

научно-техническими и художественными ценностями. И, поскольку, уровень этнической монолитности населения города весьма высок, ведущую роль в развитии двуязычия должна играть общеобразовательная школа. Оптимальным вариантом нам представляется общеобразовательная школа с обучением на родном языке и преподаванием (обязательно высококвалифицированным) русского языка в качестве одного из учебных предметов. Именно так, на наш взгляд, может быть достигнуто «идеальное», по выражению лингвистов, двуязычие, когда степень знания языка межнационального общения и родного языка будет примерно одинакова.

О. Б. Наумова

**НАЦИОНАЛЬНО-СМЕШАННЫЕ СЕМЬИ
У НЕМЦЕВ КАЗАХСТАНА
[по материалам экспедиции 1986 г.]**

Казахстан — многонациональная республика, и число межнациональных браков здесь велико. По данным переписи 1979 г., доля национально-смешанных семей в Казахстане достигла 21,5% (23,9% — в городе, 18,2% — на селе)¹, что значительно выше, чем во всех остальных республиках Среднеазиатско-Казахстанского региона. В целом по стране Казахстан занимает третье место по доле национально-смешанных семей после Латвии и Украины². Активно вступают здесь в межнациональные браки и немцы — третий по численности народ Казахской ССР³: в конце 1970-х годов из всех семей с одной супружеской парой (семьи такого типа составляли 85% от всех семей, зафиксированных в Казахстане) у немцев больше половины были национально-смешанными (50,3%; в городе — 57,4%, на селе — 43,9%). Такое значительное количество смешанных семей свидетельствует об интенсивном этнокультурном сближении немцев с другими народами республики, что делает актуальным всестороннее изучение этого явления.

В 1986 г. Казахстанский отряд Среднеазиатской этнографической экспедиции⁴ начал изучать современные этнокультурные процессы в национально-смешанных районах Казахской ССР, в частности, собирались сведения и о межнациональных браках и семьях. Статья написана на основе полевых этнографических материалов экспедиции, дополненных статистическими и литературными данными. Выводы ее носят предварительный характер, так как работа по данной проблематике только начинается.

В обследованных экспедицией районах немцы довольно часто вступают в браки с представителями других национальностей. Приведем материалы о количестве национально-смешанных супружеских пар в 1986 г., содержащиеся в похозяйственных книгах сельсоветов (см. табл. 1). Как видим, доля участия немцев в общем числе межнациональных семей везде значительно выше их (немцев) доли в общей численности населения сельсоветов.

¹ Численность и состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 года. М., 1985. С. 300.

² Там же. С. 284—321.

³ В 1979 г. численность немцев в Казахстане составила 900 207 чел. (6,1%)//Там же. С. 116.

⁴ Отряд в составе С. В. Чешко (нач. отряда), О. И. Брусиной, А. Ю. Кузина и автора статьи работал в Рождественском и Кенесском сельсоветах Павлодарского р-на Павлодарской обл., Умтыльском сельсовете Каскеленского р-на Алма-Атинской обл., Ванновском сельсовете Тюлькубасского р-на Чимкентской обл.

Число национально-смешанных супружеских пар в сельсоветах
(по данным похозяйственных книг)

Сельсовет	Население, тыс. чел.	Национальный состав с.с., %			Супружеские пары				
		казахов	русских	немцев	всего	из них межнациональных		из них немцев с другими национальностями	
						число	%	число	% от числа межнациональных супружеских пар
Рождественский	2,6	7,0	28,0	64,0	576	130	22,6	89	68,5
Кенесский	2,7	28,8	23,3	35,3	662	179	27,0	117	65,4
Умтыльский	11,3	30,0	38,6	16,7	2072	357	17,2	140	39,2
Ванновский	18,9	36,4	28,5	17,8	3716	816	22,0	295	36,2

Количественный рост межнациональных браков у немцев в настоящее время выглядит еще более ощутимо на фоне их значительной замкнутости в недавнем прошлом⁵. В частности, в браки немцы вступали лишь с лицами своей национальности и даже только внутри своих локальных групп⁶, что во многом объяснялось их конфессиональными различиями. В конце XIX в. были известны лишь редкие случаи национально-смешанных браков у немцев, например на Украине⁷.

Причины сегодняшнего быстрого роста межнациональных браков у немцев нельзя понять, не учитывая особенностей процесса формирования немецкого населения в Казахстане. Известно, что в 1941 г. немцы из европейской части СССР были переселены в восточные районы и в Казахстан⁸. Немецкое население почти всех обследованных экспедиций сельсоветов сформировалось из этих переселенцев и мигрантов следующих десятилетий⁹.

Продолжительные и интенсивные переселения нарушили обособленность немецких локальных групп, сложившихся на территории европейской части России к концу XIX в., подорвали их внутrigрупповые связи. Сегодня во всех населенных пунктах, где побывала наша экспедиция, живут вместе представители разных групп немцев. К примеру, на территории Умтыльского сельсовета проживают «саратовцы», «кавказцы», «житомирцы», «одесские немцы»¹⁰, в пос. Розовка Павлодарской области помимо немцев-колонистов живут «швабы», «саратовцы», «кавказцы». По происхождению так же разнороден конфессиональный состав современного немецкого населения в этих районах (католики, лютеране, баптисты). Сегодня браки между локальными и конфессиональными группами немцев заключаются беспрепятственно.

Большое значение для увеличения числа смешанных браков имело и то, что переселенные в 1940-х годах немцы попадали в иноэтническую среду. Их подселяли как в этнически смешанные, так и в однонациональные населенные пункты — в казахские аулы, в русские и украин-

⁵ Малиновский Л. В. Жилище немцев-колонистов в Сибири // Советская этнография (далее — СЭ). 1968. № 3. С. 97; Филимонова Т. Д., Шин М. Ф. К вопросу об этнокультурном развитии немцев Закарпатья // Карпатский сб. М., 1972. С. 119, 132.

⁶ Это подтверждают и наши полевые материалы. Так, в поселке немцев-колонистов Павлодарской обл. Розовке браки еще до войны заключались только между жителями деревни.

⁷ Филимонова Т. Д., Шин М. Ф. Указ. раб. С. 119, 120.

⁸ Филимонова Т. Д. Об этнокультурном развитии немцев СССР // СЭ. 1986. № 4. С. 103.

⁹ Потомки немцев-колонистов, переселенцев начала XX в., живут только в Рождественском сельсовете, в пос. Розовка, однако и здесь немецкое население пополнилось в 1940-х годах за счет притока немцев из разных районов Европейской части СССР.

¹⁰ Субэтнонимы приведены со слов информаторов-немцев.

Таблица 2

Этническая структура национально-смешанных семей у немцев в обследованных сельсоветах
(по данным похозяйственных книг)

Сельсовет	Супружеские пары немцев с представителями других национальностей									
	всего	из них с представителями восточноевропейских народов					из них с представителями «азиатских» народов			
		число	%	из них с русскими	из них с украинцами	% супружеских пар немцев с русскими и украинцами от числа немецко-«европейских»	число	%	из них с казахами	
									число	% от немецко-«азиатских»
Рождественский	89	87	97,8	56	27	95,4	2	2,2	2	100
Кенесский	117	109	93,2	78	18	88,1	8	6,8	4	50,0
Умтыльский	140*	132	94,3	116	10	87,8	7	5,0	2	28,5
Ванновский	295**	278	94,2	119	65	95,0	15	5,1	3	20,0

* В том числе: один — с корейцем.

** В том числе: два — с корейцами.

ские деревни. Все населенные пункты, которые мы посетили и где сегодня живут немцы, многонациональны.

Высокий уровень урбанизированности современной культуры немцев, стандартизации их образа жизни¹¹ также создают благоприятные условия для дальнейшего роста межнациональной брачности в их среде.

Большую часть смешанных браков немцы заключают с представителями восточноевропейских народов¹², проживающих в Казахстане. Из них преобладают браки с русскими и украинцами — наиболее многочисленными в республике народами. В конце 1970-х годов из всех национально-смешанных семей у немцев с одной супружеской парой немецко-«европейские» составили 92,3% (93,3% — в городе, 91,2% — на селе), а из них немецко-русские и немецко-украинские — 93,9% (94,9% в городе, 92,7% на селе).

Браки немцев с народами, исповедовавшими ислам, немногочисленны. В этой же группе семей они составили всего 3,9% (3,5% в городе, 4,5% на селе); из них значительная часть немецко-татарских (оба варианта) — 46,7%. Немецко-казахских (оба варианта) из всех немецко-«азиатских» супружеских пар было 38% (25,4% в городе, 48,9% на селе). Большое число национально-смешанных семей немцев с народами (в прошлом мусульманскими) в сельской местности объясняется малой долей горожан среди коренных народов среднеазиатско-казахстанского региона.

Аналогична и этническая структура смешанных семей в обследованных нами сельсоветах (табл. 2). Интересно, что число браков с казахами не соотносится с долей казахов в населении сельсоветов, а в Кенесском, Умтыльском и Ванновском можно заметить обратно пропор-

¹¹ Об этих и других факторах роста межэтнической брачности см.: Комарова О. Д. Межнациональные браки среди русского населения республик Средней Азии и Казахстана//Этнокультурные процессы: методы исторического и синхронного изучения. М., 1982. С. 156, 157.

¹² Данную группу: браки немцев со славянскими, прибалтийскими и другими народами Европейской части СССР мы условно называли немецко-«европейскими», другую группу: браки немцев с казахами, узбеками, таджиками, азербайджанцами, башкирами, татарами, чеченцами и другими народами, культура которых в прошлом испытала сильное влияние ислама, — немецко-«азиатскими».

В обозначении национально-смешанных семей и браков на первое место мы ставим национальность мужа, затем жены (например, казахско-немецкая семья — это семья, в которой муж казах, а жена немка). Случаи, когда имеются в виду оба варианта браков между двумя народами (муж казах, жена немка и муж немец, жена казашка), при необходимости оговариваются особо.

Когда речь идет о немецко-«европейских» и немецко-«азиатских» семьях, мы имеем в виду оба варианта и специально это не оговариваем.

циональную зависимость: чем больше доля казахов в населении (т. е. чем компактнее они расселены), тем меньше доля казахско-немецких супружеских пар (см. табл. 1 и 2). Большим числом «азиатско»-немецких, в том числе казахско-немецких, семей отличается целинный совхоз «Новоямышевский» Кенесского сельсовета, что объясняется многонациональностью и интернациональной атмосферой, вообще свойственной целинным районам¹³. Основная часть немногочисленных супружеских пар немцев с представителями в прошлом мусульманских народов в южных (Умтыльском и Ванновском) сельсоветах приходится не на казахов, а на другие народы этой группы (восемь пар с татарами, пять с азербайджанцами, четыре с узбеками, по одной с башкирами, чеченцами, таджиками, уйгурами). Их доля в населении сельсоветов составляет 0,1—5,1%. Вероятно, именно благодаря своей дисперсности эти народы более активно, чем казахи, вступают в национально-смешанные браки с «немусульманами», в данном случае с немцами¹⁴.

Такая статистика смешанных браков немцев Казахстана с другими народами во многом объясняется отношением обеих сторон к межнациональным бракам. Естественно, что многие родители-немцы хотели бы видеть супругами своих детей представителей своей же национальности. Однако отношение к бракам с русскими, украинцами и другими «европейцами» в немецкой среде самое доброжелательное. Благоприятствует таким бракам сходство в образе жизни, в современной бытовой культуре немцев и этих народов. («Они — русские, украинцы — такие же, как мы», — говорили наши информаторы-немцы, имея в виду свою культурно-бытовую близость с русскими и украинцами). Кроме различия в языке наши информаторы затруднялись назвать какие-либо препятствия для браков с русскими. А так как русский язык широко распространен среди немцев, то языкового барьера между немцами и русскими (особенно среди молодежи) практически нет. Этнокультурная близость немцев с другими европейскими народами острее ощущается ими в соседстве с казахами и однозначно влияет на предпочтения в выборе брачного партнера. К этому надо добавить, что контакты немцев с русскими и украинцами начались гораздо раньше, чем с казахами. Способствует распространению «европейско»-немецких браков и благожелательное отношение к ним местных русских и украинцев.

Культурно-психологическая совместимость немцев с европейскими народами (в частности, с русскими и украинцами) настолько значительна, что в некоторых случаях национальная принадлежность супруга в браках между ними уже не принимается во внимание. Так, по данным А. Б. Калышева, исследовавшего межнациональные браки в Павлодарской области, теоретическая вероятность браков немцев с русскими (в обоих вариантах) совпадает с их практической частотой¹⁵.

Казахско-немецкие браки в обследованных сельсоветах существуют только в одном варианте: муж казах, жена немка. Отношение немцев к таким бракам неоднозначно. Как правило, родители и родственники девушки-немки вначале возражают против такого союза, считая, что в жизни молодой семьи возникнут трудности, однако девушки обычно настаивают на своем. Незначительное число браков немцев с казахами и представителями других азиатских народов объясняется не столько позицией родителей-немцев, сколько негативным отношением к таким бракам другой стороны.

Старшее поколение казахов не одобряет межнациональные браки и в некоторых случаях активно им препятствует. Особенно нетерпимы в

¹³ Современные этнические процессы в СССР. Изд. 2-е. М., 1977. С. 475.

¹⁴ Отмечено, что в республиках Средней Азии и Казахстане чаще вступают в смешанные браки представители некоренной для данной республики национальности. Борзых Н. П. Распространенность межнациональных браков в республиках Средней Азии и Казахстане в 1930-х годах // СЭ. 1970. № 4. С. 90.

¹⁵ Калышев А. Б. Межнациональные браки в сельских районах Казахстана // СЭ. 1984. № 2. С. 77. Отсутствие у нас материалов загов по национально-смешанным и однонациональным бракам у немцев Казахстана, к сожалению, не позволяет выявить соотношение их практической частоты с теоретической вероятностью.

Соотношение мужчин и женщин немецкой национальности в национально-смешанных семьях в обследованных сельсоветах

Сельсовет	Немецко-«европейские» супружеские пары		Немецко-«азиатские» супружеские пары			
	муж-немец	жена-немка	муж-немец	жена-немка	из них:	
					немец — казаш-ка	казак — немка
Рождественский	45	42	—	2	—	2
Кенесский	57	52	2	6	—	4
Умтыльский	70	62	2	5	—	2
Ванновский	159	119	2	13	—	3
Итого	331	275	6	26	—	11

этом вопросе старики. Типичная ситуация отражена в рассказе немецкого писателя Александра Гассельбаха «Первый снег»¹⁶ — о любви Эрнестины Бахман и Куаныша Казакбаева. Родители девушки после незначительных колебаний соглашаются на свадьбу дочери. Родители Куаныша тоже не возражают, однако его дед не хочет благословлять брак внука и советует ему найти в жены казахскую девушку. К счастью молодых, аксакала удается уговорить, что в жизни случается не всегда. По рассказам наших информаторов, бывало, что юношу-казаха силой пытались заставить изменить свое решение жениться на девушке-неказашке.

Хотя шариат не запрещал мусульманам жениться на христианках и иудейках¹⁷, однако на практике, и в частности в казахской среде, такие браки осуждались¹⁸. В прошлом у казахов не одобрялись браки даже с представителями других мусульманских народов¹⁹. Такое отношение к национально-смешанным бракам сказывается и на современном общественном мнении старших поколений. Однако, по нашим наблюдениям, среднее поколение казахов уже терпимее относится к национальности будущих супругов своих детей.

Немецко-«европейские» и немецко-«азиатские» браки отличаются не только количественно. Если в браки с «европейцами» у немцев в равной степени вступают как мужчины, так и женщины, то в браки с представителями мусульманских в прошлом народов вступают, как правило, только немки. Точнее было бы сказать, что женщины «азиатских» народов, как правило, не выходят замуж за людей других национальностей, и особенно за тех, кто исповедовал в прошлом иную религию. К примеру, в тех сельсоветах, где побывала экспедиция, зафиксировано в 2 раза больше супружеских пар казахов с представительницами мусульманских народов иной национальности, чем казашек с представителями этих национальностей; сочетания казах — «европейка» встречались в 14 раз чаще, чем «европеец» — казашка. В прошлом ислам запрещал брак мусульманки с «иноверцем», и сегодня этот запрет оказывает сильное влияние на отношение к подобным бракам у людей старшего возраста, с которыми считаются при вступлении в брак²⁰. Как видим (табл. 3), во всех обследованных нами сельсоветах нет ни одного брака немца с казашкой.

Даже малое число казахско-немецких супружеских пар воспринимается населением как нечто значительное. Нередко приходилось слышать, что в немецко-казахских селах, где было зафиксировано лишь по

¹⁶ Близкие дали. Рассказы немецких писателей Казахстана: Пер. с нем. Алма-Ата. 1984. С. 140—149.

¹⁷ Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978. С. 121.

¹⁸ См. об этом Борzych Н. П. Указ. раб. С. 88, 89.

¹⁹ Национально-смешанные браки между мусульманами разной национальности не одобрялись и у других мусульманских народов. См. Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX — XX в. М., 1983. С. 47.

²⁰ Комарова О. Д. Указ. раб. С. 163.

две-три казахско-немецких семьи, немцы и казахи «перемешались, переженились». Все это свидетельствует об исключительном пока характере подобных браков.

Дети из национально-смешанных семей обычно легче вступают в межнациональные браки. Нам нередко встречались семьи, подобные семье чеченца Вахита Илдарбаева и немки Лидии Гофман (пос. Политотдел Алма-Атинской обл.), — два их сына взяли в жены русских девушек. Сыновья из национально-смешанных семей зачастую берут в жены девушек национальности своей матери. Характерна в этом отношении семья казаха Тусупбая Жаксалыкова и немки Анны Конради из пос. Кенес Павлодарской обл., три сына которых женились на немках. Такие же случаи встречались нам и в других поселках.

Раньше, лет 40—50 назад, условием заключения браков немцев с русскими или украинцами (как и между немцами разных конфессий) была смена вероисповедания одним из супругов, что обуславливалось религиозностью населения и церковным оформлением брака. Сейчас этого не требуется, так как молодежь в массе нерелигиозна. Браки регистрируются только в сельсовете.

Немецко-русские свадьбы справляются, по словам информаторов, «по-русски», т. е. по общесоветскому сценарию, и включают в себя торжественную регистрацию брака и свадебное застолье в доме жениха или невесты. Так же сейчас проходят и казахско-немецкие свадьбы. Свадебный той для стариков-казахов обычно делают отдельно от остальных гостей — в другом помещении или на другой день. В 1950-х годах (иногда и в настоящее время) казахско-немецкий брак заключался с участием муллы, который переводил невесту, пусть символически, в «истинную» веру²¹.

До 1940—1950-х годов немецкая женщина, как и русская или украинская, попадая в сельскую казахскую семью, должна была полностью принять образ жизни мужа (как это происходит сейчас в сельских районах среднеазиатских республик²²), тем более если супруги жили с родителями мужа. Интерьер их дома был традиционно казахский — с кошами, низкими столиками и т. п., жена готовила казахские блюда, принимала гостей-казахов с соблюдением традиционных норм, соблюдала традиционный этикет общения с родителями мужа. Мальчикам в таких семьях делали обрезание, детям давали казахские имена.

В быту современных казахско-немецких семей мы находим больше общесоветских черт, элементов стандартизированной культуры, которую местное население называет «русской». Особенно это заметно в интерьере. Там, где живы родители мужа и живут с семьей сына, еще есть комната, устланная кошами, с минимумом мебели. У живущих самостоятельно молодых семей квартиры обставлены по-европейски. Семья обедает за высоким столом, там же дети учат уроки. Низкий круглый столик накрывают, только когда приходят гости-казахи пожилого возраста. Некоторые молодые казахско-немецкие семьи уже не имеют таких низких столиков и принимают гостей (даже стариков-казахов) за высокими столами. Иногда для таких случаев берут низкий стол у соседей-казахов.

Еще более урбанизированным выглядит быт немецко-«европейских» семей. В обстановке их домов, по словам наших информаторов, «ничего немецкого нет». Однако умение вести дом, содержать его в идеальной чистоте и порядке считается у немцев большим достоинством жены.

Национальная специфика в межнациональных семьях в большей степени сохраняется в пище. Помимо этнически нейтральных блюд или

²¹ Интересно, что религиозное оформление брака (с участием муллы) зафиксировано нами несколько раз и только в случаях браков казахов с немками, русскими и т. п. Однонациональные же казахские браки сейчас в этих районах чаще всего заключаются без участия муллы.

²² См., например: Толстова Л. С. Национально-смешанные браки у сельского населения Каракалпакской АССР (К вопросу о современных этнических процессах)//СЭ. 1985. № 3. С. 65, 66; Кочкунов А. С. Традиции и инновации в современной Киргизской сельской семье//СЭ. 1985. № 5. С. 82, 83.

блюд других народов (борщ, плов, манты) в рационе казахско-немецких семей обязательно присутствуют и немецкие кушанья (куриная лапша «нудль», рулет «штрудель», пирог «кухе»). Все жены в этих семьях умеют готовить бешбармак, необходимый для приема казахских гостей. Так же и в быту немецко-«европейских» семей именно пища еще сохраняет национальный колорит. Как правило, жены в национально-смешанных семьях хорошо осваивают национальную кухню народа, к которому принадлежат их мужья. К примеру, в одной из белорусско-немецких семей пос. Политотдел Алма-Атинской обл. жена-немка помимо русских и немецких готовит белорусские блюда, в частности, драники. В немецко-русских семьях жены-руссские после замужества учатся готовить «штрудель», печь «кухе».

Традиционные национальные праздники и торжества в национально-смешанных семьях поддерживаются обычно старшими родственниками с той и другой стороны. Так, в одну из казахско-немецких семей пос. Кенес Павлодарской обл. на Рождество (25 декабря) приходят пожилые родственницы-немки, и хозяйка печет по этому поводу праздничный пирог «кухе». А на ежегодные поминки по свекру-казаху сюда же приезжает дядя мужа, приходят старики-казахи. Для них обязательно режут барана, куски приготовленного мяса раздают гостям по старшинству их рода. Жена-немка в этой семье знает, на какие части полагается разделять тушу (хотя этим по традиции занимается муж) и какой кусок какому старику подавать.

Обычай обрезания и праздник сундет-той по этому поводу устраивают практически во всех сельских казахско-немецких семьях. 40—50-летние жены-немки в таких семьях, в отличие от более молодых, обычно знают родоплеменную принадлежность своих мужей²³.

Думается, что некоторая стандартизация быта молодых казахско-немецких семей связана не столько с влиянием немецкой бытовой культуры, привносимой в семью женой-немкой, сколько с проникновением в обследованные нами сельские районы (все они близко расположены к крупным городам) городской бытовой культуры, нивелированием ее этноспецифических черт и т. п. — процессами, общими для многих других районов СССР. Домашний быт, способы проведения досуга молодых однонациональных казахских, немецких или русских, а также молодых национально-смешанных семей сегодня почти неотличимы друг от друга.

Язык общения в национально-смешанных семьях определяется главным образом этническим и поколенным составом семей. В молодых семьях, как немецко-«европейских», так и немецко-«азиатских», живущих отдельно от родителей, основным языком общения супругов — русский, а для детей он в большинстве случаев является родным. В случае, если немецко-«европейская» семья живет вместе с родителями одного из супругов немецкой национальности, то дети обычно знают немецкий, но предпочитают и между собой, и с родителями говорить по-русски. В таких семьях бабушки и дедушки обычно разговаривают с внуками по-немецки, а слышат от них ответ на русском языке. В русско-немецких семьях тесть и теща немцы со своим затем-русским общаются обычно на русском языке; а если в немецко-русской семье живут родители мужа, то жена, как правило, овладевает немецким и разговаривает с родней мужа на их родном языке. Однако сейчас все чаще русские невестки в национально-смешанных семьях не знают языка мужа и обычно не испытывают трудностей в общении с родней своего супруга, так как русский язык среди немцев этих районов распространен широко.

В языковой сфере казахско-немецких семей наблюдается сходная картина. Дети между собой и родители с детьми говорят здесь главным образом по-русски, хотя нередко дети, общаясь с родственниками со стороны отца и матери, знают и казахский, и немецкий. Как и в немецко-«европейских» семьях, бабушки и дедушки обращаются к внукам на

²³ В настоящее время некоторые молодые казахи не знают родоплеменной принадлежности своих родителей. Естественно, что и жены-немки в молодых казахско-немецких семьях не интересуются этими вопросами.

своим языком и зачастую получают ответ на русском. Если супруги живут отдельно, то жена-немка иногда и не знает казахского языка. В случае же совместного проживания с родителями мужа жена, как правило, разговаривает по-казахски.

Таким образом, для современных национально-смешанных семей у немцев Казахстана характерно двуязычие (в некоторых случаях многоязычие). Однако русский язык сегодня является основным языком общения в семье. Он особенно широко распространен среди младших возрастных групп. Это позволяет говорить о том, что межнациональные семьи все больше становятся русскоязычными. Такая тенденция проявила себя лишь в последние годы. По сообщениям наших информаторов, лет 20—30 назад родители разговаривали с детьми на своем языке, причем нередко матери общались с ними на языке отца (некоторые русские жены в немецко-русских семьях говорили с детьми по-немецки, жены-немки в казахско-немецких семьях — по-казахски).

Бытование русского языка в межнациональных семьях обусловлено не только разной национальной принадлежностью супругов, но и тем, что в национально-смешанных районах Казахстана немецко-русское и казахско-русское двуязычие получило самое широкое распространение²⁴. Немецкая и казахская молодежь в многонациональных поселках предпочитает говорить и между собой, и в семье по-русски.

Тенденции развития национально-смешанных семей, степень их интернационализации своеобразно отражаются в именах, которые получают дети в межнациональных семьях. В немецко-«европейских» семьях детям давали имена²⁵: 1950-е годы — Александр, Анатолий, Юрий; 1960-е годы — Валентин, Виктор, Виталий, Владимир, Игорь, Николай, Сергей, Наталья, Ольга, Светлана; 1970-е годы — Александр, Алексей, Андрей, Виктор, Виталий, Вячеслав, Евгений, Николай, Олег, Сергей, Станислав, Алла, Анна, Валентина, Вера, Галина, Елена, Инна, Ирина, Лариса, Наталья, Оксана, Светлана, Тамара, Татьяна; 1980-е годы — Александр, Виктор, Дмитрий, Иван, Николай, Олег, Сергей, Елена, Людмила, Мария, Ольга, Татьяна, Элла.

Дети в казахско-немецких семьях получали имена: 1950-е годы — Жолдыбай, Бахит, Ерикпай, Серик, Алтынай; 1960-е годы — Булат, Султангазы, Лязат, Рима; 1970-е годы — Амангельды, Берик, Георгий, Рустам, Рустам, Гульмира, Кумускан, Роза, Сагадат, Юлия; 1980-е годы — Арман, Роберт, Рустам, Тимур, Анна.

Как и следовало ожидать, дети от браков немцев с «европейцами» получали имена, наиболее распространенные у русских. Это тем более естественно, что в чисто немецких семьях дают такие же имена. Немецкие имена (Август, Вильгельм, Герард, Иоганн, Карл, Корнель, Отто, Франц, Христиан, Альвина, Ида, Клара, Эмма, Эрна) встречаются, как правило, только у людей старшего и среднего возраста.

Дети в казахско-немецких семьях получали в 1950—1970-е годы преимущественно казахские имена. В последнее время в таких семьях помимо казахских стали давать имена, не относящиеся к национальности ни отца, ни матери (Роберт), имена не казахские, но имеющие восточную окраску (Тимур, Рустам) и даже русские (Анна).

Особый интерес для изучения общего направления этнических процессов у немцев Казахстана представляет вопрос об этнической принадлежности детей в национально-смешанных семьях. В ходе нашей работы с похозяйственными книгами мы фиксировали национальность детей в смешанных семьях: в Рождественском и Кенесском сельсоветах Пав-

²⁴ По переписи 1979 г., 58,3% немцев и 50,6% казахов свободно владели русским языком. Считали его родным 35,3% немцев и 1,4% казахов. Численность и состав населения СССР. С. 116, 117. Переход значительной части немцев на русский язык во многом объясняется отсутствием классов с преподаванием всех предметов на немецком языке. Лишь в некоторых из населенных пунктов немецкий язык в школе преподают как родной по расширенной программе.

²⁵ Мы приводим сведения об именах, взятых из похозяйственных книг обследованных сельсоветов (около 1/3 их общего количества). Они не полны, так как дети 1950—1960-х годов рождения зачастую уже не живут с родителями.

Национальность детей в смешанных семьях (по данным похозяйственных книг на 1986 г.)

Супружеские пары	Всего зафиксировано семей с детьми	Из них дети получили национальность				
		отца	матери	и отца и матери	без национальности	прочие варианты
Немец — русская	147	93	28	4	22	—
Немец — женщина, представительница восточно-европейских народов (кроме русской)	40	31	6	—	2	1
Русский — немка	123	96	8	3	16	—
Мужчина, представитель восточноевропейских народов (кроме русского) — немка	59	40	3	2	12	2
Казах — немка	8	7	1	—	—	—
Мужчина, представитель «азиатских» народов (кроме казахского) — немка	6	4	2	—	—	—

лодарской обл. по всем книгам, в Умтыльском сельсовете Алма-Атинской и Ванновском сельсовете Чимкентской областей — выборочно, примерно в половине похозяйственных книг.

Очевидно, что доверять данным похозяйственных книг в таком сложном и деликатном вопросе, как этническое самоопределение, можно лишь со многими оговорками. Национальность детей записывают в них со слов родителей, и оставляют ли дети за собой данную им родителями национальность при получении паспорта — неизвестно. Таким образом, сведения похозяйственных книг больше свидетельствуют о некоторых сторонах этнического самосознания родителей, чем об этнической самоидентификации детей. Однако думается, что эти данные все же отражают реальную картину: по наблюдениям работников сельсоветов, при получении паспорта подавляющее большинство подростков выбирают себе ту же национальность, что записана в книгах. Но и национальность, записанная в паспорте, не всегда совпадает с этническим самосознанием человека. Нам встречались люди, немцы по паспорту, но считающие себя русскими или украинцами, и наоборот (табл. 4).

Как следует из приведенных в табл. 4 данных, в большинстве национально-смешанных семей у немцев определяют национальность детей по отцу. По-видимому, не последнюю роль в этом в казахско-немецких семьях играет обряд обрезания, практикуемый почти во всех из них. В настоящее время в сознании казахского населения этот обряд в значительной мере превратился в символ этнической принадлежности, что способствует четкой этнической самоидентификации детей от казахско-немецких браков и определяет мнение окружающего населения по этому вопросу.

В немецко-«европейских» семьях также большинство родителей записывает детей по отцу, но существуют случаи записи национальности по матери. Есть семьи, в которых одних детей записывают по отцу, а других — по национальности матери или вообще не фиксируют национальность. Можно заметить, что в немецко-русских («европейских») семьях чаще определяют детям национальность «русский» (или другую), чем в русско («европейско»)-немецких семьях национальность «немец». (Из 369 зафиксированных нами случаев таких супружеских пар с детьми национальность «немец» дали в 135 семьях — 36,6%). Эти цифры свидетельствуют о происходящей через национально-смешанные браки естественной ассимиляции немцев в данных районах Казахстана, интенсивность которой, однако, невелика ²⁶.

Мы располагаем сведениями о национальности детей в смешанных семьях в 1960-е годы по двум сельсоветам Павлодарской обл., позволя-

²⁶ Как и в целом у немцев СССР. См. Филимонова Т. Д. Указ. раб. С. 110.

ющими наметить направление этого процесса. Четверть века назад немцы в большинстве случаев при любых сочетаниях национальностей в смешанных семьях предпочитали давать детям не свою национальность, а национальность супруга. Очевидно, такой выбор в какой-то степени связан с воспоминаниями у самих немцев и окружающего их населения о Великой Отечественной войне, об истории немецкого населения СССР в 1940-х годах. Это приводило к несоответствию реального этнического самосознания некоторой части немцев с национальностью, записанной в паспорте. В современной политической ситуации в следующих поколениях происходит возвращение к национальности, адекватной этническому самосознанию. В конце 1970-х годов в Казахстане дети в немецко-казахских, казахско-немецких, немецко-украинских, украинско-немецких и русско-немецких семьях с одной супружеской парой в несколько раз чаще получали национальность отца, чем матери. Но в семьях «немец — русская» это соотношение было в пользу национальности матери. Судя по материалам, собранным нашей экспедицией, в 1980-е годы число детей от браков немцев с представителями других национальностей, записанных «немцами», возрастает. Вероятно, это результат не только снятия некоторых ограничений, связанных с режимом военного времени, которые оказывали влияние на психологию немецкого населения, но и идущих этнических процессов: усиления этнического самосознания немцев, обозначающейся тенденции к консолидации. Эти процессы должны, вероятно, несколько замедлить рост числа межнациональных браков у немцев.

С другой стороны, продолжаются процессы интеграции культур народов, проживающих в республике, интернационализации их образа жизни, преодоление религиозных и этнических предрассудков как у немцев, так и у окружающих их народов — процессы, которые способствуют росту национально-смешанной брачности среди немецкого населения. В дальнейшем динамика межнациональных браков у немцев будет определяться главным образом этими двумя, в некотором смысле противоположными, тенденциями.

Е. А. Г л и н с к и й

О ТЕХНИКЕ СТРЕЛЬБЫ ИЗ ЛУКА

У НАРОДОВ СЕВЕРО-ВОСТОКА СИБИРИ

При исследовании материальной культуры прошлого у народов Северной Сибири традиционным объектом изучения являются ручной лук и стрелы. Литература, посвященная этой теме, довольно обширна. В основном изучается конструкция древков луков или форма наконечников стрел с целью выявить их специфические особенности. Это позволяет решить многие задачи и в первую очередь связать те или иные модели с определенными этносами, т. е. рассматривать их как этномаркирующие. Но ручной лук и стрелы — сложное историко-культурное явление. При пользовании луком не меньшее значение, чем его конструкция и форма наконечников стрел, имеет техника стрельбы. В исторической литературе она сравнительно мало исследована, получив более широкое освещение в спортивных изданиях в соответствии с современными требованиями спортивной стрельбы из лука. Выделены ее следующие основные компоненты: способ надевания тетивы на древко, поза стрелка (в том числе положение корпуса, ног и головы), положение рук на древке (хват) и тетиве (захват), способы прицеливания¹. Все эти особенности влияли в первую очередь на эффективность стрельбы.

¹ Берковский Р., Юрчик С. Поет тетива. М., 1960. С. 10—15; Сборник информационно-методических материалов в помощь тренеру по стрельбе из лука. М., 1976. Вып. 3. С. 1—6; Резников В., Петросян Г. Тактическая подготовка стрелка из лука//Разноцветные мишени. М., 1981. С. 40—45; Попов В., Верховский Д. Ошибки в технике начинающих стрелков из лука исправляет рука тренера//Там же. С. 45—50; Петросян Г. Н., Резников В. Г. О положении лука при прицеливании//Разноцветные мишени. М., 1983. С. 29—32.

ШАМАНИЗМ В РЕГИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

ЭО, 2006 г., № 6

© О. Б. Наумова

КАЗАХСКИЙ БАКСЫ: ИСТОРИЯ ОДНОЙ ФОТОГРАФИИ (ПУБЛИКАЦИЯ МАТЕРИАЛОВ Ф.А. ФИЕЛЬСТРУПА ПО КАЗАХСКОМУ ШАМАНСТВУ)

В 1992 г. вышла в свет книга В.Н. Басилова "Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана". Замечательный ученый, изучавший религиозные представления и верования среднеазиатских народов, трагически погибший в 1998 г., Владимир Николаевич Басилов собрал и проанализировал всю доступную ему информацию о шаманском культе в среднеазиатско-казахстанском регионе. Он с сожалением констатировал недостаток фактического материала по этой интереснейшей теме. И хотя шаманство у казахов (а также у таджиков) исследовано лучше, чем у других народов, В.Н. Басилов отмечал, что оставалась "острая потребность в новых свидетельствах" (Басилов 1992: 46).

В книге В.Н. Басилова опубликовано около 30 фотографий, на которых запечатлены шаманы, предметы шаманского культа, сцены камланий и т.п. В частности, на с. 69 помещена фотография с такой подписью: "Казахский баксы Исламбек. Семипалатинская губ., у. Чингис-тау, уроч. Тай-узен. 1927 г. Фото Ф.А. Фиельструпа. Из личного архива Ф.А. Фиельструпа"¹. Однако в тексте ни об этом шамане (каз. *баксы*), ни о каких-либо материалах Ф.А. Фиельструпа о казахском шаманстве ничего не говорится.

Прежде чем продолжить разговор об этой фотографии, необходимо сказать несколько слов о ее авторе – Федоре Артуровиче Фиельструпе. К счастью, в последние годы благодаря усилиям Б.Х. Кармышевой и С.С. Губаевой его имя возвращается из забвения. Ф.А. Фиельструп (1889–1933) родился в Петербурге, в семье инженера-электрика, датчанина, принявшего российское подданство. Во время учебы на романо-германском отделении историко-филологического факультета Петербургского университета под воздействием лекций Л.Я. Штернберга он увлекся этнографией и в 1914–1916 гг. в составе группы из пяти человек совершил поездку в Южную Америку для изучения индейцев Амазонки. Окончив университет, Ф.А. Фиельструп стал сотрудником Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. После революции старший товарищ Фиельструпа археолог и этнограф С.И. Руденко привлек его к работе в Комиссии по изучению племенного состава населения России (позже – СССР) Академии наук (КИПС), а в 1921 г. он же пригласил Фиельструпа в этнографический отдел Русского музея. Работая с 1918 по 1933 г. в КИПСе и Русском музее, Фиельструп почти каждый год выезжал в экспедиции. В это время он вел полевые исследования и занимался собирательской деятельностью на Южном Урале, в Минусинской котловине, в Крыму, Казахстане, Киргизии, на Кавказе.

В ноябре 1933 г. Ф.А. Фиельструп был арестован по делу Российской национальной партии ("дело славистов"). На одном из допросов, глотнув крутого кипятка, он полу-

Ольга Борисовна Наумова – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

чил сильнейший ожог и задохнулся. Реабилитирован 8 мая 1958 г. (Кармышева 1988: 50–51, 61; 1999: 152–163; Фиельструп 2002: 6–7).

После смерти Ф.А. Фиельструпа его архив хранился в Ленинграде у его жены, известного этнографа Е.М. Пещеревой. Будучи человеком одиноким и опасаясь за судьбу архива, Елена Михайловна передала его своей ученице, известному ученому-этнографу Б.Х. Кармышевой, с которой была очень дружна. Балкис Халиловна работала в отделе Средней Азии и Казахстана Института этнологии и антропологии РАН в Москве и предоставляла коллегам возможность ознакомиться с фотографиями из архива. Все фотографии с оборотной стороны были подробнейшим образом паспортизированы самим Фиельstrupом. В 1980–1990-х годах Б.Х. Кармышева систематизировала документы, хранившиеся в архиве. Часть его составляли полевые материалы Ф.А. Фиельструпа, собранные у казахов и киргизов. С.С. Губаева, ученица Б.Х. Кармышевой, подготовила наиболее интересные киргизские материалы к публикации и снабдила их подробнейшим комментарием (Фиельструп 2002). После смерти Б.Х. Кармышевой ее родственники отдали архив Ф.А. Фиельструпа в Институт этнологии и антропологии РАН (Наумова 2006).

В Казахстане Ф.А. Фиельструп побывал летом-осенью 1921 г. в Кустанайском у. Тургайской обл., летом 1926 г. на западе Актюбинской губ. и в июне-сентябре 1927 г. в Семипалатинской и Джетысуйской губерниях. Материалы о казахах были предварительно обработаны самим Фиельstrupом, полевые записи переписаны и сгруппированы по темам. Б.Х. Кармышева пронумеровала листы и озаглавила разделы, не имевшие названий. Раздел, посвященный шаманству, назван Ф.А. Фиельstrupом "Баксы, знахарство и проч." и занимает шесть листов (по нумерации Б.Х. Кармышевой – 284–289) размером 22 × 35 см. На одном из них зафиксирована информация, полученная у казахов Западного Казахстана, племен *жети ру* и *адай*, а пять листов содержат сведения, записанные у баксы Исламбека (рода *тобыкты*, Семипалатинской губ.), чью фотографию опубликовал В.Н. Басилов в своей книге. Видимо, к тому времени, когда Б.Х. Кармышева предоставила эту фотографию Владимиру Николаевичу, архив Ф.А. Фиельструпа еще не был ею обработан, иначе она не пропустила бы интереснейших сведений о казахском шаманстве, которые мы предлагаем вниманию читателей.

* * *

Основная идея шаманских представлений как у казахов, так и у других народов, заключается в том, что определенные люди (шаманы) могут "общаться" с духами и с их помощью лечить болезни, помогать роженицам, гадать, предсказывать, отыскивать пропавший скот и т.д. Хотя шаманство у казахов было преимущественно мужским занятием (Басилов 1990: 66), к настоящему времени накоплены сведения, что шаманами могли быть и женщины (Мустафина 1992: 135 и сл.). Приводимые ниже данные Фиельструпа подтверждают это.

Шаманом становится избранный духами человек, которого они заставляют принять шаманский дар, насылая так называемую шаманскую болезнь. Как правило, человек сопротивляется и сдается, не выдержав продолжительной борьбы и "испытаний". Через такую "болезнь" прошел и Исламбек, полтора года пытавшийся остаться "нормальным" человеком. Обычно шаманский дар передается по наследству. Кроме того, по сведениям В.В. Радлова, начинающий баксы должен был пройти выучку у более опытного шамана (Радлов 1989: 405). Исламбек же настаивает на том, что все знания и умения баксы получает только от своих духов.

В среднеазиатском шаманстве духи по своей природе, как правило, делятся на враждебных людям и тех, которые им покровительствуют. Причем последние могут и наказывать, и нанести вред человеку, пытаясь заставить его исполнять их волю. Исламбек довольно подробно описал своих духов-помощников (он называет их *джиннами*²,

друзьями, гостями – *конаклар*). Часть джинов Исламбека имеет собственные имена, что характерно для практики казахских баксы. Некоторые из этих джинов (Терек, Толыбек), видимо, были известны местным казахам на протяжении столетий. Мухтар Ауэзов в своих исследованиях песнопений баксы упоминает имена джинов – "терек" и "Толыбек", называет их "собственностью", "особой приметой" баксы. Так, баксы Жаман обращается к своему джину: "Ойбай, терек, уай терек! Ты мне беду принес" (Ауэзов 1985: 43). Это, вероятно, одна из устоявшихся форм обращения к духу. Шаманка-узбечка, по записям В.Н. Басилова, так обращалась к своим духам: "Мне вред сделавшие", т.е. наставшие "шаманскую болезнь" (Басилов 1992: 257). Характерно, что и джинн Исламбека Терек – жестокий: он избивал Исламбека до тех пор, пока тот не согласился учиться шаманскому делу. М. Ауэзов не указывает, из каких мест происходят баксы, имена джинов которых он упоминает. Однако сам он, уроженец Семипалатинской обл., долгое время собирал материал об Абае Кунанбаеве, который происходил из рода *тобыкты* Чингизтаузской вол. Семипалатинской обл., как раз из тех мест, откуда родом и баксы Исламбек.

Публикуемые материалы Ф.А. Фиельструп позволяют прояснить, верили ли казахи, что духи вселяются в человека. В.Н. Басилов считал, что такие представления не типичны для народов Средней Азии и Казахстана. По его мнению, дух "ударяет", "трогает" человека, а не "вселяется" в него. Причем это касается и больных, и самого шамана. Имеющиеся же в литературе упоминания исследователей о "вселении" духов В.Н. Басилов объяснял перенесением авторами своего, христианского, понимания одержимости на взгляды среднеазиатских народов (Там же: 234). Однако сведения, полученные Фиельstrupом от Исламбека, позволяют не согласиться с категоричностью такого вывода. Они настолько конкретны (джины "проходят в человека в отверстие в голове", "не видать джинна, засевшего в мозгу", джины "населяют другие части тела всюду", "во время игры они (джины) в нем" и т.д.), что исключают возможность неточного перевода и не вызывают сомнений в их достоверности.

Особенностью казахского шаманства было то, что баксы призывал своих духов-помощников, играя на кобызе, а не на бубне, распространенном у шаманов Сибири и оседлых народов Средней Азии. Кобыз – архаический смычковый музыкальный инструмент, сделанный из цельного куска дерева в виде большого ковша с продолговатым выступом внизу; имеет, как правило, две струны из конского волоса. Звуки, привлекаемые смычком, по словам П.С. Палласа, посетившего Казахстан во второй половине XVIII в., были подобны лебединому крику, "как и самый инструмент вид лебедя имеет" (Сарыбаев 1978: 111–117). Существует гипотеза, по которой кобыз восходит к "скифской арфе" (правильнее было бы назвать ее праскрипкой) из Второго Пазырыкского кургана – самому раннему смычковому инструменту; на нем, вероятно, играли шаманы скифов (Басилов 1991: 149–150). На фотографии гриф кобыза Исламбека украшен перьями филина; они, по поверьям казахов, предохраняют от несчастия, а также имеют силу прогонять злых духов (Басилов 1992: 70). Слова Исламбека, что кобыз сам слетел со стены юрты и ударил его, не случайны – подобные представления присущи казахской шаманской традиции. Кобызу приписывались сверхъестественные способности. Он мог нестись по воздуху, скакать на лошади и так же, как в случае с Исламбеком, побуждать избранного духами заняться шаманством. К примеру, кобыз отца баксы Сюименбая сам заиграл и, сорвавшись со стены, пошел к нему, когда джины объявили Сюименбаю его предназначение (Алекторов 1900: 32).

Другим атрибутом баксы был посох с металлическими подвесками или колокольчиками на конце (*аса*). Сообщения о нем немногочисленны (Басилов 1992: 76–77; Мустафина 1992: 143; Сарыбаев 1978: 148–153), и сведения Исламбека, приводимые Фиельstrupом, расширяют наши знания об особенностях его использования.

Информация о том, что казахские баксы имели особую одежду, очень скудна, поэтому замечания Фиельструпa о специфике шаманского костюма приобретают осо-

бый интерес. К сожалению, конкретных описаний он не приводит, а на фотографии баксы, по-видимому, запечатлен в повседневной одежде. Сохранились фотографии казахского шаманского костюма, приобретенного Гамбургским музеем в окрестностях Семипалатинска. Он включает пестрый халат, украшенный бляшками и монетами (около 150 штук) и многочисленными нитяными кистями (около 70), а также невысокий колпак, обшитый рысьим мехом и украшенный матерчатыми лентами, бляхой, треугольным амулетом и 15 кистями. И халат, и шапка соединяют в себе черты мужского и женского костюма (Басилов 1992: 91–92).

Начиная сеанс камлания, баксы играл на кобызе, созывая на помощь "своих" духов, среди которых иногда были и мусульманские святые, и предки казахских родов. Постепенно шаман впадал в экстаз. В начале XIX в. очевидец так описывал шаманский сеанс: "Он бился, вертелся и вытягивался как неистовый, пот лился с него градом, пена клубилась изо рта... Бросив кобыз, вскочил он, вспрыгнул, затряс головою, стал кричать пронзительным голосом и созывать духов, то маня их к себе руками, то отмахивая от себя тех, которые были ему не нужны. Наконец, выбившись из сил, с лицом бледным, с глазами, налившимися кровью, бросился он на ковер, испустил дикий крик и умолк как мертвый. По прошествии нескольких минут... начал предсказывать, основываясь, как говорил, на бывшем ему тогда видении" (Левшин 1996: 318). Это камлание двухсотлетней давности очень похоже на сеанс предсказания, зафиксированный Фиельструпом в 20-х годах XX в.

Впадая в экстаз, некоторые казахские шаманы проделывали различные "трюки", или "магические фокусы" (как называли их европейские исследователи), призванные убедить присутствовавших в силе духов-помощников, благодаря которым шаманы и их пациенты становились нечувствительными к физической боли. Баксы мог вскакивать босыми ногами на лезвие сабли, вонзая в себя и больного саблю или нож, глотать иглы, лизать раскаленные железные предметы, пропускать смычок кобыза между ребрами (Диваев 1899: 1, 16, 19, 21). Задача шамана при "лечении" заключалась в том, чтобы прогнать злых духов, вызвавших болезнь человека. Исламбек подробно рассказал Ф.А. Фиельструпу, как его джинны борются с джинами болезней, но очевидно, что на сеансе "лечения" ученый, к сожалению, не присутствовал. Существовали разные способы "лечения", большая часть их состояла в "переселении" духов болезни на другой предмет. Например, баксы, встреченный В.В. Радловым, вырезал из жертвенного животного легкое, трижды ударял им больного, а затем бросал собакам легкое, в которое, как считалось, перешла болезнь (Радлов 1989: 404). Ф.А. Фиельструп во время поездки в Западный Казахстан записал способ "лечения", бытующий у казахов племени *адай* (сходный с тем, что описывает А.А. Диваев (Диваев 1899: 2–3)): "При лечении безумного баксы берет конский череп, делает куклы молодых и девушек (5–6), вымазывает череп краской, кладет это все около больного, потом совершает ритуал". Возможный смысл этого способа в том, чтобы откупиться от духов болезни жертвенным животным, его частью, черепом, заменявшим целое животное. В Российском Этнографическом музее хранится конский череп, найденный П.Е. Островским в Кустанайском у. в 1907 г., к нему даны такие пояснения: "Конская голова, обернутая в тряпки от старого платья больной женщины и брошенная на дорогу баксой (знахарем) вместе с изображением джиннов (?) в виде кукол" (Басилов 1992: 152–154). А. Толеубаев записал рассказы о баксы, который "переводил" бесплодие женщин на семь сделанных им кукол или на череп коня (Толеубаев 1991: 54).

Шаманство казахов, как и других народов Средней Азии, было сильно исламизировано и даже включало в свой пантеон мусульманских святых. Многие баксы начинали и кончали камлание молитвой Аллаху, а некоторые в середине сеанса просили зрителей произносить символ исламской веры (Диваев 1899: 11). Было ли это присуще практике Исламбека, мы не знаем, однако мусульманское влияние прослеживается в

его представлениях о своих духах – его главный джинн называет себя царем мусульманских джиннов.

Мы затронули лишь небольшую часть проблем, их уточнению может способствовать материал, публикуемый ниже. Несомненно, исследователи казахского шаманства найдут в нем множество подробностей и деталей, которые помогут дополнить наши представления о традиционных казахских верованиях.

* * *

Термины на казахском языке Ф.А. Фиельструп записывал с помощью транскрипции, включавшей буквы латинского алфавита *i, j, k, l, w*, буквы с диакритическими значками *ā, ē, ī, n, ð, y*, а также букву *ç*, обозначающую звук *ж* (дж). В данной публикации казахские термины переданы в русской огласовке и выделены курсивом, сокращения расшифрованы и пунктуация приведена в соответствие с современными нормами; перевод терминов дан в примечаниях.

"Когда начинается камлание, баксы играет и поет одновременно, призывая своих друзей. Когда они входят в него, он впадает в экстаз и, теряя волю, перестает сознавать окружающее. Моментами он держит своих друзей поодаль, не подпадая их власти, и тогда может им приказывать; они выполняют в таких условиях желания и просьбы присутствующих.

Если баксы вздумал бы оставить свое дело, свою практику камлания сразу, то его друзья причинили бы ему вред, принесли несчастье, поэтому нужно устраивать частичные свидания, хотя бы изредка. Их он называет *жин*³. Они сами называют ему свои имена.

Женщины этой профессии зовутся *баксы кемпир*, *баксы-катын*⁴. Женщина-баксы не может играть на кобызе, она оперирует только с *асой* – лишь потому, что не хватает физических сил, а не в силу какого-нибудь запрета.

*Конок*⁵ (*жин*) указывает баксы, на каком инструменте играть. Перехода от одного инструмента к другому с увеличением опыта, силы – нет. Специальности у баксы бывают разные, например, лечение сумасшедших, безумных, буйных и т.д.

Одежда баксы является только внешним признаком его звания, но сама по себе никакой роли магической не играет. Тот, кто оперирует с одной асой, костюма не имеет; это низкого разбора знахарь, который получает свои сведения только во сне, а сам с джиннами не беседует. Если такой человек наденет особую одежду баксы, то сильные джинны будут отгонять более слабых, его джиннов, и он останется без друзей. Вообще же костюм только отличает баксы от других людей.

*Дуана*⁶ оперирует асой, и если он наденет костюм баксы, то сам баксы насылает на него своих друзей, чтобы тот не конкурировал с ним.

Знахари различаются по болезням, которые они лечат, и по применению тех или других орудий: *кумалакши*, *жаурыниши* (гадает на бараньей лопатке), *тускоруши* (по сновидениям своим и пациента)⁷, *даргери*⁸ (лекарства?). *Тауп*⁹ – самый сильный баксы.

Баксы в жизни не прогрессирует путем опыта, практики, не становится сильнее. Сила, дух баксы передается по наследству, хотя бы по женской линии – кровью. Либо все джинны переходят по наследству, либо вовсе не переходят. Наследство с двух сторон увеличивает соответственно силу.

Иногда при жизни отца в его потомка вселяются его джинны, если тот оказывается пригодным для этого звания, и покидают старика. Джинны начинают входить в будущего баксы с 7–8-летнего его возраста, и постепенно он входит в силу. До смерти отца наследник, хотя уже и способен к работе, не выступает. Всему ритуалу и игре научают джинны; школы от отца, воспитания старым баксы нет. Каждый баксы индивидуален, хотя по наследству и похож на предшественника.

Исламбек начал быть баксы с 8-летнего возраста. Отец его скончался, когда ему было 22 года. Отцу его было 79 лет в момент смерти, и он был баксы до конца. Молодой Исламбек до его смерти не умел играть на кобызе.

К нему стали приходить джинны и поучать его, говоря, что они друзья его отца, указывали, от каких болезней кого нужно звать, как призывать нужных ему джинов, как поступать в разных случаях. Музыкальных сведений в то время не давали ему. Приходили раза два в месяц или раз в неделю – разное.

Внешность своих джинов он описать не может; некоторые похожи на людей, другие нет. Одежды у них не имеется, только половые органы прикрыты. Есть и мужчины и женщины, и молодые и старые. Они оборотни и принимают разные виды. Баксы все-таки сам их всегда узнает. Людьюми они никогда не бывали.

Джинны болезней бывают от крови, огня, ветра, воды или от умерших людей. Победив болезнь, помощники баксы сообщают ему, кто были противники. Победа заканчивается не убийством джинна болезни, а только взятием с него клятвы, что он больше не будет вредить человечеству. Клятву сдерживают побежденные, но все время создаются новые вредители.

Иногда баксы не удается победить болезнь. Нельзя победить тех *жинов*, которые проходят в человека в отверстие в голове. Человеку не видать джинна, засевшего в мозгу и там причиняющего болезнь; если джинны-помощники войдут в мозг и там борются с болезнью, то больной умирает. Есть больные, которыми с детства владеют джинны, и с ними нельзя справиться. Можно побороть тех, которые населяют другие части тела всюду. Различные настроения и поведение больного – действия различных джинов; их много. Все джинны баксы борются вместе, но знают, какие приемы нужны для борьбы с каким джином; если враги сильны, помощники отказываются бороться. Из больного болезнетворные джинны иногда выскакивают в виде брызг крови, делая из крови себе оружие. Тогда нападающие занимают выжидательную позицию, не устрашают своих врагов никаким оружием и обманывают их, успокаивая и уговаривая, – тогда больному становится легче. Затем они (*коноклар*) набрасывают на них сети и ловят. Иногда оружие обеих сторон похоже на человеческое оружие – например, шашки, пики.

Кобыз баксы по форме тот же, что был у Коркута. Джинны заставляют баксы сделать кобыз, указывая, кому заказать, из какого дерева (указывают то дерево в лесу, из которого кобыз должен быть сделан). (Описание кобыза см. музыкальн. инструменты¹⁰.)

Некоторые из друзей ведут себя хорошо, как люди. Например, двое:

Толыбек – лет ему 60–70, мужчина. Появляется в различных видах, иногда можно принять его [за] 25 летнего парня. Ездит на белом коне, бледный и белобородый, обычно высокого роста, плечи широкие, как у борца, глаза круглые, черные. Одет в длинную кольчугу, длинный, как брезентовый, плащ, на голове шляпа с шариком на остроконечной макушке, надетая на лоб до бровей, с слегка загнутыми полями – шлем. Под кольчугой ватная подкладка. Шальвары из *жаргака*¹¹, вышитые шелком продольными полосами. Так выглядел он раньше, а теперь чаще появляется без одежды. При нем шашка, камча, оправленная спиралью желтой меди. Лошадь в сбруе обычного казакского типа. Первое время после смерти старика-баксы он говорил с Исламбеком по-казакски, так как тот был неопытен, а сейчас говорит на разных языках. Толыбек всегда существовал. Жилище его на *кап тау*¹² – неизвестно где. Лицо у него страшное, злое. Он знает, у кого какая беда или болезнь. В людские дела не вмешивается.

Отец Исламбека, умирая, завещал ему не отходить от его могилы в течение трех дней после похорон. Исламбек был его единственным сыном. Он не сдержал, однако, данное отцу обещание и уехал по своим делам до истечения срока. Он поехал из аула, стоявшего на уроч[ище] Доголан, за своим жирным конем; расстояние верст 20. Это

было на четвертый день после смерти отца, утром. До этого Толыбек влиял на него лишь во сне.

Исламбек ехал и держал на поводу взятого коня; тогда конокрадство было развито и он был вооружен *сойылом*¹³ и ружьем. Местность была долинная, протекали речки, поросшие чием. Вдруг он увидел несколько человек и испугался, думая, что это конокрады. Один из всадников, на белом коне, отделился и направился к нему. Исламбек стал готовиться к борьбе. Когда тот приблизился, он увидел, [что всадник] одет в *са-ум*¹⁴ и имеет шашку. Сперва было страшно, когда он думал, что это разбойник, а потом у него появилось странное ощущение – как будто сердце вошло в горло и кровь остановилась в жилах, и он упал без памяти на землю. Что потом было, он не знает.

Так он лежал почти до полудня. Когда тот всадник к нему приближался, он говорил, спрашивая у Исламбека, почему он не послушался завещания отца и не ждал истечения трех суток. Только это сказал. Когда Исламбек очнулся, он увидел, что его лошади спутаны. Он подумал, что тот будет его теперь преследовать и жизнь его кончится. Было ли то наяву или это только сон, он не мог дать себе отчета. Он сел на коня и продолжал путь, думая, что не быть теперь ему живу. Только он тронулся с места, как всадник снова появился на своем *акбоз ат*¹⁵. Он приблизился и сказал: "Теперь не бойся, хотя ты и не сдержал обещание отцу, они сказали, что вселятся в тебя. Играй на кобызе, мы тебя будем учить сорок дней (игре и языку)". Потом они (джинны) появились, почти что все. Он почувствовал, будто все его тело в огне. Они сопровождали его до самого аула и вошли с ним в кибитку. Глаза у него налились кровью и закатились. Сорок дней он мало спал и ничего почти не ел; стал худой и бледный и слабый, и за этот период научился. Полтора года он сопротивлялся и просил их не учить его, отстать; выучился только из боязни. Они не отставали. Полтора года он отказывался играть, и его наказывали тем, что он впадал в беспамятство, и язык потом заплетался. Однажды кобыз сам слетел с *кереге*¹⁶ и ударил его в грудь. Он упал в обморок, но из груди стали выходить какие-то странные звуки. С того момента он играл 40 дней не переставая, даже когда садился чай пить, и то кобыз был в руках. Потом стали появляться джинны Айдарбек, Дозой, Терек, Елчигис, Толыбек и др., которых нельзя назвать, и тогда он подчинился и стал лечить. Толыбек, говорит [Исламбек], главный, познакомил с собой как с царем джиннов мусульманских. Общее число джиннов, появляющихся при игре, зависит от болезни.

Айдарбек – у него *айдар*¹⁷ длиной до пояса. Когда появляется, то одет в синие и красные шелка (*жасыл, кызыл*¹⁸). Он научил Исламбека петь и аккомпанировать. Терек и Дозой били его в течение последних 40 дней, даже до крови. Толыбек учил его узнавать болезни и лечить их.

Айдарбек лицом похож на женщину, но поведением мужчина, полнокровный, круглолицый, веки закрыты. Концы усов такие длинные, что обмотаны вокруг ушей. Одет в шелка. Среднего роста. Под ним мухортый конь, шашки нет, хвост [коня] подрезан коротко.

Джинны часто сами появляются, когда баксы лечит больного, еще до того, как он возьмется за кобыз.

В личной жизни опасности у Исламбека не было, и прямой помощи от них он не знает. Другим баксы его джинны помогать могут, но вселились только в него. Во время игры они в нем, а вне этого времени они держатся поблизости, вокруг него.

Сеанс. Начал, сняв сапоги, играть на кобызе, еще до чая, и пришел в невысокую степень экстаза и нервозности, выразившихся в дрожи, особенно ясной в протянутой правой ноге. В то же время слегка стонал, отдувался и вскрикивал, обращался с коротким отрывистым смехом в угол за *жук*²⁰, назад от себя и *Каидерwelschte*²¹, уговаривая как будто кого-то подождать. И в таком виде пил чай. По окончании схватился за кобыз снова и стал энергично играть на нем и вскоре запел. Не имея возможности указать последовательность смен, отмечу только, что под бормотание и напряженную

дрожь всего тела он сидел, поджав ноги и склонившись на[д] кобызом, обращенным лицом вперед, и пел по-казакски отрывисто и невнятно, с выкриками и перебивая *Kaidergwelsch*'ом. Иногда он переходил на фальцет, имитируя монгольский стиль пения. Временами с протяжным выкриком, раскачивая кобыз взад и вперед, он колотил себя его дном в грудь. После одной части он вскочил и как пьяный стал описывать круг, с кобызом в руках, внутри возможной площади. Потом снова сел и продолжал свое пение и возгласы. Оставлял кобыз и сидел стеной, склонив голову на руку, опять брался за него. Пил залпом подаваемый ему чай с молоком, из рук прислужника, который полотенцем отирал также пот с его лица все время. Задавали ему вопросы, на которые он стал отвечать, уже положив кобыз, но все еще с закрытыми и закатившимися глазами. Постепенно успокаиваясь, он отвечал на вопросы, и на последние уже с открытыми глазами, придя в себя".

Примечания

¹ В подписи под фотографией в монографии В.Н. Басилова явная ошибка – уезда Чингис-тау не существовало. Очевидно, что речь идет о Чингисской (Чингистаузской) вол. Семипалатинского у. Семипалатинской губ. Запись беседы Ф.А. Фиельструп с Исламбеком предваряет пометка: "Семипалатинский у., тобыкты, Исламбек", а родовые земли казахов-тобыкты находились в горах Чингистау Семипалатинского у.

² Обычно "джинны" – это общее название для всех категорий духов; лишь в редких случаях данным термином обозначается особая группа враждебных человеку духов (Снесарев 1980: 279). Баксы из Западного Казахстана, записи о котором содержатся в архиве Фиельструп, называют своего духа "пир".

³ *Жин* – джинн.

⁴ *Кемпир* – старуха; *катын* – жена, замужняя женщина.

⁵ Правильно *конак* – гость; мн. ч. – *конаклар*.

⁶ *Дуана* – юродивый, дервиш.

⁷ *Кумалакши* использует для гадания катышки овечьего помета (*кумалак*), *жаурынши* – баранью лопатку (*жаурын*), *тускоруши* – сновидения (*тус*).

⁸ *Даргер* – лекарь (от *дари* – лекарство).

⁹ *Тауп*, *тауб*, *тавуп* (узб.) от араб. *табиб* (лекарь, врач) – одно из названий шамана у народов Средней Азии. У узбеков-карамуртов тавуп в отличие от баксы играл на бубне и, возможно, имел в помощниках другую категорию духов. Тавуп были женщинами-шаманками (Тайджанов, Исмаилов 1986: 120). Термин *тауб*, обозначающий шамана, встречается в узбекских селениях Южного Казахстана (Басилов 1992: 48).

¹⁰ Раздела "Музыкальные инструменты" в материалах Ф.А. Фиельструп о казахах нет.

¹¹ *Жаргак* – доха из шкуры жеребенка.

¹² Кап тау – гора Каф, или Кавказские горы, упоминается в призываниях шаманов как обитель духов. Под этим топонимом подразумевается не реальный Кавказ, а горы, которые от востока к западу опоясывают всю землю (Диваев 1899: 13).

¹³ *Сойыл* – дубина.

¹⁴ Правильно *сауыт* – панцирь, броня, кольчуга.

¹⁵ *Акбоз ат* – лошадь сиво-белой масти.

¹⁶ *Кереге* – решетка юрты.

¹⁷ *Айдар* – пучок волос, оставленный на макушке.

¹⁸ *Кызыл* – красный; *жасыл* – зеленый.

¹⁹ У казахов действия шамана (камлание) обозначались глаголом "играть" (*ойнау*).

²⁰ *Жук* – положенные на сундуки в несколько рядов постельные принадлежности, войлоки, туки с одеждой.

²¹ Первая часть этого слова, сконструированного Ф.А. Фиельструпом, "каидер" – вероятно, означает какой-то тип шаманской песни или напева. Так, А.А. Диваев называет песню, отпускающую джиннов, "джин кайдарады" (Диваев 1899: 27), от каз. *кайтару* – "вернуть, возвратить". Вторая часть *welschte* (нем.) – означает принадлежность к романским народам. Возможно, эта мелодия напомнила Фиельструп европейские мотивы.

Литература

- Алекторов 1900 – Алекторов А.Е. Баксы (Из мира киргизских суеверий) // Изв. общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском ун-те. Т. 16. Вып. 1. Казань, 1900.
- Ауэзов 1985 – Ауэзов М.О. Собр. соч. в 20 т. Т. 16. Алма-Ата, 1985 (на каз. яз.).
- Басилов 1990 – Басилов В.Н. Два варианта среднеазиатского шаманства // Сов. этнография (далее – СЭ). 1990. № 4.
- Басилов 1991 – Басилов В.Н. "Скифская арфа": древнейший смычковый инструмент? // СЭ. 1991. № 4.
- Басилов 1992 – Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Диваев 1899 – Диваев А.А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун. (Этнографический очерк) // Изв. общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском ун-те. Т. XV. Вып. 3. Казань, 1899.
- Кармышева 1988 – Кармышева Б.Х. Этнографическое изучение народов Средней Азии и Казахстана в 1920-е годы (Полевые исследования Ф.А. Фиельструп) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 10. М., 1988.
- Кармышева 1999 – Кармышева Б.Х. От тропических лесов Амазонки до центральноазиатских степей: жизненный путь Ф.А. Фиельструп // Репрессированные этнографы. М., 1999.
- Левшин 1996 – Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. Алматы, 1996.
- Мустафина 1992 – Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX – XX в.). Алма-Ата, 1992.
- Наумова 2006 – Наумова О.Б. Архив российского ученого-этнографа Ф.А. Фиельструп // Вестн. архивиста. 2006. № 2-3.
- Радлов 1989 – Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989.
- Сарыбаев 1978 – Сарыбаев Б. Казахские музыкальные инструменты. Алма-Ата, 1978.
- Снесарев 1980 – Снесарев Г.П. К истории некоторых категорий теонимов у народов Средней Азии и Казахстана // Ономастика Средней Азии. Вып. 2. Фрунзе, 1980.
- Тайджанов, Исмаилов 1986 – Тайджанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986.
- Толеубаев 1991 – Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата, 1991.
- Фиельструп 2002 – Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Отв. ред. Б.Х. Кармышева, С.С. Губаева. М., 2002.

O.B. Naumova. The Kazakh Baqsy: A History of One Photograph (F.A. Fielstrup's Materials on Kazakh Shamanism)

The article analyzes and discusses distinctive features of shamanism among the Kazakh. In the analysis, the author draws on a range of materials from the personal archive of Russian / Soviet ethnographer F.A. Fielstrup (1889–1933).