри (бог). С.116.

[166] Диваев А. Баксы // Этнографическое обозрение. 1907, №4. М., 1908. С.125.

[167] Диваев А. Из области киргизских верований. С.324, 330, 334.

[168] Диваев А.А. Этнографические материалы. Вып.V. С.42.

[169] Баялиева Т. Доисламские верования... С.121 и др.

[170] Паллас П.С. Путешествие... Ч.I. С.577.

[171] Небольсин П. Киргизские врачи и чародеи // Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений. 1851. Т.91, № 363. С.344-346.

[172] Алекторов А.Е. Бакса (Из мира киргизских суеверий) // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имперском Казанском университете. Т. XVI. Вып. I. Казань, 1900. С. 36.

[173] Жильцов А. Баксы // Тургайская газета. 1895, № 7; Диваев А. Из области киргизских верований. С. 327.

[174] Шапошников [М.] Проделки киргизских даргеров-бакс // Тургайская газета. 1896, № 84.

[175] Небольсин П. Киргизские врачи и чародеи. С. 346.

[176] Валиханов Ч.Ч. Тенкри (бог). С.116.

[177] Комаров П. Из киргизских поверий.

[178] Диваев А.А. Этнографические материалы. Вып.V. С.45.

[179] Ягмин А. Киргиз-кайсацкие степи... С.43.

[180] Там же. С.64.

[181] Валиханов Ч.Ч. Тенкри (бог). С.116.

[182] Шапошников [М.] Проделки...

[183] [Без автора] Бакса (из жизни оренбургских киргизов) // Оренбургский листок, 1889, № 25.

[184] Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.52.

[185] Янушкевич А. Дневники и письма... С.166-167.

[186] См., например; Радлов В.В. Образцы... С.46-51; Диваев А.А. Из области киргизских верований; Ерзакович Б. Врачевательная песня баксы // Народная музыка в Казахстане. Алма-Ата, 1967.

[187] Невольник. Во мраке невежества.
[188] Даулбаев Б.Д. Рассказ о жизни киргиз... С.109.
[189] Щетинкин Д. О способах лечения у киргизов // Тургайская газета, 1895, № 45.
[190] Новолинеец А. Чары шамана в киргизском ауле // Оренбургские ведомости, 1848, № 25.
[191] Радлов В.В. Из Сибири. С.405-406.
[192] Радлов В.В. Образцы... С.46; Радлов В.В. Из Сибири. С.406-408.
[193] См., например: Байбосынов К. Балбике бақсы. С.22.
[194] Кривовяз. Зыкыр у казаков // Семь дней, 1929, № 27. С.12.
[195] См., например: Троицкая А.Л. Женский зикр в старом Ташкенте // Сборник МАЭ. Т.VII. Л., 1927.
[196] [Рыбаков С.]. Отчет члена-сотрудника С.Рыбакова... С.207.
[197] Левшин А. Описание... С.67-68.
[198] Миропиев М. Демонологические рассказы киргизов // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Т. X. Вып.2. СПб., 1888.
[199] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.109.
[200] Турсунов Е.Д. Происхождение древних типов носителей казахской устнопоэтической традиции. Автореферат диссертации, представленной на соискание ученой

степени доктора филологических наук. Алма-Ата, 1976. С.37-38.
[201] Нурпеисов А. В нем все пело... // Литературная газета, 9 июня 1976 г., № 23.
[202] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.110.
[203] Жубанов А. Струны столетий. Алма-Ата, 1958. С.176.
[204] Муканов С. Школа жизни. Книга первая. С.119-120.
[205] Баялиева Т.Д. Доисламские верования... С.121.
[206] Кастанье И. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского Учебного Округа. 1913, № 6. С.6; Чеканинский И.А. Баксылык. С.80.
[207] Фотоархив Кунсткамеры (Санкт-Петербург); колл. №№ 1199-74, 1199-75. См.также: Басилов В.Н. Шаманство... С.91.
[208] Андреев И.Г. Описание Средней Орды. С.66-67.
[209] Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.53.
[210] Янушкевич А. Дневники и письма. С.172-173.
[211] Мустафина Р. Казахский дуана (К вопросу о контаминаци элементов шаманской и суфийской традиций) // Этно-культурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М., 1986. С.36-38.
[212] Паллас П.С. Путешествие... Ч.I. С.575-578.
[213] [Рычков Н.] Дневные записки... С.72.

[214] Левшин А. Описание... С.60-61.
[215] См., например: Диваев А. Киргизские болезни и способы их лечения // Туркестанские ведомости, 1902, № 80; 1903, № 43.
[216] Степная киргизская медицина // Киргизская степная газета, 1900, № 16.
[217] [Без автора] Народные способы и средства, употребляемые при лечении болезней киргизами Тургайской области // Тургайская газета, 1902, № 10.
[218] Народные способы и средства... // Тургайская газета, 1901, № 47.
[219] Народные способы и средства... // Тургайская газета, 1902, № 6.
[220] Т-в Н. Знахари-киргизы - дантисты и недостаток врачебной помощи // Тургайская газета, 1903, № 47.
[221] Ягмин А. Киргиз-кайсацкие степи... С.43.
[222] Янушкевич А. Дневники и письма... С.34.
[223] [Без автора] Кочурма. (Поверье) // Русский Туркестан, 1898, № 17.
[224] Народные способы и средства... // Тургайская газета, 1901, № 49.
[225] Белиловский Н.К. Об обычаях и обрядах при родах инородческих женщин в Сибири и Средней Азии // Живая старина. Вып.III и IV. Спб., 1894. С.386.
[226] Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.65.
[227] Там же. С.73.
[228] Андреев М.С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В.В.Бартольду. Ташкент, 1927.

[229] Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.45.
[230] Леваневский М.А. Очерки Киргизских степей (Эмбенского уезда) // Землеведение, 1895. Кн.II - III. Москва. С.75-76.
[231] Лобачева Н.П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С.301.
[232] Корженевский Н. Киргизская свадьба // Туркестанские ведомости, 1913, № 41.
[233] Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.29.
[234] Аргынбаев Х.А. Қазақ халқыңдагы семья мен неке. (Семья и брак у казахов). На казахском языке. Алма-Ата, 1973. С.195.
[235] Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Собрание сочинений в пяти томах. Т.I. С.473.
[236] Ауэзов М. Избранные произведения. Рассказы и пьесы на казахском языке. Алма-Ата, 1953. С.176.
[237] Леваневский М.А. Очерки киргизских степей... // Землеведение, 1894. Кн.II. С.111.
[238] Валиханов Ч.Ч. Аблай // Собрание сочинений в пяти томах. Т.I. С.430.
[239] Халиди К. Очерки истории... С.251, 317-318.
[240] Полевые материалы Дж.Х.Кармышевой.
[241] Батырлар жыры. Т.I. 3-е изд. Алма-Ата, 1963. С.228.

[242] Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания. С.66.

[243] Нурадын. Рукопись, сданная в 1935 г. А.Васильевым. Рукописный фонд НБ АН Казахстана, 128 д., листы 55-61.

[244] Халиди К. Очерки истории... С.318-320.

[245] Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. С.472.

[246] Муканов С. Школа жизни. Книга первая. С.46.

[247] См., например: Диваев А. Похоронный ритуал киргизов // Народный университет, 1918, № 46; Букейханов А. О киргизских поминках // Киргизская степная газета, 1900, №№ 7 и 8; Загряжский Г. Киргизские очерки. Аш или тризна по умершим // Туркестанские ведомости, 1873, № 1; Кальнинг В. Начало киргизских поминок и несколько слов о киргизском коневодстве // Журнал коннозаводства, 1873, № 5; Мухин Д. Киргизские памятники на могилах // Оренбургский листок, 1881, №№ 34, 37; П. Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник, 1878, № 9; Слюз П. Тризны у киргизов (в Западной Сибири) // Северная пчела, 1862, № 283; Сорокин Н. Заметка о посмертных киргизских обрядах // Тобольские губернские ведомости, 1871, № 5; [Без автора] Джайлау (Летняя стоянка киргизов) // Сибирская газета, 1886, № 51.

[248] Такеджанов Х. Обычаи и обряды казахов современных Акмолинской, Карагандинской и Кокчетавской областей, связанных со сватовством и свадьбой, похоронами и поминками. Рукопись, 1947. С.60-61. (Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии АН Казахстана, инв.№ 181).

[249] Подробнее см.: Кармышева Б.Х. Архаическая символика погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.160.

[250] См.: Такеджанов Х. Обычаи и обряды казахов... С.63 и др.

[251] Левшин А.И. Описание... С.111.

[252] Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.114.

[253] Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // Записки Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Казань, 1870. Вып.I. С.117. См.также: Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы... С.256.

[254] Георги И.Г. Описание... Ч.II. С.139.

[255] Левшин А.И. Описание... С.112.

[256] См.: Есбергенов Х. Қарақалпақлардың гейпара дәстурлери хаққында. (О некоторых обрядах каракалпаков). На каракалпакском языке. Нукус, 1964. С.52-53, 86-87; Снесарев Г.П. Реликты... С.125-126.

[257] Полевые мотериалы Б.Х.Кармышевой.

[258] Андреев И.Г. Описание Средней Орды... С.24.

[259] Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971. С.24-29.
[260] Баялиева Т.Д. Доисламские верования... С.87-88.
[261] Георги И.Г. Описание... Ч.II. С.139.
[262] Назаров Ф. Записки о некоторых народах и землях средней части Азии. М., 1968. С.23.
[263] Левшин А.И. Описание... С.112.
[264] Ибрагимов И.И. Этнографические очерки киргизского народа // Русский Туркестан. Вып.II. М., 1872. С.151.
[265] Паллас П.С. Путешествие... Ч.I. С.586.
[266] Левшин А.И. Описание... С.111.
[267] Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. С.473.
[268] [Рычков Н.] Дневные записки... С.16.
[269] Андреев И.Г. Описание Средней Орды... С.79; Услар, барон. Четыре месяца в киргизской степи // Отечественные записки, 1848, № 10. С.166; Аргынбаев Х. Қазақ халқындагы семья... С.124.
[270] Левшин А.И. Описание... С.112-113.
[271] Мейер Л. Материалы... С.254.
[272] Сорокин. Через Каракумы // Азиатская Россия. IV изд. М., 1915. С.283-284.
[273] Востров В.В. К вопросу о пережитках... С.58.
[274] Миллер Вс. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения Ч.CCXXII, отд.2. 1882. С.203.

[275] Мендикулов М.М. Памятники архитектуры полуострова Мангышлак и Западного Устюрта. Алма-Ата, 1956.
[276] Кыдыралин У.С. Культура и быт казахов дореволюционного Мангышлака. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Алма-Ата, 1975. С.22; Ибраев Б.А. К вопросу о генезисе антропоморфных стел (кулуптасов) Казахстана // Архитектура и строительство. Вып.4. Алма-Ата, 1975.
[277] Аджигалиев С.И. Кулпытас-койтас: проблема генезиса в связи с ролью коня в ритуалах кочевников Евразии // Вестник Академии наук Казахской ССР, 1986, № 11. С.75.
[278] Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.112-113.
[279] Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы... С.257.
[280] Терещенко Л. Следы Дешт-Кипчака... С.72.
[281] Валиханов Ч.Ч. Дневник поездки на Иссык-Куль (1856 г.) // Собрание сочинений в пяти томах. Т.I. С.259.
[282] Халиди К. Очерки истории... С.492; Ауэзов М. Абай. Кн.I. Алма-Ата, 1953. С.190 (на казахском языке).
[283] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.104.
[284] Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах... С.121.

[285] Спасский Г.И. Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой Орды // Сибирский вестник. СПб., 1820. Ч.X. С.162-163.

[286] Андреев И.Г. Описание Средней орды... С.79-80; Левшин А.И. Описание... С.110.

[287] См., например: Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах..; Катанов Н.Ф. О погребальных обычаях тюркских племен с древнейших времен до наших дней // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имперского Казанском университете. Т. XII. Вып.2. Казань, 1894. С.131.

[288] Абу-л-гази. Родословная тюрок. Перевод Г.С.Саблукова. Казань, 1906. С.10.

[289] Плано Карпини Д. История монголов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С.32.

[290] Ростовцев М. Античная декоративная живопись на юге России. Т.I. СПб., 1914. С.173.

[291] П. Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. Т.137. М., 1878. С.53-54.

[292] Катанов Н.Ф. О погребальных обычаях... С.130.

[293] Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С.250.

[294] Дмитриев С.Е. Байга у каракиргизов по случаю смерти манапа Шапдана Джантаева в Пишпекском уезде // Записки Имперского Русского географического общества. Т.X. Вып.VI-X. 1912. С.15.

[295] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.105; Диваев А. Древне-киргизские похоронные обычаи // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имперском Казанском университете. Казань, 1897. Т. XIV. Вып.2. С.186-187.

[296] Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978. С.53-54.

[297] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.104.

[298] Терещенко Л. Следы Дешт-Кипчака... С.72.

[299] См., например: История казахской литературы. Т.I. Алма-Ата, 1948. С.55 (на казахском языке).

[300] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.104-105.

[301] Георги И.Г. Описание... Ч.II. С.139.

[302] Диваев А. Об обычаях, обрядах и быте казахов. Материалы, собранные в 1920-х годах. Рукопись на татарском языке, хранящаяся в Научной библиотеке АН Казахстана. Подшивка №I, л.16, оборотная сторона.

[303] См., например: Радлов В.В. Образцы... Ч.III. С.19-29; его же. Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник, 1878. Т.137. С.46-51; Диваев А.А. Киргизские причитания по покойнике. С.558-571; его же. Памятники киргизского народного творчества. (Причитание жены

султана Исмаил-хана) // Народный Университет, 1918, № 39; Аузов М. и Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа // Литературный критик, 1939, № 10-11. С.220-221; Песни степей. Антология казахской литературы. Под ред. Л.Соболева и М.Ауэзова. М., 1940. С.226-228; 343-350; Айтыс. Т.I. Алма-Ата. С.59-65.

304 Диваев А. Похоронный ритуал киргизов // Народный университет, 1918, № 46.

305 Валиханов Ч.Ч. Тенкри (бог). С.113.

306 Там же.

307 Сей сказ повествует...

308 Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.105.

309 Халиди К. Очерки истории... С.493-494. См. также: Катанов Н.Ф. О погребальных обычаях... С.13; Ауэзов М. Абай. Кн.1. С.191 (на казахском языке).

310 Витт В.О. Лошадь древнего Востока // Конские породы Средней Азии. М., 1937. С.25.

311 Там же; Гуревич А.Я. Походы викингов. М., 1966. С.95.

312 Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны. Перевод с арабского, предисловие, комментарии и указатели З.М. Буниятова. Баку, 1973. С.48

313 Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1960. С.117.

314 Катанов Н.Ф. О погребальных обычаях... С.132, 133.

315 Абдулманаф С. Из глубоких недр Тяньшаньских гор // Шуро. 1913, № 4. С.126 (на татарском языке).

316 Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы... С.255-256.

317 Назаров Ф. Записки... С.24-25.

318 [Рычков Н.] Дневные записки... С.29.

319 Георги И.Г. Описание... Ч.II. С.139.

320 Аргынбаев Х. Қазақ халқыңдагы семья... С.126; Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.120 и др. См. также (о сотом дне): Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы... С.257; Радлов В.В. Из Сибири. С.315.

321 Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. С.486-487.

322 Терещенко Л. Следы Дешт-Кипчака... С.67.

323 Толеубаев А. Реликты доисламских верований... С.88-90.

324 Халиди К. Очерки истории... С.484-495.

325 Такеджанов Х. Обычаи и обряды казахов... С.79-80.

326 Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы... С.257.

327 Халиди К. Очерки истории... С.495.

328 Аничков И.В. Поездка на киргизские поминки в 1892 г. // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имперском Казанском университете. Т.XIV. Вып.2. Казань, 1897. С.204.

329 Левшин А.И. Описание... С.116.

[330] Даулбаев Б. Рассказ о жизни киргиз... С.104.

[331] Янушкевич А. Дневники и письма... С.181. См.также: Плотников В. Поминки (Ас). Этнографический очерк из быта зауральских киргизов // Записки Оренбургского отдела Имперского Русского географического общества. Вып.I. Оренбург, 1870. С.150.

[332] Радлов В.В. Из Сибири. С.316.

[333] См., например: Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С.19, 301.

[334] Халиди К. Очерки истории... С.496-497.

[335] Диваев А. Об обычаях, обрядах и быте казахов. Л.16.

[336] Аничков И.В. Поездка на киргизские поминки... С.207.

[337] Георги И.Г. Описание... Ч.II. С.139.

[338] Там же. С.139-140.

[339] Рубрук Г. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957. С.176.

[340] Паллас П.С. Путешествие... Ч.III. Пол.I. СПб., 1778. С.561; Эргис Г.У. Праздник ысыах второй половины XIX в. // Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии. Кн.2. Якутск, 1961.

[341] Бартольд В.В. Церемониал при дворе узбецких ханов в XVII веке // Сочинения. Т.II. Ч.2. М., 1964. С.388-399; Гаврилов

М.Ф. Остатки ясы и юсуна у узбеков. Ташкент, 1929.

[342] См.например: Та'рых-и Рашиди // Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата, 1969. С.225-227.

[343] Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М., 1975. С.200.

[344] Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. С.481.

[345] [Аргынбаев Х.] Обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйство казахов на рубеже XIX - XX веков. Алма-Ата, 1980. С.127-128.

[346] Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов... С.200.

[347] Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов... С.196-197; Кармышева Б.Х. Этнографическое изучение народов Средней Азии и Казахстана в 1920-е годы (Полевые исследования Ф.А.Фиельструпа) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып.X. М., 1988. С.46-48.

[348] Валиханов Ч.Ч. Тенкри (Бог). С.114.

[349] Аргынбаев Х. Народные обычаи и поверья казахов... С.197; Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов. С.476.

[350] Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.54.

[351] Там же. С.57.

[352] Полевые материалы Р.Д.Ходжаевой и В.В.Вострова. Подробнее см.: Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность у казахов. С.61.

[353] Диваев А.А. Призыв ветра. Киргизское поверье // Туркестанские ведомости, 1892, № 41. См. также: [Кармышева Дж.Х.] Земледельческая обрядность у казахов // Хозяйство казахов на рубеже XIX - XX веков. Алма-Ата, 1980. С.252.

[354] Басилов В.Н. Заключение // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С.197-198.

[355] [Кармышева Дж.Х.] Земледельческая обрядность у казахов. С.62-65.

[356] Материалы по истории Казахской ССР (1735-1828 гг.). Т.IV. С.12.

[357] Игнатьев Р. Киргизы Оренбургского ведомства // Оренбургский листок, 1881, № 2.

[358] [Без автора] Киргиз на поклонении святым местам русским и палестинским // Москвитянин, 1853. Т.VI. № 21. Кн.I. Отдел VIII (Смесь). См. также: М., П. Замечательный случай обращения киргиза в православие // Православный благовестник, 1894, № 8.

[359] Валиханов Ч.Ч. О мусульманстве в степи // Собрание сочинения в пяти томах. Т.I. Алма-Ата, 1961. С.526.

[360] Мейер Л. Материалы... С.230.

[361] Покровский В. Неофиты Сарканского выселка // Туркестанские ведомости, 1874, №29.

[362] Елисеев Е. Записки миссионера Буконского стана Киргизской миссии за 1892-1899 гг. СПб., 1900. С.3.

[363] Там же. С.5.

[364] Там же. С.33, 41,99, 106.

[365] Там же. С.32, 68, 82, 95, 114.

[366] Там же. С.172.

[367] Дорджиева Г.Ш. Социальная роль ламаистской церкви в Калмыкии (последняя треть XVII - первая половина XIX в.). Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1976. С.12-18.

[368] История Татарской АССР. Т.I. Казань, 1955. С.255.

[369] Там же. С.256, 357-358.

[370] Там же. С.356.

[371] Уфимские епархиальные ведомости, 1890, № 3 и 6; см. также: Этнографическое обозрение, 1890, № 2. С.233.

[372] Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Составитель Чибиров Л.А. Вып.I. Цхинвали, 1981. С.53.

[373] Датунашвили И.И. Материалы к характеристике современного состояния религиозности в Белоканском, Закатальском и

Кахском районах (Азербайджанская ССР) // Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967. С.188.

374 Бартольд В.В. Сочинения. Т.VI. М., 1966. С.487.

375 Селезнев А.Г. Барабинские татары: истоки этноса и культуры. Новосибирск, 1994. С.130.

376 См., например: [Рыбаков С.] Отчет члена-сотрудника... С.210; Рапорт Акмолинского уездного начальника, 23 января 1895 г., № 8 // ЦГИА Казахстана, фонд 369, опись 1, дело 3696. Л.13-14 (сообщено Р.М.Мустафиной).

377 По поводу ранних браков у киргизов // Киргизская степная газета, 1895, № 20; М., Н. О браке среди киргизов // Киргизская степная газета, 1896, № 39.

378 Мустафина Р.М. Представления... С.17.

379 Россиянская Э.Л. Половая жизнь казачек // Вестник здравоохранения Казакстана. 1927, № 1 (16). С.81-82.

380 Васильев В.В. Наблюдения над физиологическими проявлениями половой жизни у женщин-казачек Каркаралинского уезда // Вестник здравоохранения Казакстана. 1927, № 1 (16). С.91-92.

381 [Без автора] Нужна ли чадра // Туркестанские ведомости, 1910, № 213.

382 См., например: Андреев Г. Закулисные стороны сартовского быта // Средняя Азия, 1910. Кн.5. С.114-122; Казбеков Ю. Праздник в Зенги-ата // Туркестанские ведомости, 1875, № 34; Кастанье И. Пляска бачи в Сайлы. (Из нравов туземцев Туркестана) // Туркестанский курьер, 1916, № 179. См. также: Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966. С.281-284.

383 Материалы по казахскому обычному праву. Сборник 1. С.50.

384 Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Пг., 1916. С.219.

385 Радлов В.В. Из Сибири. С.566-567.