

Международная серия научных трудов

**ЭТНОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ШАМАНСТВУ И ИНЫМ ТРАДИЦИОННЫМ
ВЕРОВАНИЯМ И ПРАКТИКАМ. Т. 16**

ЭКСПЕРТНЫЙ СОВЕТ

Айгнер Дагмар (Вена, Австрия)

Балзер, Марджори *Мандельштам* (Вашингтон, США)

Гацак Виктор Михайлович (Москва)

Жуковская Наталия Львовна (Москва)

Йохансен Улла (Кельн, Германия)

Криппнер Стэнли (Сан-Франциско, США)

Ревуненкова Елена Владимировна (Санкт-Петербург)

Тишков Валерий Александрович (Москва)

Функ Дмитрий Анатольевич (Москва)

Харитоновна Валентина Ивановна (Москва) – *гл. редактор*

Харнер Майкл (Милл Велли, Калифорния, США)

International series of the scientific publication

**ETHNOLOGICAL STUDIES OF
SHAMANISM AND OTHER INDIGENOUS SPIRITUAL
BELIEFS AND PRACTICES, Vol. 16**

EXPERT COUNCIL

Balzer, Marjorie *Mandelstam* (Washington, USA)

Eigner Dagmar (Vienna, Austria)

Funk Dmitri (Moscow)

Gatsak Victor (Moscow)

Harner Michael (Mill Valley, California, USA)

Johansen Ulla (Cologne, Germany)

Kharitonova Valentina (Moscow) - *Editor*

Krippner Stanley (San-Francisco, USA)

Revounenkova Yelena (St. Petersburg)

Tishkov Valery (Moscow)

Zhukovskaya Nataliya (Moscow)

В серии опубликовано:

Т.1 Шаманизм и иные ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. Сб. ст. / отв. ред. Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 1995, 272 с.

Т.2 Функ Д.А. Телеутское шаманство: традиционные этнографические интерпретации и новые исследовательские возможности / отв. ред. Л.П. Потапов. М.: ИЭА РАН, 1997, 268 с.

Т.3 (в 2-х ч.) Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М.: ИЭА РАН, 1999, 602 с.

Т.4 «Избранники духов» - «избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). Сб. ст. / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 1999, 308 с.

Т.5 (в 3-х ч.) Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященного памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия, 7–12 июля 1999 г. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. 322 с.; Ч. 2, 384 с.; М.: ИЭА РАН, 2001. Ч. 3, 235 с.

Т.6 Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк. Сб. ст. / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2000, 338 с.

Т.7 (в 2-х ч.) Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Москва – Абакан – Кызыл, 9–21 июля 2001 г. М.: ИЭА РАН, 2001, 303 с.; 307 с.

Т.9 Материалы Международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов». Москва – Республика Алтай, 6 – 15 июля, 2003 г. Ч. 1. М., 2004, 290 с.

Т.10 (в 2-х ч.) Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва, 21–30 июня 2004 г. М.: ИЭА РАН, 2004, 315 с.; 328 с.

Т.11 Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. Сб. ст. / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2005, 365 с.

Т.12 Международный семинар “Шаманизм и шаманское целительство: методологический и научно-практический аспекты”: доклады и стенограмма заседаний / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2007, 256 с.

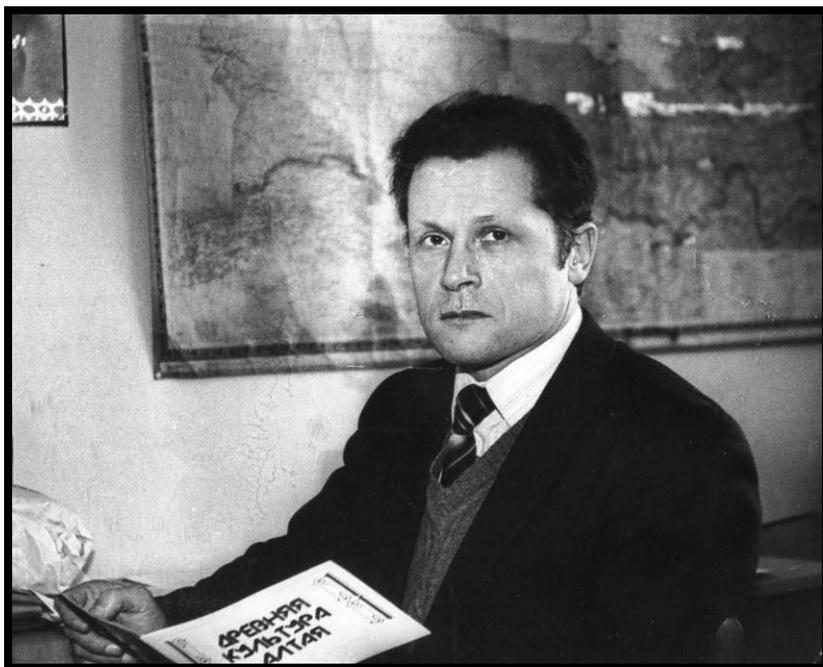
Т.13 Ермакова Е.Е. Заговорно-заклинательная традиция Тюменской области (тексты заговоров в записях 1980–2000-х годов) / отв. ред. В.И. Харитонова: М.: ИЭА РАН, 2008. 394с.

Т.14 (в 2-х ч.) Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем. Материалы международного междисциплинарного научного симпозиума. Республика Бурятия, Тункинский национальный парк. 2–9 августа 2010 г. М.: ИЭА РАН, 2010. 274 с.; 258 с.

Т.15 (в 2-х ч.) Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем. Сб. ст./отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2012, 340; 280с.

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМЕНИ Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛЯ**

**РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ
НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРАЗИИ**



**RELIGIOUS LIFE
OF CENTRAL EURASIAN PEOPLES**

МОСКВА

2012

УДК 21
ББК 86.2
Р 31

Ответственный редактор
д.и.н., к.ф.н. В.И. Харитонова

Редколлегия
А.С. Курленкова, к.и.н. О.Б. Наумова,
д.и.н. Д.А. Функ

Рецензенты
д.и.н. С.Н. Абашин
д.и.н. Е.В. Ревуненкова

Религиозная жизнь народов Центральной Евразии: Сб. статей /
отв. ред. *В.И. Харитонова*. М.: ИЭА РАН. 2012. – 336 с.
(Этнологические исследования по шаманству и иным традици-
онным верованиям и практикам. Т. 16)

**Сборник статей подготовлен на основе материалов
Международной конференции
памяти д.и.н. Владимира Николаевича Басилова
(1937–1998)**

*В оформлении тома использованы фотографии из семейного
архива В.Н. Басилова (предоставлены И.А. Кремлёвой).*

***Издание подготовлено при финансовой поддержке
Российского Гуманитарного Научного Фонда,
грант № 12-01-14058***

ISBN 978-5-4211-0080-5

- © Идея серии – Д.А. Функ, В.И. Харитонова, 1995 г.
- © Институт этнологии и антропологии РАН, 2012 г.
- © В.И. Харитонова, отв. ред., 2012 г.
- © Коллектив авторов, 2012 г.

Предисловие

Сборник статей, предлагаемый вниманию читателей, подготовлен на основе докладов и выступлений, прозвучавших на Международной научно-практической конференции, посвященной памяти известного советского / российского этнографа, занимавшегося исследованием культурных традиций народов Средней Азии и Казахстана, доктора исторических наук Владимира Николаевича Басилова.

Конференция состоялась летом 2012 года поэтапно в двух странах, входивших ранее в состав СССР, – России и Кыргызстане. Это мероприятие было инициировано Центром по изучению шаманизма и иных традиционных верований и практик при ИЭА РАН, подготовлено и проведено Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва) совместно с несколькими организациями Кыргызстана (г. Бишкек): культурно-исследовательским центром «Айгине», Институтом по изучению Центральной Азии при АУЦА (Американский университет в Центральной Азии), департаментом антропологии при АУЦА, Институтом истории и культурного наследия НАН КР. Конференция прошла при участии членов Международного Общества изучения шаманизма (г. Будапешт, Венгрия).

Проблемно-тематически мероприятие было спланировано с учётом научных интересов В.Н. Басилова, изучавшего культуры и религии среднеазиатско-казахстанского региона, особенно интересовавшегося шаманством. Два относительно самостоятельных симпозиума, составлявших конференцию, включали каждый по несколько тематических секций: симпозиум 1 (Москва) – «Традиционные религиозные практики в современном мире (Россия и Центральная Азия)»: 1) Центральноазиатский ислам: новое поле, новые проблемы; 2) Традиционный шаманизм и фигура (нео)шамана в современном мире: традиции, трансформации, новации; симпозиум 2 (Кыргызстан, Чолпон-Ата) – «Духовное наследие тюркского мира Центральной Евразии»: 1) «Манас» и эпическое наследие народов мира; 2) Эпосы и современные сказители; 3) Шаманские практики и народное целительство в современном мире; 4) Культ святых и религиозная жизнь народов Центральной Евразии.

В конференции приняли участие учёные из России и Среднеазиатского региона, а также исследователи из США, Великобритании, Франции, Германии, Италии, Швейцарии, Венгрии, Украины, Австралии, Индии, Китая; в научно-практической части были представлены, в том числе, специалисты из Боливии, Гватемалы, Японии.

Конференция памяти В.Н. Басилова прошла на высоком научном уровне. Однако надо заметить, что её организаторы стремились к тому, чтобы в работе научных симпозиумов смогли участвовать исследователи разного возраста и научного статуса, а это неизбежно, хотя и в незначительной степени, но отразилось – даже при строгом отборе текстов к печати – на общем уровне публикуемых работ.

Многочисленные доклады, прозвучавшие на заседаниях, были представлены в виде статей в редколлегию (всего в адрес оргкомитета поступило более 200 заявок). Из рекомендованных к изданию статей подготовлены 3 научных сборника («ЭИ...» Т. 15, ч. 1–2; т. 16). В каждую книгу вошли материалы одной или двух секций. Тексты выступлений, прозвучавших на вечере памяти В.Н. Басилова (23 июня), и некоторые доклады с анализом его научного наследия, публикуются отдельно (Т. 17).

Основой данного сборника стали статьи, тематически отнесённые к первой секции московского симпозиума (Центральноазиатский ислам: новое поле, новые проблемы) и к пятой секции кыргызского симпозиума (Культ святых и религиозная жизнь народов Центральной Евразии).

Организаторы конференции надеются, что проведённое мероприятие и книги, в которых публикуются работы его участников, а также исследователей, хорошо знавших Владимира Николаевича и пожелавших приобщиться к этому юбилейному изданию (18 января 2012 г. исполнилось 75 лет со дня рождения В.Н. Басилова), будет хорошей памятью о нашем рано и трагично ушедшем из жизни коллеге – талантливом учёном, прекрасном Учителе, изумительном человеке...

В.И. Харитонова

ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКИЙ ИСЛАМ: НОВОЕ ПОЛЕ, НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Wilhelmi B.

NESTORIAN THEOLOGY AND MANICHEAISM IN CENTRAL ASIA (BETWEEN 5TH TO 9TH CENTURY CE) AND THE CONCEPT OF SOUL

The influence of Christians in Inner Asia had often been discussed on condition of catholic or orthodox dogma and the belief that a Christian theology would always content redemption and sin and a certain concept of soul that was influenced by the ancient classical philosophy.

Certainly orthodox missionaries and Europeans came to Asia and they, as Ulla Johansen wrote, mostly „were used to a division of body and soul“ and a certain interpretation of ancient Greek philosophy (*Johansen, 2003: 45*). But on the other hand the influence of the Nestorians and Manicheans and the first Christians, that went from Western Asia to the East since the 5th Century CE, has to be noticed as important. As an example I would like to mention the Uigurians at the end of the first millenium, who accept the Manicheaism as „state“ religion besides the nestorian belief system that spread out from Persia to China.

This paper starts to point out how the Christian theology of the Nestorians in Asia has to be seen in a different way to the catholic or orthodox theology since the christological dispute in the 4th/5th Century CE with the main topics: the lack of sin, the difference in dualism and trinity and certain concept of soul.

The contents of Christian theology has to be seen in differences, no longer in the „form of western intellectual imperialism“ as Ian Gillman and Hans-Joachim Klimkeit wrote in their remarkable contribution about Christians in Asia before 1500 (*Gillman et al., 1999: 1*). Wassilios Klein turns against simplification to consider the Nestorians in Central and East Asia as a unity. There is a complex of regions, with differences in traditions and history and nature: The Nestorians in Tashkent, Karakorum and the Turfan Oasis could be

regarded as a variety. Klein refers to the contrast of the sources: we found comments from others, i.e. the Franciscan missionaries who documented from their point of view the life of the Nestorians in the Middle Ages. In other places the tombstones, inscriptions and mural pictures made from the Nestorians themselves, could now be taken as the basis of research (Klein, 2000: 14).

***The Concept of Soul –
Remarks on the Reception of ancient
Greek Philosophy***

Concerning the ancient Greek philosophy it seems to be remarkable that it had been received very differently in East and West. Some Christian theologians looked at the philosophy of Plato to get an apologetic method to defend Christianity against pagan opponents, others looked at the logic of Aristoteles (Bruns, 2003: 5). His terms „ho nous“ (engl.: mind/spirit – german: Geist) and „ousia“ (engl.: nature/character, german: Wesen) influenced the concepts of christology and trinity in various ways. The epistemology of Aristoteles proclaimed „nous“ to be able to accept the existence of God, but it would be impossible to know anything about the „nature“ of God. Sebastian Brock wrote about the reception of Plato, that also shows an interesting concept of the soul: „Although no genuine words by Plato ever get into syriac“, Brock remarked, a number of pseudepigraphical ones did. These include the collection of „Horoi“ or „Definitions“ which is known in Greek though not in exactly the same form.

These definitions consist of short snappy questions and answers such as: „What is the body? The vessel of the soul“ (Brock, 2003:14),

Other theologians of the 5th Century CE, like Philoxenus, referred to the traditional syriac poetics (f.e. Ephräm) and the multi-layered and various names of God, that shows more than a variety of divine aspects (Bruns, 2003: 36). The „recent appearance of mosaics on the antiques markets with scenes from pagan mythology but with Syrian inscriptions may underline the existence of a pagan literature composed in Syriac“ (Brock, 2003: 16).

Ancient greek philosophy in variety had been transmitted in christian syriac manuscripts, but simultaneously – as Brock summa-

rized „syriac-speaking pagan authors writing in their native language, it is highly likely they would have translated some pagan greek text as well“ (Brock, 2003:16).

The Nestorians as medical scientists

The increased appearance of Nestorian Christians as medical scientists started from the 6th Century on, in Western Asia, where medical centers were established, in which research was carried out.

Gondesapur was one of these medical centers in Baghdad, where interreligious and scientific discourses were held, the philosophical-theological academy was expanded by the medical faculty and the School of Nisibis, the inheritor of Edessa, not only did philosophy and theology blossom but also medicine and mathematics. From this time it has been substantiated in writing that it was mostly Nestorian doctors who taught there. The peak of Nestorianism occurred under the Patriarch of Seleucia and Nestorian Christians had a special position as medical and secret writers at courts in Inner Asia and China.

The question arises if there was a special reason for the religious orientation of the medical profession?

Because of the special view of the human being provided by Nestorian theology it did not oppose impartial medical research. One reason for this was the attitude of the Nestorians, who were still fully aligned with the spirit of the early Christian church, where the practice of seeing oneself as a successor to Christ was emphasized. This meant that helping and healing was a moral obligation for Christians. On the other hand the Christological conviction, which grew out of the theological confessional dispute of the 4th/5th Century, promoted theoretical and practical medicine. The Nestorians held the view that in the person of Christ the divine is separated from human nature. This made it possible to work medically on the body – free of any religious scruples.

After a brief description of the development of Nestorianism and Manicheism as a way of focusing on the contentious issues of the christian theological confession from the point of view of that time, the study deals with the question of if the anthropological and theological content is related to the concepts of local traditions in Inner Asia. This will be shown in observations about the words and

concepts of Soul in the „Sermon of the Soul“/“Sermon von der Seele“ (Turfan Research) in context of Tengri belief system.

***The Theological Nestorian Dispute During
the 5th Century CE***

The Christological question, which within the East Roman Church was answered differently by the religious centers of Antioch and Alexandria, dealt with the relationship between the divine and the human aspects of Christ: Jesus Christ, the most divine of all beings, can he at the same time be a veritable human being? The position of the Nestorian Christians is based on Antiochene theology. During the Christological dispute, the Antiochene school advocated the separation between the divine and the human nature of Jesus Christ. Theodor of Mopsuestia, who died in 429, was seen as one of the greatest theologians of the Orient, next to Origenes. He only accepted a „synergeia“, i.e. a close connection, not a mixture (gr.: krasis). The divine Logos which is immutable and unable to experience suffering, has associated itself with a perfect human being from the house of David and has taken residence in him, as God has in the temple. The connection is not a substantial one, but is given only through attitude (gr.: skesis) and through ethics. The moral development of human nature in J.C. has gradually made the connection more intimate. Subsequently, the image of human life in the Gospels was emphasized as a moral standard and the doctrine of redemption took a back seat, so that the Nestorian Christians did not see the body as worthy of condemnation. The Christological counterposition was formulated by the Alexandran School (Isidore of Pelusium, Cyrill of Alexandria).

These differences gave rise to the Nestorian dispute (428–421/433). In three sermons, Nestorius, the patriarch of Constantiople, had rejected the Antiochian Christological premises and the designation of Maria as theotokos (i.e. birther of God), which was widely spread around the year 360. Nestorius was condemned during the Council of Epheses in 431.

At first John of Antioch turned against the rejection of Nestorians, but in 433 he was surrendered as a heretic. After two years he was banished to Egypt by the emperor, where he died in poverty six years later in 451, immediately before the large council of the old

church of Chalcedon. At this Council it was agreed that Christ should be seen as being a perfect God and a perfect human being, i.e. as two aspects, neither mixed with each other nor sharply separated.

This addition was directed against the Nestorian position.

John of Antioch, had forced his bishops to accept this version, but the strictes among them objected to this decision and emigrated to the Sassanid Empire where the Persian church held the Nestorian position. The main founder of this Syrian Nestorian Church (Chalcedean Nestorian Church) was Barsauma.

The final separation from Rome occurred in the year 483 during the synod of Beth Lapat.

Since the break with East Rome, the Persian church had increasingly aligned itself with Nestorianism and had replaced the monophysitic church. They maintained their position under the caliph and were even able to improve it during the 7th century. Nestorian Christians had a special position as medical doctors and secret writers at courts as far away as Eastern China.

The Manicheaism in Inner Asia

The Manicheaism had been influenced by the Gnosis, a revelation religion of the late ancient period.

His founder, the Persian Mani (216–276/277 CE), was convinced to be in the right tradition of Jesus, apostle of the light, who completes his mission. The king of the Sassanid's Schapur I (240/242 – 270) allowed Mani to teach in Persia and in Babylon and in the West-Iran. In a syncretism the Manichaeism spread out to the West-Roman Imperia and to Central Asia – finally to China.

Manichaeism contains the theory of two principles and three epoches of „a salvation history“.

The dualistic model or the two natures, the light and the dark, is completed by three epochs: the past, when the two natures had been totally separated, the present time, in which the principles live simultaneously beside and the future, where they will be separated again in eternity.

Characteristics of the Manichaeism had been the ability to adapt to the local belief systems and the traditional. As an example, I would like to mention that the Buddhists influenced the system and names of religious systems had been incorporated to the Manichae-

ism. A Chinese imperial edict of 732 noticed: „The lesson of Mar Mani is completely a wrong belief system, because in the name of Buddha he deceives the people“ (IAEK-Manichäismus 2012: 10).

„It is not unimportant for our theme“ write Gillman / Klimkeit, „that Turfan was also a centre of Manichaeism in the time of the Uighur realm of Kocho (ca. AD 850–1250), and perhaps even before that period. The Manicheans considered themselves as true Christians, though they integrated Zoroastrian, and increasingly Buddhist concepts into their religion“ (*Gillman et al.*, 1999: 226). Original Manichean objects had been found in 1907 by scholars of an expedition near the Turfan Oase (Xinjiang). More than 44 boxes with objects, figures and manuscripts had been carried away to Berlin, among them the Manichean miniature-papers from the 8th/9th Century, found in the ruins of Kocho (uig.: Xoqo, Khocho) in a temple.

It was not only the capacity to adapt local traditions that makes it difficult to distinguish the manichean „Core-Religion“. Moreover the term Manicheans turns to be a synonym for heretics in the eyes of other Christian groups and too it turns to be a synonym for Nestorians.

The above mentioned temple in Kocho is known as a Buddhist temple, as well as as a Nestorian or a Manichean temple, where the picture of a (supposed) Palm-Procession had been found (683–770 CE – today in the Museum of Asian Art, Berlin-Dahlem). For this reason it seems to be difficult to distinguish the fragments of the Manichean and Nestorian texts.

The Turfan Texts

The basic research of the fragile fragments of the Turfan texts started with difficulties. At the beginning of the last century, the first interpretations should be seen in a certain light with regard to the cultural and political convictions. Johansen noticed, that the interpretations seemed to have „a certain arrogance“, that „culminates with the evolutionistic ideas of the 19th Century“ (*Johansen*, 2003: 42).

Regina Höfer recognized that a museum in those times felt obliged to the task to protect, to save and to keep. The early Orientalists, Tibetologists and Art-Historians were convinced, according

to Höfer, that the art of Central Asia would be the *bridge* between the ancient Greek-roman art and the Buddhist art in Asia (Höfer, 2012: 11). One of the caves had been named by Grünwedel as „Cave with the dove wearing a ring“, because these motives reminded in the Eurocentric view of the antic Greek objects. On the contrary, it rather seems to be an Indian motive of a wild goose or duck in the Buddhist context (Höfer, 2012: 11).

It is remarkable that the interpretations of the pictures reflects a certain understanding of Christian belief. As an example we could take a look at the „Nestorian fresco“, which is known as a „Palm-Procession“, because of the pieces of trees in the hands of three men (Picture I). But this interpretation does not seem to be probable, because the picture also shows the head of a snake coming down from above between four persons, one on the left could be supposed to be a priest with a cop in his hands. The „naga“ is a feature in many asian religions and cultures, not merely found in the bible. A multi-layered interpretation seems to be possible, may be a purification ceremony or a sacrifice in a syncretistic context.

Gillman/Klimkeit give a pure description of the scene from „a mural painting in the Nestorian church at Kocho, Turfan oasis. A Persion (or, Sogdian) priest, with a chalice in his hand, addresses an assembly of two Turks and a Chinese lady“ (Gillman *et al.*, 1999: IV).

One of the most interesting Turfan texts is „The Sermon of the Soul“. Some linguistic remarks on the term „soul“ may open the understanding of the concept of soul in West- and Inner-Asia. „The Manicheans lived in close contact with the Buddhists in the oasis towns of the Silk Road. This was especially true with respect to the Kingdom of Kocho (ca 850–1250) in the Turfan Basin, a Nestorian Christian community also being present here“ (G./K.: 257).

The Manicheans of the East wrote middle Persian and Parthic texts, which had been translated up to the 6th Century CE into the Sogdian language (Klein, 2000: 77). Though Syriac was of great importance for Nestorian Christianity, Syrian texts were translated into regional languages at an early stage. In the 5th century, Syrian liturgical hymns had been rendered into Middle Persian. There was a rich literature in Sogdian, stemming from the 8th–13th centuries. These documents are usually faithful translations of Syrian texts to

Gillman/Klimkeit and they continue to mention the bi-lingual texts among the Turfan collection: „A syrian sentence being followed by a sogdian one, sogdian hymns and gospel lessons“ (*Gillman et al.*, 1999: 252).

The Sermon of the Soul / Der Sermon von der Seele

Werner Sundermann regarded the Parthian form of the texts as the eldest and he supposed the origin of „The Sermon of the Soul“ in a lost Aramaic source (*Sundermann*, 1997: 9). Sundermann interpreted the two natures in the Manichean concept to be necessary to gain salvation. Because of the mentioned difficulties in understanding the fragments, I confine to an overview: The linguistic and etymologic research of the words used in the „Sermon of the Soul“ in comparison to the Hebrew and Aramaic term.

The word „gyan“, which Sundermann supposed to come from the zoroastrian background, means „breath“. It belongs to the element: Air, wind – the power to revitalize the body in the world (*Sundermann*, 1997: 11). It does not seem to have something to do with the „beyond“. The Manicheans did not pay attention to the contrast of the material and the immaterial world, the distinct between the world and the spirit. The soul seems to have both aspects.

In the Turfan texts another term exists: „ruwan“, that means the immortality of a person distinct from the body, waiting after death to be punished or rewarded (*Sundermann*, 1997: 11). But Sundermann supposed that „the distinction was not important between the soul as „breath“ (german: Hauchseele) and the ethic message. He argued that the author of the Sermon could account wind, light, water and fire as components of the human soul, with the air as a nourishing element, that come into a person via breathing (*Sundermann*, 1997: 11).

Sundermann noticed the importance of the five elements in this context, that leads us to the Buddhist and local tradition, which contains the cultural system of the five elements.

Before we come to the outstanding meaning of the breath and wind – as we can find it in several local traditions – I would like to refer to the Hebrew and Aramaic words.

The Soul and the Wind

Sundermann wrote that in the language of Mani a word „nafsa“ exists next to the word „gyan“. Both words are known in the He-

brew and Aramaic language. Similar to „gyan“ and „ruwan“ we find *two* terms with a close meaning: „Ruach“ and „Näfäsch“.

Ruach means „wind, breath“ (german: Hauch), it is a nourishing principle, turning to life by taking a breath (Gesenius, 1962: 748/749). Ruach too is the breath or spirit of God, that turns a prophet to another man (Elia enforced Elisha to be a shaman and a prophet via breathing – 2.K 2, 15). The other word „näfäsch“ (assyric napasu) has the significance of breathing, blowing and smell. „Näfäsch“ expands a body to be able to receive new „life-energy“ (Gesenius, 1962: 513–515).

We find the outstanding meaning of the wind both in the manichean texts and in the concept of soul in the Hebrew and Aramaic language. The manichean Wind-God had high priority, he creates the plants and grows the „gyan“, the wind-soul draw „the brothers who are not being able to move from the depth“ (parth 36–39, *Sundermann*: 27). The hebrew God talks to Elia in the language of the whispering wind – not in the storm. We found the concept of soul in connection with „wind“ in many systems. In addition to other cultures emphasizing the wind and the breath, f.e. the Wind-Horse known as a Mongolian feature symbolize power and spiritual energy. It could be seen in connection to the mentioned concept of soul.

Another aspect is important: The idea of a nourishing soul. We found that idea in the Turfan texts and in the hebrew-aramaic words and it is also well-known in the Nepalese concept of soul. Mohan Rai, a Nepalese shaman from the Rai people, talked about the existence of nine souls. Three of them are regarded as the main souls, that always rest in the body, meanwhile the others had to leave the body to gather food, coming back to nourish. The Nine in connection with the concept of soul is an important shamanic feature, that could be also found in the Tengri belief system situated in Inner Asia.

The Tengri occupies a distinguished position among the legend of the Turk belief system, and Edina Dallas adds, it does „not seem to be a distinct religion however, it does not show any resemblance to the shamanic world view too which conceptualizes the world as a trichotomy“ (*Dallas*, 2004: 78).

Dallas refers to the sky-earth dichotomy, but to my opinion, it could be enlarged to a three-world-system and I agree to Ulla Johan-

sen, who refers to „Erlık, the ruler of the lower world“, which has to be seen in the concept of soul in most detail in connection with the perception of death“ (*Johansen, 2003: 33*).

Conclusions / Theses:

1. The discussion about „Tengri“ gives an example about syncretism in Central Asia. The question is whether it should be regarded as a monotheism system or a dichotomy (because of the dualism between sky and earth) or a trichotomy system (shamanic system).

2. It depends on the point of view, how to interpret the cultures and belief systems. The multilayered significance could not be distinct in a one-dimensioned sight, i.e. who gave a certain influence to whom. We found out that the Manichaeism is a dualistic religion concerning the light-darkness dichotomy, but in respect to the concept of soul it has to be seen in a complex way.

3. The Nestorian sources of the Turfan oasis show a variety which includes oracle texts and healing-books, ancestor worship. Wolfgang Hage supposes that the Nestorians were connected to the local milieu (*Hage, 1976: 49*).

4. We followed the Greek Philosophy and noticed that the dichotomy of „Body and Soul“ by no means always implies depreciating the body, that this sentence might suggest: „The body is the vessel of the soul“. Besides the well-known philosophy of Plato and Aristotle there existed pagan, local traditions and religions as well. The hebrew-aramaic system does not contain a dualistic interpretation of the soul.

5. The Nestorians were „allowed“ to practice scientific medicine and to research the body. It could be probable, that they brought some words and some thoughts from the syric-aramaic world which refers to the image of the Soul. But it might be quite uncertain that the idea of „Wind“ and „Breath“ in the context of soul could be limited to one culture. It is rather likely that the significance of the „soul“ as wind or breath has a larger dimension.

6. The importance of the „5 Elements“ in most of the religion systems in Asia – even in the Manichaeism and the Nestorianism – suggests that the assimilation changes every belief system.

References:

Basilov, 1995 (1992) – Basilov, V.N. Das Schamanentum bei den Völkern Mittelasiens und Kasachstans, Berlin.

Bruns, 2003 – Bruns P. Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik // Von Athen nach Bagdad, Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam, Peter Bruns (ed.) Bonn:Borengässer. P. 29–4.

Brock, 2003 – Brock S. Syriac Translation of Greek Popular Philosophy // Von Athen nach Bagdad, Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam, Peter Bruns (ed.) Bonn:Borengässer. P. 9–28.

Dallas, 2004 – Dallas E. Shamanism or Monotheism // Shaman Vol 12, 1/2 Budapest: Molnar&Kelemen, P. 63–84

Endreß, 2003 – Endreß G. Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam // Von Athen nach Bagdad, Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam, Peter Bruns (ed.) Bonn: Borengässer. P. 42–62.

Gesenius, 1962 – Gesenius W. Hebräisches u. Aramäisches Handwörterbuch, B./Gö./Hd.: Springer

Gillman et al. 1999 – Gillman I., Klimkeit H.J. Christians in Asia before 1500, New York: Routledge.

Hage, 1987 – Hage W. Das Christentum in der Turfan-Oase // Synkretismus in den Religionen Zentralasiens Heissig, Walther / Klimkeit, Hans-Joachim (ed.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Hage, 1976 – Hage W. Christentum und Schamanismus, Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien // Tradition – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht // Gerd Jaspert, Rudolf Mohr (ed.) Marburg.

Heissig et al. 1987 – Heissig W., Klimkeit H.J. (Ed.) Synkretismus in den Religionen Zentralasiens, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Höfer, 2012 – Höfer R. Die Entdeckung des Fremden: Sammlungsgeschichte(n) außereuropäischer Kulturen in den Berliner Museen des 19. Jahrhunderts. Die „Turfan-Expeditionen“: Buddhistische Oasen an der Seidenstraße und ihre Entdecker, published paper.

IAEK-Manichäismus 2012 – IAEK-Manichäismus. Arbeitsstelle für Manichäismusforschung, Münster: Westfälische Wilhelms-Universität, P. 1–13.

Johansen, 2003 – Johansen U. Shamanistic Philosophy: Soul – A Changing Concept in Tyva //Shaman Vol.11. Nos.1–2 Spring/Autumn Szeged:Molnar&Kelemen P. 29–49.

Klein, 2000 – Klein W. Das Nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh. – Silk Road Studies III, Turnhout (Belgium): Brepols Publishers.

Metselaar, 2009 – Metselaar M. Die Nestorianer und der frühe Is-

lam. Wechselwirkungen zw.d. ostsyrischen Christen und ihren arabischen Nachbarn, Theion-Studies in Religious Culture, Frankfurt: Peter Lang.

Sundermann, 1997 – Sundermann W. Der Sermon von der Seele, Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus, Ed. der parhischen und soghdischen Version, Berliner Turfantexte XIX, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften Turfanforschung, Turnhout (Belgium): Brepols.

Wilhelmi, 2006 – Wilhelmi B. Christus Medicus and the Nestorians, The west-eastern transfer of medical knowledge between the 5th–9th Century CE // Paper: ASHM Conference, JHU, New Delhi, India.

Вильгельми Б.

ВЛИЯНИЕ НЕСТОРИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ И МАНИХЕЙСТВА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В V–IX вв. н.э. (НА ПРИМЕРЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ДУШЕ)

Вопрос о влиянии христиан в Центральной Азии часто дискутируется на основе исходной посылки католической или ортодоксальной веры. Это объясняется тем, что христианская теология под влиянием классической античной философии всегда содержит представление о грехе и проклятии, а также специфическую трактовку понятия души.

В статье показано, что теология несториан в Азии не была единой с различных точек зрения. Её не следует интерпретировать, имея в виду масштабы католицизма или ортодоксии, – она варьируется в зависимости от местных условий.

Самое позднее в IV–V столетиях н.э., после христологических дебатов, несторианские христиане пошли своим собственным путем на восток, как это раньше уже сделали последователи Мани.

Наша задача – установить, были ли особые основания для постоянного роста числа несторианских христиан – врачей-исследователей в медицинских центрах Гондесапура, Нисибиса и Эдессы, созданных в VI в. н.э. в западной Азии? Там процветали не только философские и теологические науки, но также математические и медицинские исследования. Доказано, что

там преподавали по преимуществу несторианские врачи. Кроме того, есть свидетельства о несторианских писателях при дворах Центральной Азии и Китая со времени распространения несторианцев при патриархе Селевкии.

Вопросом является наличие особых причин, по которым именно несторианским христианам было разрешено заниматься медицинскими исследованиями. Есть ли некая связь между особым христологическим взглядом на облик человека и представлениями о душе?

Для ответа на эти вопросы в статье, помимо краткого описания несторианской теологии в контексте центральноазиатского манихейства, представлены турфанские тексты, при анализе которых особое внимание уделено «Проповеди о душе».

В этих текстах наиболее частыми словами-образами, обозначающими понятие «душа», являются «ветер» и «дыхание». Это отмечается не только в манихейских текстах, такая образность представлена также и в арамейско-сирийском, и в еврейском языках. Слова „nafsa“, „gyan“ и „guwan“, которые появляются в турфанских текстах, близки еврейско-арамейским словам „guach“ и „näfäsč“ в их значении «ветер, дыхание, дух бога, душа». Эти представления о духе и душе также понимаются как своего рода «питающий принцип» для жизненной силы.

Обе концепции души пережили столетия и до сих пор являются актуальными на всем пространстве Азии, в том числе в шаманских культурах. Например, у непальских Раи известно представление о «питающей душе» в контексте трех центров души и девяти отдельных душ. Наряду с этими числами (9+3), в картине мира и представлениях несториан и манихейцев присутствует также число «пять».

Нельзя однозначно ответить на вопрос об особом образе человека и представлении о душе в несторианском учении. Несомненно, здесь наличествует «облик человека», каковой, согласно несторианской теологии VI–VII вв., «обезбоживал» тело и делал возможными медицинские исследования на специальных факультетах.

Разумеется, содержание несторианской теологии постоянно изменялось в связи с соприкосновением на местах с другими

религиями и мировоззренческими системами. Таким образом, ассимиляция и синкретизм делают четкие различия невозможными.

Каландаров Т.С.

ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ В НАРОДНОМ ИСЛАМЕ НА ПАМИРЕ

Магия наряду с тотемизмом принадлежит к числу древнейших религиозных верований, берущих свое начало в первобытной эпохе. Путем магических обрядовых операций человек стремился сверхъестественным способом воздействовать на явления окружающей среды в целях получения желаемых результатов. Магия играет важную роль в истории любой религии мира. Как подчеркивал С.А. Токарев, магия – это «одна из существенных, органических частей всякой религии, от самых ранних до самых поздних ее этапов» (Токарев, 1990: 404).

Мы уже писали о некоторых магических ритуалах в семейно-бытовой обрядности шугнанцев – одного из памирских народов (Каландаров, 2001: 39–53; Каландаров, Терехов, 2006: 73–90), которые исповедуют ислам в форме исмаилизма (Каландаров, 2004: 300–315), однако не касались темы любовной магии. Именно поэтому в данной статье речь пойдет о колдовстве и чародействе (тадж. *сехр*), до сих пор практикующихся у памирцев в сфере межличностных отношений.

В исторической ретроспективе магия, как порождение предрассудков, лежит в основе всех примитивных религиозных систем, в то время как развитые общества имеют формальные теологические доктрины, а также институт служителей религиозного культа, ответственный за исполнение духовных обрядов. Вместе с тем, современный подход к религии, как указывает В.А. Тишков, выявил существование магических практик в большинстве обществ, в том числе и индустриальных. Они представляют собой не столько эволюционную стадию религии, сколько имеющийся набор верований и действий с целью контроля явлений окружающей среды с особыми целями (Тишков, 2003: 88).

Несмотря на то, что официальный ислам не признает магические практики, в том числе чародейство, они и в настоящее время распространены среди мусульман различных толков на всем мировом пространстве. Если обратиться к священной книге мусульман Корану, в ней, в частности, можно прочитать следующее: «И они последовали за тем, что читали шайтаны, в царство Сулаймана. Сулайман не был неверным, но шайтаны были неверными, обучая людей колдовству и тому, что было ниспослано обоим ангелам в Вавилоне, Харуту и Маруту. Но они оба не обучали никого, пока не говорили: “Мы – искушение, не будь же неверным!” И те научались от них, чем разлучать мужа от жены, – но они не вредили этим никому иначе, как с дозволения Аллаха. И обучались они тому, что им вредило и не приносило пользы, и они знали, что тот, кто приобретал это, – нет ему доли в будущей жизни. Плохо то, что они покупали за свои души, – если бы они это знали!» (Коран 2: 102).

Смысл сказанного заключается в следующем: дьяволы обучали людей колдовству, представляя ложь истиной, вводя их в заблуждение и приписывая колдовство пророку Сулейману; Аллах ниспослал двум ангелам знания о чародействе, чтобы подвергнуть своих рабов испытанию; Харут и Марут могли обучать людей колдовству, но при этом предупреждали их о тяжести такого поступка-преступления, лишив, таким образом, желавших заниматься чародейством каких-либо оправданий в результате наступивших последствий.

Половая, или любовная магия, как и иные виды магии, глубоко архаична и, тем не менее, продолжает бытовать среди многих народов мира, в том числе памирских. Она имеет двоякую направленность: ее целью является, с одной стороны, «вызвать ответное чувство» у объекта любви, с другой – уничтожить любовное влечение. На стыке вредоносной и любовной магии находятся обряды, направленные на причинение вреда сопернице/сопернику, например, вызвать у нее/него отвращение к избраннику/избраннице, выкидыш или бесплодие.

Самый универсальный прием нанесения вреда недругу – прятанье амулета (*тумор*) в одном из углов дома или у его порога. Этот амулет внешне ничем не отличается от других, пред-

назначенных для лечения больного или привлечения благополучия в дом, т.е. он представляет собой такой же кусочек бумаги с написанными на нем молитвами и зашитый в лоскуток материи. Однако если эти действия направлены против несемейной пары или же чужой жены/чужого мужа, тогда вместо сур Корана пишут молитвы на фарси, например, из такой книги, как «Канз-ул-Хусайн» («Сокровище Хусейна»).

По словам моих информантов, существует несколько любовно-заклинательных обрядов, которые практикуются на высокогорном Памире. К примеру, берут кусок мяса – баранины или говядины – и читают над ним молитвы, точнее, приворотные заговоры на фарси, а ранним утром следующего дня отдают это мясо на съедение собаке – суке белого цвета. Считается, что после этого парень или мужчина может достичь желаемого результата от объекта приворота. В случае направленности заговора на лицо мужского пола кусок мяса бросают кобелю.

Совершая подобные обряды, памирец-мусульманин отдает себе отчет в том, что это «непростительный грех» (тадж. *гунохи кабоир*). По мнению информантов, человек свободен в своем выборе, но если он привораживает чужую жену или невесту (чужого мужа или жениха), когда-нибудь Аллах обязательно накажет его за это (ПМА, 2012). По словам одного из моих визави, когда пишется обычный тумор, т.е. в целях избавления от всякого рода болезней, он начинается со слов «во имя Бога милостивого и милосердного»; в случае же любовной магии, особенно если действия направлены на несемейную пару, зачин обращен к обезьяне (тадж. *маймун*) (ПМА, 2012).

Тут, очевидно, информант ошибается. Дело в том, что значение слова *маймун* на арабском языке – «счастливый, блаженный», однако в таджикском языке оно обозначает обезьяну. Вероятно, в указанном контексте имеется в виду «во имя счастливчика». Для сравнения, у иранцев обезьяна приносит счастье, и увидеть ее в первый день Навруза – к добру (*Хедаят*, 1958: 310). Зверь или птица – древнейший облик духов, как писал В.Н. Басилов (*Басилов*, 1984: 34).

На Памире служитель культа *халифа*, собирающийся с помощью любовной магии приворожить кого-то, мажет свое лицо

сажей, входит в старую могилу (у горцев конструкция погребений позволяет сделать это) и на обычной бумаге пишет магические тексты. Следует заметить, что таких нечестивых служителей культа в народе не уважают, называя их *чапнавис* – «человек, пишущий наоборот». И тем не менее, туморы любовного назначения «наоборот» пользуются у памирцев большой популярностью.

Осуждая случаи колдовских приворотов с целью «отбить» чужую жену или чужого мужа, горцы положительно относятся к обрядам любовной магии, если они способствуют укреплению брачных уз и семейной жизни. Более того, это даже считается «богоугодным делом». По словам информанта, если в семье, между мужем и женой, возникают непонимание или ссоры, халифа готовит и передает амулет-тумор супругам, которые держат его под подушкой. В народе верят, что после этого у них не будет раздоров (ПМА, 2012). Еще один магический прием: халифа читает молитвы (*дуа*) над солью и затем передает ее семье, чтобы супруги употребили в пищу. Эти *дуа* представляют собой аяты, которые начинаются на арабском языке, а заканчиваются на таджикском.

В Москве я задал вопрос приехавшему с Памира халифа о том, известны ли ему примеры любовной магии у русских, и услышал такой рассказ. Как-то раз к халифа обратилась за помощью женщина-памирка, которая разыскивала в российской столице мужа. Пять лет назад он уехал из дома на заработки в Москву и пропал: не звонил, не присылал деньги, и вообще от него не было никаких известий. Кто-то из односельчан, работавших с мигрантом, сообщил его супруге, что пропавший сошелся с русской и живет у нее. Памирка вместе с двумя детьми приезжает в Москву, узнает адрес русской женщины и едет к ней. Она объясняет открывшей дверь причину своего визита. Хозяйка дома, выслушав нежданную гостью, говорит: «Проходи и жди. Он вернется вечером. Если тот, кого ты ищешь, признает в тебе свою жену, можешь забирать его».

Вернувшийся с работы мужчина, действительно, оказался супругом памирки. Однако он, к изумлению женщины, никак не отреагировал на ее приезд.

Памирка, оставшись на ночь в доме «новой жены» своего супруга, надеялась на чудо. Однако прозрение не случилось: утром мужчина, как ни в чем не бывало, позавтракал и ушел на работу. Когда его потрясенная до глубины души жена залилась слезами, русская женщина, сжалившись над ней, рассказала, в чем дело.

Приведя гостью в гараж, она показала ей клетку с двумя хомячками. «Эти хомячки, – сказала “русская жена” памирца, – символизируют меня и твоего мужа, и на этих животных совершено магическое действие. Пока они вместе в одной клетке, твой муж ни на шаг не может отойти от меня». Продолжая свои объяснения, русская предложила памирке такие условия: она отпускает хомячков на волю, тем самым освободив мужчину от магического воздействия, но взамен законная жена должна отпускать мужа два раза в неделю к ней, так как она сама очень сильно его любит. Памирке ничего не оставалось, как согласиться с этими условиями (ПМА, 2012).

Если верить рассказу халифа, а у нас нет оснований сомневаться в его правдивости, становится очевидным: сила половой магии, в частности любовного приворота, столь велика, что воздействие оказывается на подсознание человека. Он как бы находится в состоянии амнезии и попадает в зависимость от чародея, или колдуна. Вероятно, приведенный выше рассказ мог бы стать предметом анализа психотерапевтов или психиатров.

Несмотря на негативное, как уже говорилось, отношение ислама к магическим практикам, памирские халифа стараются помочь семейным парам в улаживании конфликтов, прибегая, в том числе, и к некоторым магическим обрядам. Причем официально зарегистрированные, т.е. имеющие штампы в паспортах, пары они называют *халяльными* (от араб. слова «халяль» – «разрешенный, законный»). Помощь таким лицам считается у халифа богоугодным делом. Во время обряда они пользуются книгой «Мачмуь-ут-давог» («Книга исцелений»).

Халифа берет что-нибудь из сладостей, обычно сахар, конфеты или мед, читает над ними молитву из указанной книги, а затем отдает их семейной паре для вкушения. Кроме того, халифа пишет тумор, который муж и жена держат под подушкой

или прикрепляют английской булавкой к нательной одежде. Для халяльной пары может быть освящена молитвой и вода, которую следует пить обоим супругам. Иногда, если муж не хочет пить такую воду саму по себе, жена добавляет её ему в еду.

По словам моего информанта-халифа, для укрепления семейных уз он использует суфийскую книгу календарийского братства, в которой есть суры Корана, главным образом суру «Йусуф» («Иосиф») (ПМА, 2012). Возникает вопрос: почему акцент делается именно на эту суру священной книги мусульман? Возможно, ответ заключен в 51-м аяте данной суры, который гласит: «Он сказал: “В чем ваше дело, когда вы соблазнили Йусуфа?” Они сказали: “Упаси боже! Мы не знаем за ним ничего дурного”. Жена вельможи сказала: “Теперь выяснилась истина, я соблазнила его, а он – из числа правды-вых!”» (Коран 12: 51).

На Памире людей, которые занимаются любовным приворотом, мало – один-два человека в каждом из семи административных районов Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан, где проживают памирцы. Кроме того, эти лица испытывают давление со стороны официальных религиозных деятелей. Тем не менее, люди прибегают к их помощи и, естественно, за определенную плату. Следует подчеркнуть, что «сеансы» приворотной магии недешевы. Например, в Москве подобная услуга в среде памирской общины обходится в 3–5 тыс. руб.

Хотелось бы отдельно сказать о магических действиях, направленных на «старых дев» – женщин, ни разу не бывших замужем. Помощь им в обретении супруга считается в народе богоугодным делом. Халифа пишет на отдельной бумаге аяты из Корана, а затем старая дева заворачивает в эту бумагу-тумор свечи и выливает на них 70 чашек воды. Той же водой она 70 раз ополаскивает себя. Наряду с этим специально написанный для нее тумор незамужняя девушка или прикрепляет к одежде, или держит под подушкой.

На мой вопрос, насколько эффективны такие магические процедуры, мои информанты в один голос заявляли, что положительный результат зависит от того, насколько сам нужда-

ющийся человек верит в силу магии. Если его вера сильна, результат будет позитивным. Информанты-халифа, отвечая на поставленный мной вопрос, поясняли, что они «особо не следят» за дальнейшей судьбой приходящих к ним за помощью. «Я пишу им, они уходят, и дальше я могу их вообще не видеть», – говорил, в частности, немолодой халифа-шугнанец.

(۲۴۷)

ایشتم

کنز الحسین

۱۷۹۷	۸۰۲	۱۸۲۸	۱۳۱۸
عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
۱۸۲۷	۱۳۱۹	۱۷۹۶	۸۰۳
۱۳۲۰	۱۸۳۰	۸۰۰	۱۷۹۵
۸۰۱	۱۷۹۴	۱۳۲۱	۱۸۲۹

فوجی یکو برای تسلط بر دشمن و فتحیاب شدن بر دشمن این دو صورت را در دو نوشته نوشته بدیند و بگویند که آنرا انگشت بندناقله فوج نشود و با عدد نوشته نگردد و بر آتش الله تعالی بر روز چهارشنبه فوج خواهد شد و لوح و نقش و صورت اینها اند

۹۶۲	۹۵۷	۹۶۴
۹۶۳	۹۶۱	۹۵۹
۹۵۸	۹۶۵	۹۶۰



فصل دوم در باب مجتبی برای شنان و مردان وغیره

اگر خواهد که شخصی را در محبت خود دیوانه سازد باید که در ثلث زهره و ششتری لوحی برنج از آبن بسازد و در قبیله باد هفت نوشته و اسم طالب و مطلوب را با ما در آنها گرفته در نقش اعداد مذکوره بیایند و ششتری در دهن داشته باشد سجائی نظر نکند و لوح این را در کاغذ چیده در آتش اندازد و این غریمت بوجه تمام هست و یکجا بخواند مطلوب حاصل شود

Рис. 1: Орывок из книги «Канз-ул-Хусайн»

В заключение хотелось бы привести отрывок из упомянутой выше книги «Канз-ул-Хусайн», в котором представлен один из приемов любовной магии (см.: *Рис. 1*).

В переводе с фарси на русский здесь говорится: «Если хотите кого-то приворожить (букв.: сделать сумасшедшим в своей любви), – *Т.К.*), в час Венеры и Юпитера надо сделать квадратную доску из железа, потом, встав на колени и смотря в сторону Киблы, следует произносить имена жаждущего и желаемого с их матерями. Потом на доске надо смешать цифры, а во рту держать сладости; никуда не смотря, эту доску завернуть в бумагу и бросить в огонь. Потом нужно внимательно прочитать два, и все получится».

Анализируя данный отрывок из гл. 2 книги, обратим внимание на некоторые детали. Во-первых, почему обряд проводили в час Венеры и Юпитера? Согласно воззрениям средневековых астрологов, Юпитер представлял собой большую счастливую звезду, а Венера – малую. И для совершения любовной магии эти планеты подходили как нельзя лучше. Во-вторых, почему следовало использовать железную доску? Ведь, чтобы лучше гореть в огне, логичнее было бы использовать доску из дерева.

На наш взгляд, железо, исходя из его физических и прочих свойств (твердость, гибкость, дороговизна и т.д.), более всего подходило для ритуальных процедур. Не случайно кузнечное дело во все времена считалось занятием сродни священнодействию. Например, на Памире, проходя мимо, люди до сих пор кланяются кузнице.

Подводя итог сказанному, можно сделать следующий главный вывод: несмотря на то, что официальный ислам отрицает любые магические действия и не жалуется колдунов и чародеев (см.: Коран 20: 69), любовная магия как пережиток доисламских верований, культов и обрядов продолжает бытовать в народном исламе на Памире.

Источники и литература:

Басилов, 1984 – Басилов В.Н. Избранники духов. М.

Каландаров, 2001 – Каландаров Т.С. Магия в семейно-бытовой обрядности шугнанцев // ЭО. № 1. С. 39–53.

- Каландаров, 2004 – Каландаров Т.С. Шугнанцы: историко-этнографическое исследование. М.*
- Каландаров, Терехов 2006 – Каландаров Т.С., Терехов В.П. Путешествие в страну рубиновых гор. М.*
- Канз-ул-Хусайн. Рукопись. Б.д, б.м.*
- Коран. Пер. И.Ю. Крачковского. Душанбе, 1990.*
- ПИМА, 2012 – Полевые материалы автора.*
- Тишков, 2003 – Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.*
- Токарев, 1990 – Токарев С.А. Ранние формы религии. М.*
- Хедаят, 1958 – Хедаят С. Нейрангистан // Переднеазиатский этнографический сборник. М. С. 259–336.*

Kalandarov T.S.

LOVE MAGIC IN COMMON ISLAM IN PAMIR

Though official Islam doesn't welcome magic practices, still they are very popular among Muslims – adapts of different Islam movements all over the world.

My presentation will focus on one of magic types, specifically about love magic among Ismaili people of Pamir.

Love magic has two directions. On the one hand its aim is to «call for a mutual feeling» of a person somebody is in love with, on the other hand it is used to destroy somebody's affectionate feelings. At the junction of harmful and love magic there are rites aimed to bring harm to a rival, for instance because of his aversion towards a chosen person, to cause infertility or miscarriage.

The most commonly used means of harmful magic is hiding of an amulet-tumor in one corner inside the house or near the doorstep. Such amulet is not different from other similar amulets that heal person or attract prosperity to the house. It is made of similar piece of paper with Quran surah lines sewed into a cloth.

Another popular type of love magic among Pamiri Ismaili was and still is partial magic along with the verbal. People who do such magic are not respected. Despite this, their “love medicine” is far more popular than Viagra.

The paper also considers other magic rituals of erotic nature.

**ВОИНСКИЕ КАЧЕСТВА
МУСУЛЬМАН ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ
В ВОСПРИЯТИИ РУССКОЙ ВОЕННОЙ
И ГРАЖДАНСКОЙ БЮРОКРАТИИ
В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

Воинскую повинность в Российской империи отбывали представители не всех национальностей. Это объяснялось различными сроками вхождения в состав государства, не всегда добровольными процессами присоединения, религиозными различиями и т.д.

Военные власти с осторожностью включали в ряды русской армии присоединенное и завоеванное население, но были склонны инкорпорировать местную аристократию в состав офицерского корпуса.

В военном ведомстве стремились обучать детей «инородцев» в военных учебных заведениях, но слабый уровень владения русским языком был главным препятствием на этом пути. Необходимо было выстраивать местную систему образования. Это требовало времени и материальных вложений, чем органы военного управления не всегда располагали.

Далеко не все народы империи испытывали психологический дискомфорт, не служа в армии. Причин было две: национальные традиции и уровень интегрированности в общеимперскую государственную систему.

В Туркестане освобождение от воинской службы воспринималось как заслуженная льгота за относительную лояльность, проявленную населением в ходе завоевания края.

Несмотря, однако, на ряд причин, заставлявших ограничивать применение принципа обязательной воинской повинности, Военное министерство вовсе не было склонно мириться с этим.

В 1909 г. при Главном управлении Генерального штаба (ГУ ГШ) была образована межведомственная комиссия по пересмотру Устава о воинской повинности. Всё также сохраняя систему квот, правительство приступило к всестороннему изуче-

нию вопроса о возможности отмены призывных ограничений по национальному признаку.

В июле 1911 г. по приказу военного министра Главное военно-судное управление Военного министерства собирало сведения о положении и возможной службе в армии представителей национальных меньшинств. В апреле 1913 г. Совет министров заслушал доклад на эту тему и признал, что привлечение «инородцев» Кавказа, Туркестана и Сибири к отбыванию воинской повинности «желательно и возможно» (Сибирь..., 2007: 223).

Относительно «инородцев» было несколько спорных вопросов: следует ли призывать национальные меньшинства на службу в специальные части, состоящие из представителей одной национальности, или же существующая практика их распределения среди различных воинских частей должна быть сохранена? Какие индивидуальные особенности народов (физические характеристики, уровень их культурного развития, знание русского языка и др.) делают их годными к военной службе? Какие народы будут служить верно, а какие могут представлять серьезный риск для безопасности? (Подпрятков, 1997: 54).

МВД провело ряд межведомственных совещаний, на которых также обсуждались вопросы военной службы. В 1914 г. выводы были отражены в проекте совместного доклада, где говорилось о полной непригодности к службе «киргизов» (так в то время называли казахов, – *Т.К.*) Западной Сибири и Степного края. Они составляли наиболее мощную по численности группу (2,5 млн. мужчин), освобождавшуюся от воинской повинности. Об их воинских качествах совещание сделало следующие выводы: «...Лишение киргиза (казаха, – *Т.К.*), при взятии на военную службу, привычной, исключительно местной пищи и поддерживающего здоровье напитка – кумыса – даст армии не полезного воина, а обитателя госпиталей, лазаретов» (*Захаров*, 1927:13–14). Помимо этого, серьезным аргументом «против» было слабое владение русским языком.

Кроме того, казахи были признаны неблагонадежными в политическом отношении. Во-первых, за то, что их вхождение в состав России не обошлось без сопротивления. Во-вторых, ввиду близкого соседства с ними многих других мусульманских народов Средней Азии и

Китай, казахов в политическом смысле было еще можно признать «не утратившими стремления к самостоятельности». Наконец самый важный аргумент – «православная вера и русское отечество киргизу (казаху, – Т.К.) чужды, если не прямо враждебны».

Воинские качества населения оседлого населения Ферганской, Сырдарьинской и Самаркандской областей Туркестана, Военным министерством оценивались так: «...В смысле культурности эти народы были бы вполне пригодны для несения воинской повинности, но они не отличаются крепким здоровьем и по физическим свойствам мало пригодны для военной службы где-либо, кроме своей знойной родины» (Захаров, 1927: 14).

У всех этих народов также не нашли «чувства общности русского отечества». К тому же ежегодное паломничество в Мекку указывало, скорее, на то, что в случае войны России с Османской империей народы Туркестана будут тяготеть к последней. Вывод – брать на военную службу опасно, обучать владению оружием и военному делу вообще означает готовить солдат для потенциального врага или обученные кадры для восставших сепаратистов (Захаров, 1927: 17–18).

Более «положительно» были охарактеризованы туркмены. Еще в 1881 г. после падения крепости Геок-Тепе русские офицеры и генералы отмечали высокие боевые качества туркмен (Гундогдыев, 2004: 67). Вскоре после присоединения туркменских земель к России, 24 февраля 1885 г., был сформирован отряд туркменской конной милиции; 7 ноября 1892 г. отряд был преобразован в Туркменский конно-иррегулярный дивизион, а 30 января 1911 г. – в Туркменский конный дивизион.

И хотя население Закаспийской области, как и все коренное население Туркестана, было освобождено от всеобщей воинской повинности, тем не менее, туркмены (преимущественно текинцы), состояли на службе в дивизионе.

В 1909 г. Д.Н. Логофет в своих путевых заметках положительно отзывался о туркменских конниках (Логофет, 1909: 104–105). Военный министр генерал Н.А. Сухомлинов в 1912 г. inspectируя Туркестанский военный округ также положительно отзывался о воинских качествах туркмен (АВПРИ. Ф. 147. Оп. 485. Д. 1250. Л. 24).

Генерал-губернатор Туркестана Самсонов был убежден в пользе привлечения в ряды русской армии «преданных нам туркмен, боевых людей, по природе и историческому прошлому» и высказывался, в дальнейшем, за развертывание дивизиона в полк четырехсотенного состава (Там же).

Тем не менее, в результате рассмотрения ситуации в других регионах идея создания национальных частей была отклонена, поскольку исторический опыт в этом направлении демонстрировал отрицательный результат, и, по мнению участников совещания, боеспособность таких частей была значительно хуже. Чиновники считали, что несколько лет службы не сделают из представителей этих народов хороших солдат, а вот навык обращения с оружием будет получен, и неизвестно против кого оно будет направлено в дальнейшем (*Хаген М. фон*, 2004: 40–41).

Руководствуясь, в основном, политическими соображениями, комиссия высказалась против отмены ограничений, в том числе относительно народов Туркестана.

На основании приведенных выше выводов комиссии Военное министерство подготовило законопроект, но, несмотря на важность дилеммы «призыва-непризыва инородцев», в 1914 г. в связи с началом войны он «лег под сукно».

Военное министерство в лице Азиатской части Главного штаба продолжало собирать информацию. Военным губернаторам областей Туркестана был направлен своеобразный вопросник из 19 вопросов: как мусульманское население Туркестана отреагируют на возможный призыв, ожидать ли при этом неповиновения властям и бегства в соседние государства, насколько подготовлена краевая администрация, каковы военные и психологические качества народов края и др. Единства мнений военные губернаторы не демонстрировали. Порой их оценки были диаметрально противоположными (РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 4297. Л. 35–41).

Спустя год, Военное министерство вспомнило о готовом законопроекте. 14 июня 1915 г. в Ставке под председательством императора, состоялось заседание Совета Министров, на котором было намечено начать привлекать к отбыванию натуральной воинской повинности освобожденные категории населения.

В законопроекте приводились три основные причины, по которым нерусское население империи освобождалось от военной обязанности: политическая неблагонадежность и низкий культурный уровень, выразившийся в первую очередь в незнании русского языка, и слабое здоровье.

Основополагающий принцип Устава о воинской повинности гласил, что защита Престола и Отечества есть священная обязанность каждого русского подданного. Не привлекая к этой обязанности ту или иную народность, власть, тем самым, «держит ее на положении отщепенца от общей государственности» и тормозит слияние с русским населением (АВПРИ. Ф. 147. Оп. 486. Д. 340. Л. 2).

Во введении к законопроекту Военным министерством отмечалось изменение мировой политической ситуации. Потенциальную угрозу для России представляли Япония, Китай, соперничество европейских держав на Кавказе и в Центральной Азии. В этих условиях быстрое пополнение мобилизационного ресурса становилось не просто стратегической, а жизненно необходимой задачей.

На фоне всего выше сказанного, важно было определиться не кого призывать, а для кого сохранить бронь. Это могла быть: политическая причина, когда милитаризация какой-либо этнической группы могла представлять опасность для государства; географическая, когда милитаризация отдельных этнических групп не давала существенных выгод, а была сопряжена с разного рода трудностями; культурно-физиологическая, когда культурная отсталость и слабое здоровье делали мобилизацию бессмысленной.

Помимо этого, указывалось на наличие неких обстоятельств, при которых «общегосударственная польза, достигаемая временным освобождением..., превышает невыгоды этой меры» (Там же. Л. 3).

В документе давалась подробная оценка всем народам и этническим группам, освобожденным от военной службы.

Из 2,5 млн. киргизов (т.е. казахов, – *Т.К.*) империи, в Туркестане проживали 1241 тыс. чел. В законопроекте к «киргизам» были отнесены и туркмены Закаспия, на основании того, что они, как считали в Военном министерстве, «принадлежат к

родственным киргизам племенам». Краевое начальство расширенному за счет туркмен понятию «киргиз» давало хорошую оценку, считая их «хорошим военным материалом, в особенности туркмен». Тем не менее, киргизы-туркмены полного доверия не внушали. Поэтому привлечение их к воинской повинности решили отложить «до наступления более благоприятных условий» (АВПРИ. Ф. 147. Оп. 486. Д. 340. Л. 12).

Сарты считались второй по численности группой «азиатских инородцев» (527 тыс.), проживающей главным образом в Ферганской и Сырдарьинской областях; эта группа «в смысле культурности была бы для воинской повинности вполне пригодна», если бы местное начальство не нашло отсутствия пресловутого «чувства общности русского отечества» при наличии слабого здоровья. Вывод – временно отказаться от привлечения к воинской повинности (Там же. Л. 13).

Узбеки, каракалпаки, таджики и «другие племена тюрко-татарской расы» (эта весьма странная этнографическая подборка фигурировала отдельным пунктом законопроекта – *Т.К.*) общей численностью около 687 тыс. человек, по мнению военного министерства и туркестанской администрации, мало чем отличались от сартов, поэтому также временно освобождались от призыва (Там же. Л. 14).

Татары, дунгане и таранчи составляли следующую группу «инородческого населения» Туркестана. Татар, по данным Военного министерства, в крае было около 10 тыс. человек. В основном они проживали в городах. Организация их быта и профессиональные занятия не отличали их от татар Поволжья и Европейской части страны, а значит освободить их от воинской повинности не было оснований. И дунган, и таранчей в Военном ведомстве (видимо для удобства) окрестили «китайцами-мусульманами, бежавшими в Туркестан от гонений». Проживали они в Семиреченской области (38 тыс.). Основным положительным военным качеством дунган и таранчей, министерство считало «ненависть к китайцам», которую можно было недвусмысленно использовать в случае вооруженного конфликта с Китаем. Поэтому вывод: «теперь же распространить» на них воинскую повинность (Там же).

В августе 1915 г. Государственная дума и Государственный совет высказались за незамедлительное привлечение к воинской службе коренного населения окраин, освобожденных от воинской повинности. Начальником Главного штаба (ГШ) на этот счет в адрес туркестанской администрации был направлен запрос, на который последовал отрицательный ответ от временно исполнявшего на тот момент обязанности туркестанского генерал-губернатора Ф.В. Мартсона.

Генерал Мартсон приводил следующие аргументы: призыв коренного населения в ряды армии даже как временная мера в сложившихся условиях может вызвать недовольство. Религиозное единство «с народностями, настроенными к нам враждебно», в первую очередь с османской Турцией; культурная, социально-бытовая и климатическая неадаптированность к российским и европейским условиям; отсутствие кадров из числа коренных народов Туркестана для формирования специальных «инородческих» частей; установление воинской повинности противоречит уже взыскиваемому с населения военному налогу (Восстание..., 1916; 1960: 86).

В телеграмме по ГШ 13 августа 1915 г. было высказано предложение о распространении воинской повинности на «инородческое население Туркестана» только на текущий период войны (РГВИА. Ф. 400. Оп. 1. Д. 4462. Л. 1).

В середине августа 1915 г. помощник начальника геодезического отделения военно-топографического отдела ГУ ГШ полковник Главного штаба Свищев совершил поездку в Семипалатинскую область. В докладе, представленном начальнику Азиатской части Главного штаба, свои впечатления он сформулировал следующим образом: недоброжелательного отношения киргиз (казахов, – *Т.В.*) к России не обнаружено; настроение к Турции недоброжелательное; крестьяне-переселенцы и казаки недовольны привилегиями киргиз (казахов, – *Т.В.*) в вопросе отбывания воинской повинности; во время войны несколько замедлился переход киргизского (казахского, – *Т.В.*) населения к оседлому образу жизни, вызванное боязнью необходимостью в новом статусе отбывать военную повинность; вполне возможно из киргиз (казахов, – *Т.В.*) формиро-

вать кавалерийские части по образцу казачьих (Там же. Л. 9).

Генерал-губернатор Степного края Н.А. Сухомлинов также высказался за необходимость привлекать киргиз (казахов, – *Т.В.*) к воинской повинности, но «ласково», первоначально в виде охотников в конные сотни, а со временем сделать несение воинской повинности обязательной (Там же. Л. 9 об.).

Относительно призыва «инородцев» военное ведомство беспокоил еще один немаловажный нюанс – наличие межнациональной вражды между представителями коренных народов Туркестана, например, киргизами (казахами, – *Т.В.*) и туркменами. Азиатская часть Главного штаба сообщала, что племенной розни нет, и соседское проживание обоих народов в пределах Закаспийской области никогда не приводило их к столкновениям, вызываемым чувством племенного антагонизма. Однако Азиатская часть полагала ошибочным на основании этого считать, что конфликтных ситуаций в условиях несения совместной службы не может возникнуть в принципе (Там же. Д. 4413. Л. 12–12 об.).

С одной стороны, Азиатская часть считала включение киргизов (казахов, – *Т.В.*) в состав Туркменских эскадронов мерой неудачной, способной лишь понизить достоинство этих эскадронов. С другой стороны, привлечение к службе киргизского (казахского, – *Т.В.*) населения в составе отдельных киргизских (казахских, – *Т.В.*) сотен, присоединенных к Туркменскому конному полку, в качестве разведывательной, сторожевой, конвойной и посыльной служб, могло быть весьма полезным.

В ноябре 1915 г. в Государственную думу поступил законопроект Военного министерства «О привлечении к воинской повинности некоторых частей населения, освобожденных от нее до настоящего времени». Военные угрозы, возникающие на Туркестанской и Кавказской границах, заставляли иметь там резерв обученных военному делу людей (*Дякин, 1998: 927*).

Тексты законопроекта, представленные в июле (подготовлен в 1914 г.) и ноябре 1915 г., на первый взгляд были практически идентичны. Исключение составляли выводы – «призывать – не призывать». Если в законопроекте, подготовленном Военным министерством в 1914 г., призыв был отсрочен «до

лучших времен», в ноябре 1915 г. «привлечение теперь же» на общих основаниях киргизского (казахского, – *Т.В.*) населения Степных областей и Туркестана, почиталось мерой «вполне соответствующей общим государственным интересам» (АВПРИ. Ф. 147. Оп. 486. Д. 340. Л. 10).

«Чувство общности» с русскими у сартов за несколько месяцев не появилось, но появилась решимость Военного министерства привлечь их «без замедления» к воинской повинности на общих основаниях (Там же. Л. 10), а вместе с ними и узбеков, и каракалпаков, и таджиков. Решение по татарам, дунганам, и уйгуром осталось прежним – призвать.

27 ноября 1915 г. законопроект рассматривался в Совете министров. Последний постановил рассмотрением отложить, впредь до представления министром внутренних дел подробного отзыва, основанного на дополнительных сведениях (Особые журналы..., 2008: 554–557).

На заседании товарищ министра внутренних дел С.П. Белецкий заметил, что коренному населению Туркестана, в частности, киргизам (казахам, – *Т.В.*), «чуждо понятие о России как об отечестве, которое долг их защищать. Напротив, к воинской повинности они питают непреодолимое отвращение» и даже слух о распространении на эти народы натуральной воинской повинности может вызвать волнения и беспорядки (Особые журналы..., 2008: 556).

Таким образом, первый «инородческий солдат» мог появиться на фронте спустя, как минимум, полтора года после начала призывных мероприятий. При этом полагалось, что война к этому времени могла окончиться, сделав все затраченные усилия напрасными.

22 декабря 1915 г. законопроект был отозван начальником Генерального штаба.

Следует отметить, что вопрос о призыве коренного населения региона и связанных с этим проблемах, обсуждался и в кругах национальной интеллигенцией. Так, рассуждая о возможном призыве казахов в армию в условиях войны, газета «Казах» в 1916 г. высказалась за нежелательность такого решения и сетовала, что «люди готовы смиренно принять любой по-

ворот событий». Сторонники этой позиции полагали, что для казахов, никогда не проходивших военную службу в царской армии, будет сложно быстро адаптироваться к ней. Они предлагали направить делегацию для проведения «переговоров с правительством, Думой и передачи им мнения казахского народа», выдвигая предложения в случае решения о призыве «инородцев» провести мобилизуемых через мусульманские органы метрической регистрации, для точного определения их возраста, разрешить проходить службу только кавалерии и уравнивать казахов в правах с казачеством – как в вопросах землепользования, так и воинской службы (Кузина, 2002: 125).

25 июня 1916 г. был издан царский Указ о призыве на тыловые работы коренного населения ряда национальных окраин, освобожденных от несения воинской повинности. Принудительное привлечение населения ряда восточных окраин для обеспечения нужд действующей армии в 1916 г. посчитали мерой безопасной и наименее хлопотной.

Мобилизованным из Туркестана непросто было адаптироваться к новым условиям: «Туземцы-рабочие в письмах, посылаемых ими из Центральных губерний России, между прочим, упоминают, что русские не выполняют данных обещаний, заставляют работать в праздники, не дают ни баранины, ни риса, ни белого хлеба, к которым они привыкли дома, и часто они не имеют возможности совершать свои религиозные обряды благодаря отсутствию мулл, которых имеется лишь по одному на каждую тысячу рабочих» (ЦГА РУз. Ф. И-461. Оп. 1. Д. 1919. Л. 4).

Практика отправки людей в районы, удаленные от мест их постоянного проживания, мало оправдывала себя. Условия работы мобилизованных были крайне тяжелыми, плохие условия проживания, непривычное питание приводили к массовым заболеваниям. Поэтому сотни из них бросали работу и бежали в родные места. Официальная же дереквизиция состоялась в мае 1917 г.

Указ 25 июня 1916 г. полностью порывал с традиционными формами отношений нерусских народов империи с русской армией: или добровольное вступление в боевые части, или откуп

посредством военного налога. Принудительная мобилизация на тыловые работы заведомо ставила «туземцев» в унижительное положение по отношению к фронтовикам. Такой грубый, сугубо практичный подход находился в вопиющем противоречии с тем, как царизм лелеял немногочисленные национальные части. По мнению А.Ю. Безугольного, это еще раз подчеркивало их пропагандистские, декоративные функции (*Безугольный*, 2007: 35).

Нельзя не согласиться с Еленой Дубровской, что освобождение от воинской службы было постоянным источником неприязни со стороны тех, кто служил в армии и их родственников (*Дубровская*, 2001: 177).

В условиях начавшейся войны подобная привилегия порождала в русском обществе упреки в том, что кто-то собирается уцелеть за чужой счет. С другой стороны, как справедливо отмечает Владимир Лапин, существовал риск превращения этнически однородных воинских формирований в символы национального суверенитета, что в сочетании с иными проявлениями к национальной независимости, могло расцениваться как угроза целостности империи (*Лапин*, 2001: 135).

Мы разделяем мнение И. Гилязова, что феномен этнической мобилизации предавал вооруженному противостоянию государств дополнительную напряженность, так как потенциально нес в себе угрозу дезинтеграции воюющего многонационального государства (*Гилязов*, 2001: 196).

Мусульманские народы Европейской России призывались на службу в армию. По некоторым подсчетам всего в армию было мобилизовано 15,5 млн. человек, в том числе мусульман от 800 тыс. до 1,5 млн. человек (*Тагиров*, 1968: 239–240). При этом, даже проливая кровь за Россию (об этом свидетельствуют солдатские письма), солдаты-мусульмане чувствовали определенный психологический дискомфорт. Он проявлялся в виде языкового барьера, в вопросах организации питания, удовлетворении религиозных потребностей и т.д. (*Аршаруни и др.*, 1931: 53).

Таким образом, хочется отметить, что нераспространение воинской повинности – одной из основополагающих обязанностей подданного-гражданина любой страны – это один из показателей низкой степени интегрированности Туркестана с им-

перией. Не позволяя «инородцам» по разным – как объективным, так и субъективным – причинам выполнить эту обязанность, Российское государство, осознанно или нет, культивировало у подавляющего большинства нерусских народов империи ощущение себя как «иных», уже не «чужих», но и не вполне «своих». Помимо этого, на наш взгляд, существовала еще одна причина «не призыва», лежавшая в стороне от национальной политики – русской императорской армии для удовлетворения своего комплектования было достаточно мобилизационных ресурсов Центральной России и в дополнительных людских ресурсах она не испытала бы необходимости, не окажись мировая война такой затяжной.

Литература и источники:

АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи.

РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив.

ЦГА РУз. – Центральный государственный архив Республики Узбекистан.

Аршаруни и др., 1931 – *Аршаруни А., Габидуллин Х.* Очерки истории панисламизма и пантюркизма в России. М.: Безбожник. 135 с.

Безугольный, 2007 – *Безугольный А. Ю.* Народы Кавказа и Красная армия 1918–1945 гг. М.: Вече. 512 с.

Восстание..., 1960 – Восстание 1916 г. в Средней Азии и Казахстане: Сб. док. М.: Издательство АН СССР. 650 с.

Гилязов, 2001 – *Гилязов И.* Германия и мусульмане России в двух мировых войнах // *Ab imperio*. № 4. С. 195–208.

Гундогдыев, 2004 – *Гундогдыев О.А.* «Как стадо испуганных бурей овец, гнали текинцы неприятеля...» // Военно-исторический журнал. № 8. С. 67–69.

Дякин, 1998 – *Дякин В.С.* Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX – начало XX в.). СПб.: Лисс. 1998. 1004 с.

Дубровская, 2001 – *Дубровская Е.* Первая мировая война в Финляндии: империя против нации, российская армия против финляндцев // *Ab imperio*. № 4. С. 169–194.

Захаров, 1927 – *Захаров М.* Национальное строительство в Красной армии. М. 106 с.

Кузина, 2002 – *Кузина С.В.* Национальный вопрос в Государственной думе России на материалах областей Степного края и Туркестана. 1906–1917 гг. Дис... канд. ист. наук. М. 212 с.

Латин, 2001 – *Латин В.* Армия империи — империя в армии: ор-

ганизация и комплектование вооруженных сил России XVI — начале XX вв. // *Ab imperio*. 2001. № 4. С. 109–138.

Логофет, 1909 – *Логофет Д.Н.* На границах Средней Азии (путевые очерки). Персидская граница. СПб., 1909. Кн. 1. 213 с.

Особые журналы..., 2008 – Особые журналы заседания Совета министров Российской империи. 1915 год. М.: Росспэн. 617 с.

Подпрятов, 1997 – *Подпрятов Н.В.* Национальные меньшинства в борьбе за «честь, достоинство, целость России» // Военно-исторический журнал. 1997. № 1. С. 54–59.

Россия и Туркмения, 1946 – Россия и Туркмения в XIX в. / Сб. док. Ашхабад: Илим. 365 с.

Сибирь..., 2007 – Сибирь в составе Российской империи. М.: Новое литературное обозрение. 362 с.

Тагиров, 1981 – *Тагиров Р.И.* Солдаты-татары и башкиры в борьбе за власть Советов // Революционное движение в русской армии в 1917 г. М.: Наука. 1968. С. 238–242.

Хаген М. фон, 2004 – *Хаген М. фон*. Пределы реформы: национализм и русская императорская армия в 1874–1917 годы. // Отечественная история. № 5. С. 37–49.

Kotyukova T.V.

**THE MILITARY QUALITIES OF TURKESTAN MUSLIMS
IN THE PERCEPTION OF THE RUSSIAN MILITARY
AND CIVIL BUREAUCRACY
AT THE END OF XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURY**

Not all nationalities inhabiting the Russian Empire did their compulsory military service. This was due to differences in the time of entering the Russian state, which was not always a voluntary process, due to their religious differences, etc. Was such a measure a restriction or a privilege to indigenous populations of Turkestan? The definite answer to this question is not a simple one, because the region was inhabited by different peoples who had distinct ethnocultural (Turks and Tadjiks) and everyday (nomadic and sedentary) peculiarities.

In 1874 the Russian Empire launched a campaign of compulsory conscription. As a result, there appeared an appeal to call up even the unreliable indigenous peoples of Turkestan for military service.

The authorities thought that the Russian Army will be a big melting pot that alloys population of the Russian Empire into a unified system.

Лашкарбеков Б.Б.

ПРАКТИКА ИЗГНАНИЯ ДЖИНОВ ЧТЕНИЕМ САКРАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ В ИСЛАМЕ

Несмотря на отрицательное отношение ислама к языческим обрядам, в особенности к колдовству и шаманству, практика изгнания злых духов с помощью заговоров, заклинания и выполнения особых ритуалов, характерных языческим религиям, так и не были искоренены в исламе.

Официальный ислам не одобряет эту практику, и действие заклинателей приравнивает к *ширку*, т.е. наделению кого-то божественными качествами. Согласно учению ислама потусторонняя жизнь ведома только Всевышнему, и даже пророки не владеют тайными знаниями и сверхъестественными способностями. Сам пророк Мухаммад согласно хадисам запрещал своим последователям обращаться к прорицателям и заклинателям.

Тем не менее, в исламе получила распространение особая форма шаманства в виде ритуала изгнания джинов посредством чтения сакральных текстов (*Резван*, 1991: 211) – обряд, который практикуется до настоящего времени почти во всех мусульманских странах.

Изгнанием джинов и других нечистых сил в Средней Азии с давних пор занимались в основном две категории людей:

1. Бахши, которых приравнивают к колдунам и магам.

В.Н. Басилов связывает распространение слова *бахши* с приходом в Среднюю Азию тюркских племен (VI–X), и в качестве древнего названия шаманства в данном регионе он приводит термин *парихон* «почитающие пери» (*Басилов*, 1992: 49).

Следует, однако, отметить, что само слово *шаман* неоднократно встречается в творчестве персоязычных поэтов IX–XI вв., в том числе в Шахнаме Фирдоуси:

Шаман гуфт: рафтан б-афзун кунед,

Рух аз чодари шарм берун кунед.
Сказал шаман: «Вы чаще к нам ходите,
Сдёрнув с лица покрывало стыда».

(Фирдоуси)

2. **Азоимхоны** букв.: ‘читающие молитвы, заклинания’, которые относятся к мусульманским духовным лицам или владеют духовно-мистическими знаниями.

Проводимые *азоимхонами* психотерапевтические сеансы у таджиков именуется *азоим* ‘заклинания’ или *чилёсин* букв.: ‘сорок ёсинов’ (чтение суры Ясина до 40 раз), сам процесс называется *азоим кардан* ‘проведение заклинания’ или *чилёсин-хонӣ* ‘чтение чилёсин’. Пациентами азоимхонов становятся, прежде всего, люди, страдающие разными формами психических расстройств.

Ритуал *азоим* проводится с целью изгнания вселившихся в больного джинов и других нечистых сил. При этом, основными орудиями в руках исцелителя становятся:

– сакральные тексты, состоящие из сур Корана (прежде всего стихи (аяты) из суры «Ясин»),

и молитвы из сборника «Дуои дафи чин ва дев» ‘молитвы для изгнания джинов и дивов’;

– а также использование некоторых шаманских приемов в процессе чтения сакральных текстов.

Но в отличие от шаманов *азоимхоны* не считаются носителями или повелителями духов. Они являются всего лишь священнослужителями, а джинов, по представлению верующих, может усмирить только чудодействие сакральных текстов, исходящее от самого Бога, запечатленное в Коране и вложенное в уста *азоимхона*. Этому постулату находится подтверждение в самом Коране, где в частности говорится:

«Скажи: «Открылось мне, что группа джинов услышала чтение (Корана) и сказали они: «Воистину мы слышали удивительный призыв».

Он наставляет на праведный путь, и мы уверовали в него...»

(Сура Джинны, аяты 1–2)

Но джины, как и люди, не все уверовали в Аллаха:

«И есть среди нас преданные Аллаху, и есть среди нас отделившиеся от Него.

А те, кто преданы, те следуют по праведному пути».

(Сура Джинны, аят 14)

Сакральным текстом Корана больных лечат не только азоимхоны, но также обычные *муллы-лекари*. Последние, однако, в своей практике не занимаются заклинаниями и изгнанием джиннов. Их пациентами становятся больные с любой патологией, которые сохраняют веру в чудодействие сакральных текстов и в способности своего врачевателя.

Методика лечения *мулло-лекаря* называется *тумору таъвиз кардан* ‘составлять обереги и амулеты, написанные арабскими буквами’. Лекарь первоначально по молитвеннику определяет причину болезни, читает в присутствии больного определенные тексты из Корана и дополнительно может написать и выдать ему для ношения *тумор* ‘амулет’, а для внутреннего приема *таиштобы*, (представляющие собой полоски бумаги с сакральным текстом, которую омывают в воде, и пьют эту заряженную воду как лекарство).

В Таджикистане к помощи *азоимхонов* прибегают как мусульмане-сунниты, так и живущие на Памире шииты-исмаилиты. При острой необходимости таджикские *азоимхоны* проводят этот ритуал также за пределами Таджикистана, в том числе в Москве. Один из таких практикующих *азоимхлнов*, уроженец Горно-Бадахшанской автономной области, живущий более 12 лет в Москве, согласился стать информантом и поделиться с нами своим опытом. Он является потомственным священнослужителем, и в свободное от работы время по просьбе единоверцев проводит необходимые религиозные обряды, такие как обряд бракосочетания, поминки по усопшему, а также лечит больных экстрасенсорными способами.

Многие положения его информации подтверждаются видеоматериалами, выложенными в YouTube, в частности видеосюжетом, именуемым «Джин – згнание: ТАДЖИКИСТАН. (http://video.mail.ru/mail/aida_muslima/2724/3323.html)

Анализ доступных материалов показывает, что современные муллы-заклинатели проводят ритуалы *азоим* по классиче-

скому методу, описанному В.Н. Башиловым (*Башилов, 1992*) и другими этнографами (*Огудин, 2002: 66; Сухарева, 1975: 71*).

Так, чтобы подтвердить диагноз «одержимость джином и другими нечистыми силами», на первом этапе перед больным ставится большая пиала с водой, и *азоимхон*, глядя на воду, начинает читать суру Ясин. Если чтение не вызывает у пациента каких-либо ответных негативных реакций, то это означает, что болезнь пациента не связана с одержимостью. По утверждению информанта, в этом случае не следует проводить обряд *азоим* и *мулла*, или *азоимхон* ограничивается чтением нескольких аятов из Корана, а затем может написать больному *тумору таъвиз* или посоветовать ему обратиться к врачам.

Но если при чтении больной начинает стонать, орать, плакать, рвать на себе одежды, волосы и т.п., все это является признаком одержимости джинами. Тогда заклинатель продолжает сеанс психотерапевтического лечения. Чем сильнее проявляется беспокойство больного, тем интенсивнее становится чтение сакрального текста. Постепенно заклинатель переходит к физическому воздействию на больного и пальцами рук сильно давит на его шейную артерию, принуждая джина вступить с ним в диалог.

Прежде всего, заклинатель стремится узнать имя джина. Если на вопрос «Как тебя зовут?» больной называет не свое, а чужое имя, то это значит, что в контакт вошел вселившийся в него джин. В этом случае *азоимхон* начинает сильнее давить на больного и заставляет джина ответить на все последующие вопросы. В процессе чтения сакральных текстов и принудительного диалога выясняется, каким является данный джин, верит он в Аллаха или нет, сколько их всего, когда он вселился в этого человека и чем мотивируется его действие.

В вышеуказанном видеоролике «Джин – изгнание: ТАДЖИКИСТАН» джин выдает себя за мусульманина, и утверждает, что пленил свою жертву потому, что тот не молился и не выполнял свои религиозные обязанности.

На это заклинатель ему отвечает: «Мусульманин не должен мучить мусульманина, и вообще ты не должен мучить человека», а также уверяет джина, что впредь этот человек будет мо-

литься и выполнять предписанные религиозные обязанности.

Чтобы привести джина в полную покорность, *азоимхон* продолжает интенсивно читать сакральные тексты, и это длится до той поры, пока джин окончательно не покинет тело больного. После стрессов, воплей и криков больной достигает состояния полного покоя, и на этом сеанс словотерапии заканчивается.

Успокоение больного является признаком освобождения от власти джина. Подтверждается это тем, что на вопрос «Как тебя зовут?» больной называет уже свое истинное имя. Но если больной в очередной раз называет чужое имя, то это означает, что он одержим не одним, а двумя, а может быть несколькими джинами, и тогда азоимхон продолжит сеанс до полного изгнания всех джинов.

Эффект, полученный от проводимых азоимхонами лечебных сеансов, сравним с гипнозом. Но в отличие от гипнотизеров, которые, как правило, успокаивают и усыпляют больного, *азоимхоны*, наоборот, заклинаниями и интенсивным чтением священных текстов доводят пациента до состояния сильного психического возбуждения, в конечном итоге больной впадает в состояние глубокого транса. Большинство больных после сеанса, как правило, преодолевают острые кризисные психические состояния и возвращаются к нормальной жизни. Подтверждается это множеством фактов, в том числе рассказами очевидцев из разных стран и многочисленными видеоматериалами, выложенными в YouTube-е.

Иранский писатель Голамхосейн Саэди (*Саэди*, 1977), медик по образованию, в своей книге «Одержимые ветрами» приводит сотни примеров исцеления безнадежных больных с психическими отклонениями методом чтения молитв и заклинаний.

Факты исцелений укрепляют веру людей в магическую силу сакральных текстов.

Литература:

Басилов, 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.

Огудин, 2002 – *Огудин В.Л.* Магия в бытовом исламе. ЭО, № 4.

Резван, 1991 – *Резван Е.А.* Сихр // Ислам. Энциклопедический словарь. М.

Саэди, 1977 – *Голамхосейн Саэди*. Одержимые ветрами. Перевод с персидского А.М. Михалева. М.: Восточная литература, 104 с.

Сухарева, 1975 – *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.

Lashkarbekov B.B.

THE PRACTICE OF GIN EXORCISM BY READING SACRED TEXTS OF ISLAM

There were mainly two categories of people engaged in exorcism of gins and other impure forces in Central Asia:

1. ***Bakhshi*** – who are equated to the sorcerers and magicians
2. ***Azoimkhon*** – literally “people reading prayers of invocations” that belong to the Muslim clergy, or have spiritual-mystical knowledge.

The ritual *azoim* is conducted to set the patient free from gins and other impure forces who possessed him/her. The main tools being used by the healer in this case are:

- Sacred texts, consisting of verses of the Qur’an (especially verses (ayats) of Sura “Yasin”) and prayers from the book “*Duoi dafy gin va dev*” (Prayers for the exorcism of gins and devs);
- Use of some shamanic techniques in the process of reading sacred texts.

In Tajikistan, both Sunni Muslims and Shia Ismaili Muslims living in Pamir resort to the help of *azoimkhons*. In order to confirm the diagnosis of “possession by a gin and other impure forces” the *azoimkhon* puts a big cup of water in front of *azoimkhon*, then looking at the water he starts to read the surah “Yasin”. It becomes clear that the gins exist in the patient if he (she) starts moaning, screaming, crying, tearing his clothes, hair, etc. In this case the healer continues the psychotherapeutic treatment session.

The session will last till the gin finally abandons the body of the patient. Complete relaxation and getting into the trance state is a sign of liberation from the power of the gin.

After the session most of patients, as a rule, overcome an acute mental crisis condition and return to normal life. This is confirmed

by numerous facts, including eyewitness accounts from different countries and numerous videos uploaded on YouTube.

Мустафина Р. М.

ИСЛАМ В КАЗАХСТАНЕ В СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

После распада СССР в Казахстане заметно возрос интерес к исламу как носителю историко-культурных и духовных ценностей. Одним из завоеваний этого времени стало восстановление значительного места религии в духовной жизни общества, по крайней мере, определенной ее части, а также возрождение многих традиций в самых разных сферах культуры казахов.

С обретением независимости в Казахстане, как и в других странах постсоветского пространства, процесс легализации религиозных традиций стал проявляться в форме бурного «возрождения». Было создано Духовное управление мусульман Казахстана (ДУМК), резко возросло количество мечетей, медресе и других религиозных учреждений, активизировалась международная деятельность религиозных организаций. Росту интереса к исламу способствовало появление многочисленной отечественной и зарубежной религиозной и религиозно-публицистической литературы.

В 90-х годах XX начинается формироваться система религиозного образования в Казахстане, которая включает медресе при сельских и городских мечетях, исламские высшие учебные заведения (институты и университеты), университеты повышения квалификации представителей исламского культа, курсы при сельских и городских мечетях, где учащиеся (взрослые и дети), простые прихожане знакомятся с основами исламского вероучения и практики.

Наряду с верующими, сохраняющими основные религиозные взгляды и следующими необходимым религиозным предписаниям, есть немало людей, признающих бытие бога, но не соблюдающих обязанностей мусульманина. И в наши дни многие казахи, не придавая обряду религиозного значения, просто

отдают дань традиции: «так положено», «так принято», «это – обычаи наших предков», «это – наши национальные традиции».

Исследование религиозной жизни у казахов показало, что возрождалась не столько мусульманская религиозность, сколько мусульманская культурная традиция, которая в сознании народа обычно ассоциируется с национальной традицией.

Современные верующие в Казахстане представлены различными категориями, которые отличаются друг от друга, как объемом религиозных знаний, так и глубиной убеждений. Эти категории четко соотносятся с возрастом.

В наши дни, в отличие от прошлых лет, верующих старшего возраста, следующих исламским предписаниям, сравнительно немного. Значительную часть правоверных мусульман составляют молодые и среднего возраста люди. Молодое поколение верующих отличается религиозной образованностью, тогда как старшее поколение прихожан в большинстве случаев считается «малограмотным поколением советского времени», которых «трудно переубедить и переучить».

Можно утверждать, что в наши дни лишь часть казахского населения выполняет предписания ислама в полном объеме.

В то же время наблюдается рост числа казахов соблюдающих предписания ислама «частично». Так, сравнительно более широкое распространение, по сравнению с другими предписаниями исламского вероучения, в последнее время получило соблюдение поста – *ораза*, особенно среди женщин самого разного возраста. Многие из них не совершают *намаз*. Некоторые представители духовенства терпимо относятся к такой форме приобщения к исламской обрядности, рассматривая ее «как первый шаг на пути к истинной вере». Другие – считают такое «частичное» выполнение предписаний исламского вероучения недопустимым и лишенным религиозного значения.

В последнее время отмечается постепенный рост числа паломников, совершающих хадж к общемусульманским святыням в Саудовской Аравии. Но для большинства казахов совершение хаджа и в наши дни остается трудноосуществимой задачей.

Повсеместно среди казахов бытуют обряды семейного цикла: мусульманский поминально-погребальный ритуал, обряд

ритуального обрезания (*сундет*), свадебный обряд (*неке кыю*).

Мусульманское бракосочетание – *неке кыю* – становится неотъемлемой частью свадебной церемонии у многих казахов во всех регионах страны. Н.П. Лобачева отмечала, что «чисто мусульманский обряд в свадебном церемониале только один – это *нихох* (*неке – Р.М.*), обряд мусульманского бракосочетания, проводившегося муллой. Тем не менее, в общественном мнении весь этот комплекс, построенный в большей своей части на элементах ранних форм религий и обычаях традиционного общества, воспринимался и воспринимается населением как мусульманский. Отсюда следует, что – здесь можно говорить лишь о бытовом исламе, а не каноническом, воспринявшем и освятившем культурные достижения прошлых поколений. Религиозный акт, в данном случае исламский – это последнее напластование мировоззренческого плана в традиционной обрядности, история которой значительно старше самого ислама, ставший неотъемлемой, обязательной частью свадебных церемоний» (Лобачева, 1998: 128).

Особенно сильно связь с исламом и с традиционным порядком обрядовых церемоний проявляется в поминально-погребальной обрядности казахов.

И в наши дни не стали достоянием прошлого сохраненные исламом древние обычаи – институт аменгерства (левирата и сорората), уплата калыма (который приобрел новые формы), похищения девушек, мусульманское имянаречение, многоженство.

Формы бытования мусульманского мистицизма – суфизма – в Казахстане свидетельствуют о его неразрывной связи с исторической, этнокультурной и социально-политической реальностью региона. Возрождение, а точнее легализация суфизма в Казахстане, наблюдаемая в последние годы, свидетельствует о его значительной роли в религиозной жизни определенной части верующих и в какой-то мере является ответной реакцией на внедрение в Казахстане «чистого ислама» зарубежными проповедниками. Этими же факторами можно объяснить и возрождение идеи тенгрианства у казахов.

В наши дни культ святых (в современном наименовании –

«почитание святых») как одна из самых выразительных черт народного ислама у казахов не только переживает возрождение, но, пожалуй, достиг пика своей популярности среди самых широких слоев казахского населения. Такие святыни, как мавзолеи Ходжа Ахмада Ясави и Арыстан-баба, Бекет-ата и Шопан-ата, Караман-ата, Укаша-ата, святые-родоначальники Ыргызбай-ата, Баянбай-ата, Домалак-ана, Байдибек-ата и многие другие являются объектами многолюдного паломничества казахов. Число святынь неуклонно растет и обретает многочисленных почитателей. Реставрируются, обновляются не только известные казахстанские святыни, но и забытые могилы родовых предков, которые становятся объектом многолюдного паломничества (Баянбай-ата, Ыргызбай-аулие и т.д.).

Представители официального духовенства активно используют почитание святых для борьбы с реликтами доисламских воззрений и утверждения «истинного ислама» в сознании паломников. Повсеместно служителями мечетей проводится активная разъяснительная работа о том, что только Всевышнему – Аллаху следует поклоняться, а не святыням, поклонение которым является большим грехом – проявлением многобожия (*ширк*). В то же время они подчеркивают, что могилы святых, так же как и могилы предков, необходимо почитать. Почти на всех святынях паломник встречается с инструкциями, предписывающими соблюдать ритуальную чистоту и необходимые мусульманские обряды: чтение намаза, соблюдение поста и т. д. Таким образом, в наши дни обряд почитания святых требует знания основ исламского вероучения и практики, что способствует росту влияния и укреплению ислама у казахов.

Другой характерной чертой нашего времени является организованный характер паломничества к местным святыням. На всех святынях автору приходилось видеть группы паломников во главе с *ак анна* (святой матерью); они набирают паломников, знакомят их с правилами паломничества и мусульманской обрядностью, разрабатывают маршруты паломничества к святыням, занимаются транспортными и прочими организационными вопросами.

Наряду с исламскими воззрениями и обрядами, в религиоз-

ной жизни казахов сохранились реликты ранних форм религии: анимистических представлений, демонологии, шаманства, магии, тотемизма, почитания умерших предков, огня и домашнего очага, культа плодородия, и других древних мировоззренческих традиций.

Несмотря на просветительскую деятельность официальной мечети, практически повсеместное распространение в Казахстане имеют обряды семейного цикла, связанные с доисламскими воззрениями. Более того, многие из них не только не вытеснены исламом, но так же, как и мусульманские обряды, переживают период «возрождения», например: обряд сохранения благополучия в семье (ритуальное вкушение баурсаков), запрет на приготовление пищи в доме покойного в течение трех дней, возжигание свечей, кормления духов предков и святых, обряд «возлияния масла в огонь» (*отка май кью*). Также сохраняются обряды детского цикла и знахарство, многие элементы которых восходят к древним магико-анимистическим представлениям. Например, и в наши дни широко бытуют очистительный обряд *аластау*, целительные обряды *ушкыру*, *ушыктау*, *ышырткы* и другие.

Значительную роль в жизни казахов играют древние обычаи, связанные с хозяйственной деятельностью. Почти забытый в советское время *Наурыз* в наши дни является государственным праздником. Обряд приготовления ритуального блюда *наурыз-коже*, по мнению автора, содержит идею «собирания», которая способствовала сохранению семейного благополучия и изобилия.

В некоторых регионах Казахстана сохранилась традиция колядования – *жарапазан*.

Не стал достоянием прошлого обряд вызывания дождя – *тасаттык*. Уникальные этнографические материалы автора свидетельствуют о том, что в этом обряде казахи использовали череп коня.

Широкое распространение в наши дни получило исламизированное знахарство.

Весьма редкими у казахов стали такие реликтовые религиозные формы, как исламизированное шаманство. Новые мате-

риалы автора позволяют предположить, что в шаманских обрядах сохранилась идея перерождения (рождения снова) и реликты других архаичных идей.

В канун 2006 г. *Курбан-айт*, так же как и Рождество Христово, объявлены официальными праздниками в Казахстане, что свидетельствует о признании религии неотъемлемой частью народной культуры казахов.

В последние годы наблюдается активное сотрудничество Казахстана с исламскими государствами в области религиозного образования, строительства и реконструкции религиозных учреждений. В частности, в строительстве центральной мечети в Алматы участвовали Саудовская Аравия, Турция, Малайзия. В реконструкции историко-культурного комплекса мавзолея Ходжа Ахмада Ясави активное участие принимала Турция. Некоторые мечети в Казахстане возводились при поддержке Кувейтского общества социальных реформ, Международного Исламского общества Красного Креста и Полумесяца, центр которого находится в г. Абу-Даби в Саудовской Аравии.

Ряд учебных заведений в Казахстане строился по инициативе и финансовой поддержки исламских стран, например, Египетский университет Исламской культуры Нур-Мубарак, Казахско-арабский исламский университет, Казахско-Турецкий университет.

В казахстанских мечетях и исламских учебных заведениях теологами из исламских стран читаются образовательные курсы.

Многие казахстанские студенты обучались и обучаются в Турции, Иране, Пакистане, Египте и других исламских государствах. Однако в связи с обострившейся международной обстановкой и усилившейся пропагандой идей ваххабизма, некоторые международные учебные заведения в Казахстане были закрыты, по этой же причине приостановлено обучение казахстанских студентов в некоторых зарубежных исламских учебных заведениях.

Сотрудничество Казахстана со странами исламского мира в разных сферах неизбежно влечет и усиление их влияния в сфере религии, которое сопровождается стремлением очистить ислам от чужеродных элементов. В последние годы представите-

ли официального духовенства активно пропагандируют недопустимость поклонения святым, запрещают называть мавзолеи мечетями и совершать в них намаз, поскольку они являются усыпальницами – например, мавзолеи Арыстан-баба и Ходжа Ахмада Ясави (это относится и к другим памятникам мемориального зодчества, которые в нашей литературе нередко назывались мечетями, – *Р.М.*). Они выступают против проведения многолюдных поминок, пышного празднования по поводу обрезания, а зарубежные теологи – празднования *маулида* и таких древних народных обычаев, как *бет ашар* и других «языческих обрядов» (*ширк*).

Верующих, которые разделяют эти взгляды, как автору неоднократно приходилось слышать во время поездок по Казахстану, местные жители называют «ваххабитами» (Мангистауская область). «Ваххабитами» называют и выпускников зарубежных исламских учебных заведений, которые пытаются пропагандировать среди местного населения полученные там религиозные знания. Некоторые верующие с уверенностью заявляют, что «ваххабиты хотят жить в соответствии с правильными установками исламского вероучения», «хотят хорошо держать ислам»; говорят, что «многие люди не имеют представления о том, что такое ваххабизм»; подчеркивают, что, пытаясь «показать ислам с плохой стороны», они «отождествляют террористов и ваххабитов»; сообщают, что «ваххабиты, шииты, сунниты – все мусульмане, все равны, в Коране сказано, что мы не должны друг друга обижать».

В.Н. Басилов отмечал, что нельзя все сводить к влиянию ваххабизма, как к этому склонны многие средства массовой информации. Стремление вытеснить элементы и реликты чуждых религий было характерно для ислама на протяжении всей его истории. «Взаимоотношения между мусульманскими нормами и местными обычаями в народной культуре (народном исламе) не были постоянными. Из века в век происходил неуклонный процесс вытеснения не предписанных шариатом религиозных традиций. Хотя основная часть духовенства была детьми своей эпохи, своей культуры и разделяла воззрения своего народа или относилась к ним терпимо, во все времена и по-

всеместно находились люди, которые энергично восставали против всего, в чем видели недозволенные отклонения от ислама, так называемые новшества (бид'ат)... В Саудовской Аравии борьба за устранение чуждых исламу обычаев стала фактически общественным движением, получившим название «ваххабизм».

... В разных странах общая тенденция изменений состояла в постепенном изживании неисламских по происхождению обычаев... Эта тенденция в силе и сегодня» (Басилов, 1998: 10).

В литературе отмечается, что еще в советское время было принято различать «зарубежный» ислам, за которым признавались такие характерные черты, как единство религии и политики, наличие радикальных, в том числе фундаменталистского, направлений, и местный, который представлял собой культурно-историческую традицию, не был связан с политикой и в плане своего общественного влияния и, нередко, низкого уровня конфессиональной культуры, не мог быть сопоставим с «внешним». В последние годы попытки проповедников «чистоты» ислама внедрить среди казахстанских мусульман, поколения которых веками воспитывались на местных традициях, идеологические формы ислама, сложившиеся в других исторических условиях и в других историко-культурных регионах, неизбежно имеют конфронтационный характер. Между тем, с научной точки зрения противопоставление местным мусульманским традициям «истинно-исламских» – необоснованно, а с общественно-политической – чревато опасными конфликтами, дестабилизирующими этноконфессиональные отношения в Казахстане. В этих условиях, наиболее эффективным идеологическим аргументом против проповедников «чистоты» ислама может стать распространение научных знаний об исламе и разных формах его бытования (Ислам, 1998: 399; Прозоров, 2004: 4–6).

С.М. Прозоров считает, что признание регионального ислама как объективной формы бытования этой религии, могло бы ослабить конфронтационные тенденции в мусульманских обществах и среди самих мусульман. При таком подходе к исламу акцент делается не на внутриисламские расхождения и противоречия, не на «правоверность» той или иной модели «исламского правления», не на «превосходство» той или иной

догматико-правовой школы, этноса, региона, а на идею общности и равноценности народов, внесших свой вклад в исламскую культуру. Создание атмосферы терпимости среди мусульман разных направлений, разных национальностей, разных историко-культурных регионов создаст почву для большей терпимости и по отношению к немусульманам, так как на первый план выступают не конфронтационные тенденции, а этическая сторона, которая во всех религиях в большей степени апеллирует к общечеловеческим ценностям. При этом должно быть адекватным отношение к исламу и со стороны немусульман (Ислам, 1998: 379, 384; *Прозоров*, 2004: 6).

В июне 2011 г. в Астане состоялся международный форум Организации Исламское Сотрудничество (ОИС), на котором приоритетной темой обсуждения была тема социально-экономической модернизации исламских государств и рост благосостояния народов мусульманского мира. На форуме обсуждались и политические вопросы. Тема дискредитации ислама, попыток увязать его с таким явлением, как терроризм – звучала во многих выступлениях.

В последнее время в религиозной сфере в Казахстане произошли значительные изменения. Бурное возрождение и поиски «истинного ислама» привели к традиционному исламу.

Сегодня ислам в Казахстане бытует, прежде всего, как неотъемлемая часть гуманитарной культуры, которая характеризуется региональной и этнической спецификой, национальной самобытностью, межэтнической и межконфессиональной толерантностью.

Литература:

Басилов, 1998 – *Басилов В.Н.* Народная культура в исламе и задачи ее исследования // Ислам и народная культура. М.

Ислам, 1998 – Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М.

Лобачева, 1998 – *Лобачева Н.П.* Мусульманская религия в традиционной обрядности семейного цикла у народов среднеазиатско-казахстанского региона // Ислам и народная культура. М.

Прозоров, 2004 – *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М.: Восточная литература.

ISLAM IN KAZAKHSTAN IN THE MODERN PERIOD

Recently, the religious sphere of our society has changed dramatically. The search for the "true Islam" led to traditional Islam. Apparently, it is not only Muslim religion revived but Muslim cultural tradition, which is associated with the national tradition in the minds of the people.

Today the following types of believers can be identified:

a) the older generation, who took on religious ideas and practice as children, sincerely regard themselves as Muslims and follow Muslim rituals;

b) elderly and middle-aged people, and a few young ones as well, who do not strictly follow religious rules and whose ideas of religion are typically vague and fragmentary.

c) Recently there has been an increase in number of young people showing an interest in Islamic doctrine and engaging in systematic religious education and practice. This group is getting numerous.

Despite the formal educational activities of the official mosque, calling for the purification of Islam from foreign elements, a wide range of ideas and customs which can be traced back to pre-Islamic traditions, have been retained in private sphere, in family life of the Kazakhs. Many of them as well as Muslim rituals, survived the period of "rebirth", such ritual as "libation fuel to the fire" (*«отка май кыю»*), etc. These ideas and customs have been preserved in various areas of religious life: the veneration of saints, various groups of clergy (for example, a duana), family relationships, and the rites and customs associated with the life-cycle of the family (marriage, birth, circumcision and death).

The cult of ancestors, along with the cult of other saints, promotes the dissemination of knowledge about Islamic beliefs and its practice among the Kazakhs. It is quite different from recent years. Official representatives of the Islamic cult use religious tradition of the veneration of saints to fight the pre-Islamic relics of views and adoption of the "pure Islam" in the minds of the pilgrims. The attempts of the preachers of the "true" Islam to introduce among the

Muslims of Kazakhstan, the generation of which brought up on local customs for centuries, and other ideological forms of Islam, existing in other historical circumstances, and other historical and cultural regions, caused a confrontation in the society. These processes have played a definite role in the legalization of Sufism in Kazakhstan, which to some extent, was a response to the attempts to introduce the "true Islam" in Kazakhstan by foreign preachers. The same factors can also explain the broad dissemination of the ideas of Tengrianism among Kazakhs. The dissemination of scientific knowledge about Islam and the peculiarities of its existence among different nations can be the most effective ideological arguments against the ideas of radical Islam and the preachers of "purity" of Islam under present conditions.

It is important to educate today's society about the original forms of Islam and history of Islam in Kazakhstan, which could promote religious tolerance in our country and improving mutual understanding between Muslims of the post-Soviet countries (especially Kazakhstan) and those of the Arab-Muslim world and non-Muslim peoples as well.

The revival of Islam in Kazakhstan has resulted in a corresponding resurgence in many aspects of humanitarian culture, including ethnic identity, moral standards and religious tolerance (I think it's just a legalization of Islam apart from the soviet period). It looks paradoxically that along with Islam we can see the reviving of Sufism and Tengrianstvo (just as manifestations of unacceptance of "foreign" Islam), Cult of Heaven (kaz. Taniri), the rite "otka mai kyyu" (a rite to get a protection of a husband's ancestors), purifying a house, a cradle and etc. by fire.

Торланбаева К.У.

РИТУАЛЬНЫЕ КРУЖЕНИЯ В ДОИСЛАМСКИХ ВЕРОВАНИЯХ И ИСЛАМЕ: УНИВЕРСАЛИЗМ И УНИКАЛЬНОСТЬ

В истории народов Центральной Азии культурный синкретизм был одним из важных аспектов взаимодействия, население выработало устойчивые формы хозяйственной деятельности,

культурные особенности, внутреннюю духовную целостность, свою линию исторического развития. На ее территории были распространены различные религии и верования, вопросам их взаимовлияний посвящены и научные труды В.Н. Башилова. В его работах накоплен богатый этнографический материал, указывающий на сохранение в шаманизме народов Средней Азии и Казахстана культурных и религиозных воззрений древней и средневековой истории (Башилов, 1992). «Шаманство в исламе» лучшим образом передает тему его монографии, в которой он пишет: «Среди пережитков домусульманских религиозных культов заметное место занимало шаманство, основанное на представлениях о духах и чародействе. ... В условиях ислама шаманство, как и остатки других немусульманских культов, приняло мусульманизированный облик» (Башилов, 1992: 3).

Мнение о первоначальности шаманизма отражает представления о его пережитках в других религиях, имевших место в историческом прошлом, однако природа шаманизма не выяснена. В советской историографии шаманизм народов Средней Азии и Казахстана рассматривался как местное религиозное верование, подвергнувшееся влиянию ислама. Чокан Валиханов одним из первых поднял вопрос о происхождении шаманства у казахов и пришел к выводу, что оно было связано с почитанием природы и ее явлений и было наиболее приспособлено к быту скотоводов, населявших просторы степей (Валиханов, 1958: 146–147). В работе Л.П. Потапова мы встречаем мнение о том, что алтайский шаманизм – эта религия, сохранившаяся в совершенно расколовшемся состоянии, корни которого уходят в божественный пантеон орхонских тюрков (VI – IX вв.) (Потапов, 1991: 214).

В этнографии сложилось мнение, что сибирский представляет собой явление, менее подвергнувшееся влиянию других религий; это нечто оригинальное и уникальное в истории тюрко-монгольских народов (Радлов, 1989; Потапов, 1992). В шаманизме сибирских народов сохранился термин *кам*, обозначающий шамана. Слово *кам* переводится с согдийского языка как «жрец»; оно было воспринято тюркской языковой средой и сохранилось у тюрко-монгольских народов (Gharib, 1995: 33). Судя по письменным источникам из Восточного Туркестана, по-

явление этого термина было связано с функциями служителей религий в разных общинах: манихейских, буддийских, христианских, зороастрийских. Частое употребление этого термина применительно к служителям культов в письменных источниках религиозного характера на тюркских и иранских языках, возможно, говорит об общепринятых представлениях (Древнетюркский..., 1969: 413; *Zieme*, 1975: 21, 82; *Elverskog*, 1997: 33, 47, 51).

Действительно, среди нынешней научной литературы есть множество исследований по вопросам роли согдийцев и согдийской торговой колонизации Центральной Азии (*De la Vaissiere*, 2004; *Leo S. Olschki*, 1990; *Лившиц*, 2008 и др.). При активном функционировании торгового пути, вошедшего в историю как Великий Шелковый путь, основными проводниками религиозных идей были согдийские купцы, общины которых получили широкое распространение в городах и при ставках тюркских правителей. Дальнейшая исламизация Центральной Азии также была связана с деятельностью согдийцев, функционированием торгового пути, сменой тюрко-согдийского симбиоза на приоритет в распространении ислама и процесса адаптации его к местным культурным особенностям (*De la Vaissiere*, 2007). Вероятно, такие процессы происходили с той или иной интенсивностью в различных областях Центральной Азии и могли быть связаны не только с исламом, но и ламаизмом или буддизмом.

В связи с этим стоит сказать об исследовании Д. ДеВиза «Исламизация и исконная религия в Золотой Орде: Баба Тюклес и обращение в ислам в исторической и эпической традиции». В первой, историографической главе книги обсуждаются вопросы локальных верований, среди которых главное место принадлежит шаманизму. Автор говорит, что этнографический материал, относящийся к XIX или началу XX веков, не может считаться более древним в сравнении с письменными источниками по истории Золотой Орды и истории более раннего периода. Сложившееся в историографии мнение о шаманизме как первоначальном, локальном и традиционном явлении соответствует только времени этнографических свидетельств, которые должны быть соотнесены с письменными источниками конкретного изучаемого периода.

Важней всего в понимании локальных религиозных представлений является вопрос о том, как были восприняты и проартикулированы населением понятия и термины распространенных в Центральной Азии религий, как произошла ассимиляция исламских и доисламских религиозных ценностей (DeWeese, 1994: 75–78). В связи с этим важен и термин *кам*, указывающий на применение его в доисламских религиях, а не только в шаманстве сибирских народов.

Учитывая вышесказанное, в предлагаемой статье мы остановимся на ритуальном кружении, универсальном и уникальном ритуальном действии, используемом: в шаманизме во время камланий; в буддизме – как ритуальное обхождение вокруг ступы определенное количество раз; в отдельных суфийских братствах (наиболее известно из них – кружение вокруг своей оси, используемое у мевлявия).

Само по себе кружение – один из элементов движения, применяемый в танце: это круговые движения человека вокруг своей оси или вокруг предметов, например, костра, алтаря, ступы и т.д., или кружение вокруг человека, считающиеся пагубным по представлениям казахов. Кружение есть ритуальная практика, неосознанное человеком действие в действительности, связанное с целым комплексом представлений: круг, обозначающий бесконечность, кружение как имитация бесконечности, кружение невидимого, но осязаемого ветра как силы природы, демонического по происхождению. Сменяемость жизни и смерти тоже осмысливается как движение по кругу. Кружение воспринимается как путь слияния с Богом, единения с Богом. Очерчивая круг вокруг себя, мы символично отделяем внутреннее и внешнее, как чужое и свое.

В общем индоевропейском наследии существовало божество Вайю (Vajra) – Бог ветра, «могучий Вайю», вызываемый движением опахала, тела, предметов. В «Авесте» об этом божестве говорится: «Можно пройти путем, на котором стоит войско на колесницах. Один только путь непроходим – божественного Vajra» (Абаев, 1965: 111–113). Это божество прошло несколько этапов своего перевоплощения: бог войны, бог мести, бог смерти. Ветер невидим, но осязаем; это природное явление,

в мифологическом мышлении человека божественное, связанное с миром духов; сам человек переходит после смерти в мир предков; это и ворожба, и колдовство, и магия.

У афганцев известен танец «Ватан». Его исполнители движутся по кругу. Корни танца уходят в скифо-сакское время, когда в целях защиты земли мужское население исполняло его как ритуал отведения опасности и врагов от своей земли. Такой же танец кружения известен и у кавказских народов (Чеснов, 1987). Хороводы, посвященные солнцу, устраивались и славянскими народами во время масленицы (Рыбаков, 1981: 311–318).

Все это пришло из далекого прошлого, связано с индоевропейскими народами; уже забыты мотивы этих действий. Однако китайскими источниками письменно зафиксировано, что тюркских каганов при возведении на престол «ближайшие важные сановники сажают на войлок, и по солнцу кругом обносят девять раз» (Бичурин, 1998: 233).

Согласно М. Элиаде, здесь можно сослаться на теорию архетипа, механизмы которой законсервировались в ритуалах кружения. Свойство кружения вызывать в человеке психосоматические ощущения, которые человек в то время воспринимал исключительно как действия божеств или духов, стали основой для понимания шаманизма как техники экстаза. М. Элиаде в своей работе утверждал, что «Шаманизм в строгом смысле – это, прежде всего, сибирское и центральноазиатское религиозное явление», ведь «на всей огромной территории Центральной и Северной Азии магико-религиозная жизнь общества сосредоточивается вокруг шамана, поскольку во всей этой сфере, где экстатическое переживание является в высшей степени религиозным, шаман и только шаман является безусловным мастером экстаза» (Элиаде, 2000: 7, 9).

«Техника экстаза», вероятно, может пониматься как религиозный ритуал, и поэтому должна иметь свое объяснение, соответствующее мифологическому мышлению человека той эпохи. В работах К. Леви-Строса, Л. Леви-Брюля, М. Элиаде или М. Дьяконова даются объяснения возможного понимания этих ритуальных действий, связанных с развитием мышления и языка (Леви-Строс, 2001; Lévy-Bruhl, 2002; Элиаде, 2000; Дьяконов, 1990). Но в действительности одним из первых мыслите-

лей, показавших для чего необходим экстаз в религиозной практике, был Плотин (родился в 204 г. в Микополе, Египет). По мнению Е. Бертельса, Плотин утверждал, что освобождение души от зла физического тела и приобщение ее к божественной жизни возможно только путем экстаза, когда происходит «соприкосновение», или «единение» с Богом (Бертельс, 1965: 27–28). Такое понимание связывается с дуалистическими воззрениями, когда мир отражает борьбу двух противоположностей: материального и духовного, светлого и тёмного. Это было первое объяснение, почему нужно впасть в состояние экстаза, чтобы увидеть божественный мир и уловить в него.

Религиям и различным религиозным учениям, бытовавшим в древней и средневековой Центральной Азии, принадлежит объяснение этих действий в рамках гностического понимания. Например, среди тюрков в VI – VIII вв. получило распространение манихейство, дуалистическое учение пророка Мани, жившего в Сасанидском Иране. Манихейство – синкретическое религиозное учение, включающее разнообразные стороны гностического и философского начала. Характерной чертой этого учения было его официально провозглашаемое вбирание всего рационального, приемлемого и не противоречащего основам его доктрины из других религий, культов, верований, представлений, терминологии в зависимости от места миссионерской деятельности. Например, в тюрко-манихейской молитве «Хуастуанифт» («Покаяние в грехах»), упоминается соблюдение ритуала, в котором есть слова: «О, сколько мы занимались волшебством! – Neça yilvi yilvilädimiz ersär» (Дмитриева, 1963: 108). Термин *jilvi* «заниматься волшебством, колдовать», корнем которого является *jil-*, ассоциируется с представлением о ветре, вызываемом помахиванием опахалом во время камлания, и с действиями демонического существа *jil* = *Vaja* (Зуев, 2002: 179–180).

Это божество ветра, могучее и неодолимое, превратившееся в алтайском шаманизме в чудесную силу, способность шамана передвигаться в слоях неба и говорить с духами, лечить людей, вызывать ветры и дожди; ритуальным воспроизводством этого было *кружение* как необходимое действие любого шамана.

Вера в силу кружения сохранилась у казахов, она точно пере-

дается термином *айналау* – «кружить, обходить вокруг». Обойти человека вокруг, значит принять на себя его болезни, силу, какие-либо положительные или отрицательные качества. Об этом писал Ч. Валиханов: «Мы слышали, что в старые годы часто чадолюбивые отцы бегали с поясом на шее вокруг юрты, где лежал больной их сын, предлагая себя взамен больного, а родственники старались удержать его от такого губельного намерения. Птицу, попавшую в руку, отпускали на волю не иначе, как пообеда ее несколько раз вокруг головы» (Валиханов, 1958: 162).

По материалам А. Брискина, шаман «под неистовые удары бубна начинает гнать еле передвигающуюся женщину вокруг огня» (Басилов, 1992: 67). Шаман у киргизов, по сведениям И.Б. Молдабаева, очерчивал круг вокруг больной, концом посоха *аса-муса*, стучал по земле (Басилов, 1992: 77). Волшебная сила заключается в круге и кружении, и поэтому шаманы исполняли ритуальные психосоматические действия над больным, обходя его вокруг, приговаривая и стуча в бубен в состоянии экстаза, при котором возможно было общаться с духами, а также вовлекали в этот процесс самого больного.

Трансформация техники экстаза нашла проявления в Пути познания Бога и слиянии с ним в суфизме. Аскетизм в суфизме рассматривается как Божественный путь познания, основанный на идее «предвечного договора между Богом и человеческим родом, заключенном еще до того как человеческие существа обрели свои греховные тела, которые затем для них стали источником неповиновения Божественной воле» (Кныш, 1997: 15). Целью суфия-аскета (или мистика) является возвращение души в лоно непорочности и преданности Богу, выраженной в духовном совершенствовании, самоанализе, подвижничестве, актами экстаза в виде различных ритуальных действий, дабы освободить душу от собственного «я» как индивидуального начала для единения с Богом.

В суфийском братстве Мевлявия (*араб. Маулавийя*) используется ритуальный танец *семā`* (или *сама`*), обозначающий радение, совершаемое в божественном экстазе, и заключающийся во вращениях на ступнях вокруг своей оси. Согласно преданию, один из дервишей, жаждущий встречи с Аллахом, не смог удержаться и, подчиняясь ритму музыки, начал вращаться. Этот дервиш по-

чувствовал, как стал освобождаться от земного притяжения, и начал сливаться с божеством. Семā имеет аллегорическое значение, воспетое в любовной лирике суфиев как «соединение возлюбленных», т.е. суфия и Аллаха (*Йондемли*, 2008: 377).

Громкий *зикр* в Центральной Азии свойственен Тарикату Йассава. Основателем этого братства был Ходжа Ахмед Йассави (1103–1167 гг.), которому приписывают шаманские практики. В его мавзолее в Туркестане хранится огромной высоты посох, на котором он, по преданию, мог передвигаться и путешествовать, подобно пророку (*Köprülü*, 1929; *DeWeese*, 1991: 2). Круг изображали суфии во время совершения *зикра джахра* в братстве Йассава, который заключается в том, что посвященные члены становятся в круг; они, вероятно, выполняют круговые ритмичные действия, наклоняются в поклоне и произносят громкое богопомятие. Как отмечалось в исследовательской литературе: «Хādжа Ахмад Йасаи учитывал культурное наследие, менталитет и даже особенности мировосприятия тюркских народов» (*Муминов*, 2008: 17).

Таким образом, ища ответы на понимание ритуальных практик, применяемых в нынешних религиях, мы отталкиваемся от ранее существовавших представлений и опыта религиозной мысли.

В шаманизме кружение объяснимо с точки зрения передвижения шамана по слоям неба, его общения с духами, преодоления страха перед духами злыми и добрыми, общения с предками, обращения к ним с определенной практической целью, например, перенести на себя болезнь больного, исцелить.

В суфизме кружение можно объяснить с точки зрения прохождения человеком пути к Богу, стремления слиться с Богом в единое целое; кружение – аскетический ритуал познания Бога и соединения с ним, это дыхательное упражнение и, одновременно, воплощение духа коллективизма, исчезновение собственной индивидуальности, единение.

Вероятно, между гностической религией и последующими учениями Заратуштры, Мани или Будды есть связи, указывающие на последовательные изменения понимания ритуальных практик. Кружение в этом отношении является универсальным и уникальным. Вместе с тем, с распространением на территории Центральной Азии тех или иных религий, естественным стано-

вится их адаптация к культурным особенностям и друг к другу, что обеспечивает приобретение новых черт этими религиями.

Литература:

Абаев, 1965 – *Абаев В.И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М.: Наука. 268 с.

Басилов, 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 324 с.

Бичурин, 1998 – *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы: Жалын баспасы. Т. 1. 388 с.

Бертельс, 1965 – *Бертельс Е.Е.* Суфизм и суфийская литература // *Бертельс Е.Е.* Избранные труды. Москва: Наука. 522 с.

Валиханов, 1958 – *Чокан Валиханов.* Избранные произведения. Алма-Ата: Государственное изд-во Художественная литература. 642с.

Дмитриева, 1963 – *Дмитриева Л.В.* Хуастуанифт (введение, текст, перевод). // Тюркологический сборник. Москва-Ленинград: Наука. С. 214–235.

Древнетюркский.., 1969 – *Древнетюркский словарь.* Л.: Наука. 676с.

Дьяконов, 1990 – *Дьяконов В.А.* Архаические мифы Востока и Запада. Москва: Наука. 680 с.

Зуев, 2002 – *Зуев Ю.А.* Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы: Дайк-Пресс. 332 с.

Йондемли, 2008 – *Йондемли Ф.* Сема тарика мевлевие. Взгляд медицины на обучение танцу сема и использованию его в профилактике головокружения // Очерки истории исламской цивилизации. Т. 1. Москва: Наука. 682 с.

Кныш, 1997– *Кныш А.* Мусульманский мистицизм. Москва: Наука. 432 с.

Ливищ, 2008 – *Ливищ В.А.* Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб. 414 с.

Муминов, 2008 – *Муминов А.К.* От ответственного редактора издания // Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама . Алматы: Дайк-Пресс. С. 16–22.

Потанов, 1991 – *Потанов Л.П.* Алтайский шаманизм. Ленинград: Наука. 316 с.

Радлов, 1989 – *Радлов В.В.* Из Сибири. М.: Главная редакция восточной литературы. 749 с.

Рыбаков, 1981 – *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука. 606 с.

Чеснов, 1978 – *Чеснов Я.* Симд на площади Свободы // СЭ, № 2. С. 15–22.

Элиаде, 2000 – *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София. 480 с.

Gharib, 1995 – *Sogdian Dictionary*. / By B. Gharib. Tehran: Farhang Publications. 516 p.

De la Vaissiere, 2004 – *Vaissiere de la E.* Histoire des marchands sogdiens. Paris: College de France, Institut des Hautes etudes chinoises. 376 p.

De la Vaissiere, 2007 – *Vaissiere de la E.* Samarcande et Samarra. Elites d'Asie Centrale dans l'Empire Abbasside. Paris: Association pour l' rders ment des etudes iraniennes. 308 p.

DeWeese, 1994 – *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania: The Pennsylvania State University. 638 p.

DeWeese , 1999 – *DeWeese D.* The Yasavi Sufi Tradition and the Problem of Shamanic “Survivals” // *Iranian Studies*, XXII. № 1. P. 26–34.

Elverskog, 1997 – *Elverskog J.* Uygur Buddhist Literature. // *Silk Road Studies*, I. Turnhout: Brepols. 154 p.

Köprülü, 1929 – *Köprülü F.* L'influence du chamanisme turco-mongole sur les orders mystiques musulmans. Istanbul.

Olschki, 1990 – *Leo S. Olschki* Turfan and Tun-huang: the Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route / Ed. A. Cadonna. Firenze: Leo S. Olschki Editor. 245 p.

Lévy-Bruhl, 2002 – *Lévy-Bruhl L.* L'âme primitive. Québec.

Zieme, 1975 – *Zieme P.* Manichäisch-türkische Texte. Texte, bersetzung, Anmerkungen. Berlin: Akademie-Verlag. 90 p. + tabl.

Torlanbayeva K.U.

RITUAL SPINNING IN PRE-ISLAMIC BELIEFS AND IN ISLAM: UNIVERSALISM AND UNIQUENESS

In this report I only try to give the explanation to ritual practice of whirling in Pre-Islamic religions and Sufism. Whirling is one of the elements of motion used in a dance: these are circulation of a man around his axis and around certain things such as fire, altar, mortar etc., or around another man as it was in Shamanic mysteries. Whirling comprises a ritual practice which is connected with a complex of concepts. Circle represents an idea of endlessness, imitation of eternity, motion of invisible, but palpable wind as a natural force.

Change of life and death is also a circle-wise motion. Besides, whirling symbolizes merging with God, unity with God. Making a circle around oneself a person symbolically separates the internal and the external, as belonging to him/her and others. At the same time whirling makes people fall into ecstasy.

Transformation of the technique of ecstasy found its expression in the Way of cognition of God and emerging with God in Sufism. Whirling became a basis of *dzikr dzhahar* in Yassawiya: all members of a brotherhood (order) stand in a circle, performing a circle-wise rhythmic motions and reciting certain phrases loudly. Thanks to whirling as an action of rhythmic motion of one's body it was possible to fall into ecstasy, merging with Allah. The Sufi brotherhood *Mevliviya* (*arab. Maulaviaya*) practice a ritual dance *sema* (or *sama*) meaning ecstatic ritual performed in the divine ecstasy and consisting of whirling around one's axis on foot. According to the legend, one dervish desiring to meet Allah could not help whirling in surrender to the music's rhythm. This dervish felt that he started getting free from the force of gravity and started to merge with God. *Sema* has an allegoric meaning which has been praised in the Sufi love poetry as 'merge of lovers' – merge of Sufis and Allah.

In conclusion we can say that analysis of the written sources and visual materials (pictures) from various epochs show that some rituals practiced in Sufism, such as Whirling motions, one of the forms of which is a dance, derive from previous religious practices of ancient pre-Islamic religious systems, especially Zoroastrianism and Manichaeism. We tried to outline briefly the continuity between Sufi traditions and ascetic concepts existed in other religions of Central Asia in pre-Islamic period. Further investigation into this comparison will hopefully lead to the research encompassing much more commonalities in ritual practice of these religions.

Somfai Kara D.

SHAMANISM WITHIN POPULAR ISLAM AMONG THE TURKS OF CENTRAL ASIA

Introduction

Central Asia is mainly populated by Muslim people who speak

different Iranian and Turkic languages. This article will concentrate on popular Islam among Turkic speaking groups, especially the traditionally nomadic groups (Kazak, Kyrgyz, Karakalpak, and Turkmen) with some remarks on sedentary groups as well (Uzbek, Uyghur). During his 15 years of research the author of this paper has concentrated on the Turkic groups of former Soviet Central Asia and Xinjiang province in China.

Here is a short summary of the Turkic ethnic groups of northern Central Asia and Xinjiang province (China), areas also occasionally referred to as West and East Turkestan, since it is mainly populated by Turkic ethnic groups.

1) Turkistani or Turki branch:

Uzbek 27 million (Uzbekistan, Afghanistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Turkmenistan)

Uyghur 10 million (Xinjiang / China, Kazakhstan, Uzbekistan, Kirghizstan)

2) Kypchak branch:

Kazak 9 million (Kazakhstan, Uzbekistan, Xinjiang / China, Russia, Mongolia, Turkmenistan)

Kyrgyz 4 million (Kyrgyzstan, Uzbekistan, Xinjiang / China, Tajikistan, Afghanistan)

Karakalpak 550 thousand (Karakalpakstan / Uzbekistan)

3) Oghuz branch

Turkmen 6 million (Turkmenistan, Iran, Afghanistan, Pakistan, Russia)¹.

In total some 60 million people speak similar languages and believe in Sunni Islam, but popular Islam as their native religion has many local varieties among them.

Islam and Sufism

Islam began to spread among the Turks of Central Asia in the 10th century C.E., when the first Turkic dynasties (Qarakhanid and Saljuk) accepted Islam. Soon after, the Sufi branch of Islam became popular among Turks because it was much closer to their former religious beliefs (animism and shamanism) than orthodox Sunni Islam.

The main concept of Sufism is the belief that humans can make contact with God (Allah) by a special ritual called *zikr*². Special Turkic poetry was created to popularize the *zikr* rituals among the

Turks. The most famous Sufi poet was Ahmad Yasawi (1106–1166) in the 12th century but many legendary Sufi saints (Arabic *walî*, plural *awliyâ* or Turkic *baba*) appeared in Turkic religious tradition: Arslan Baba, Ahmad Yasawi's teacher and Baba Tükles, who converted Özbek khan the Golden Horde to Islam (1313–1341). Shamanism mixed with popular Islam and the belief that spirits of the Sufi saint (Arabic *rûh*, plural *arwâh*) can mediate to Allah. By popular Islam I mean the varieties of native religions practiced by the Muslim peoples of Turkestan.

Pre-Islamic beliefs

The pre-Islamic beliefs of the Turks were characterized by the veneration of ancestor spirits and spirits of nature (animism). The ancestor spirits³ were responsible for passing on sacred knowledge, such as shamanic power and chanting epic tales. The shamans⁴ were special people chosen by the spirits of the ancestors to mediate between humans and the world of spirits.

People believed that a special spirit (*kut*) existed inside human being that could leave their bodies during dreams, unconsciousness and illness (Potapov, 1991: 39–47). Shamans learned how to dislocate their spirit from their body on their own will through initiation and make it travel to the spiritual world and have contact with the spirits. In Turkic societies the shamans were responsible for communicating with spirits through a kind of ecstasy when the shaman's spirit ('free' soul, Turkic *kut*) left his body and travelled to the world of spirits.

Ancient Turkic popular beliefs also included the spirit-owners (*ege*) of the different parts of landscape (mountain, lakes, springs, etc.).

All kinds of diseases and calamities were caused by the evil spirits and demons⁵. The respect of spirit-owners *ege* (Potapov, 1991: 25, 282) of nature and ancestor spirits could help people to avoid tragedies and illnesses, while disrespecting them could lead to all kinds of problems. These spirits could keep demons and evil spirits away but if they were offended they could send demons on the people, so a good relation with them was essential for their community. For that reason people performed various kinds of sacrifices and communicated with the spirits through shamans.

The head of the good spirits was the Sacred Sky – Tengri (Verbitskii, 1983: 51–52), while the leader of the demons and the

master of death was Erlik (*Kenin-Lopsan*, 1997: 111)⁶. The World consisted of three layers: Upper World with the Sacred Sky (Tengri) and good spirits; Middle World where all living beings existed together with the spirits of nature; and Lower World where the lord of death, Erlik, lived with his demons and where usually the spirits of the ancestors were also taken. Turkic mythology a tall sacred tree⁷ existed that connected the three worlds and the shaman's spirit symbolically traveled along this tree.

The shamans had their special shamanic dresses (headwear, gown) and different shamanic devices that they used during their séances to reach the state of ecstasy. The most important of them was the drum (*tüngür*), which symbolized the shaman's mount⁸. But there were other devices they used for so-called 'on foot' trances, e.g. the Jew's harp (*kobuz/komuz*), shamanic sticks (*tayak*), mirrors (*küzüngü*), and whips (*kamchi*). Classical shamanic journey during the trance can be still observed among shamans of Siberian Turks, including the Tuva, Altay, Abakan Tatar (Khakas) and Sakha (Yakut).

Popular Islam and Shamanism

After the conversion to Islam the entire Turkic system of beliefs and mythology underwent fundamental changes. In Islam there is only Allah, but Muslims also believed in the evil force of Shaytan (Satan) and bad spirits, such as *jinn* (*Divaev*, 1899: 307). Iranian demons (*dew* and *pari*) were also incorporated into popular Islam (*Basilov*, 1992: 236, 38) and some of them had Mongolian origin⁹. Shamanism survived through the popular version of Sufism, where religious specialists chosen by Muslim/Sufi saints began to communicate with the spirits (*arwakh*) of these saints (*Baialieva*, 1972: 58) in order to mediate with Allah concerning all kind of matters, including healing, prosperity, health, and fortune. So veneration of ancestors was mainly replaced by veneration of Sufi saints, although nomads also venerate their ancestors (*pir*) and other legendary heroes¹⁰.

Religious specialists in Popular Islam

Among Central Asian Turks different terms are used to express the concept of a spirit-mediator similar to the shamans of the ancient Turks. The most common ones are *bakshi* among the eastern group¹¹ and *porkhan* among western group¹². The specialists of the popular Islam also called their ritual *zikr* as do the Sufis. It is also quite

common that they invoke the spirits of the Sufi saints during their rituals. There are what has been described as ‘controlled’ demons (*jinn* or *pari*), who help them to fight other demons, which were considered the creatures of Shaytan (*Somfai Kara*, 2004: 580).

Cursing and Bewitching

In ancient Turkic beliefs the cause of calamities was offending the spirits of ancestors (*töz*) and the spirits of nature (*ege*), who in return did not protect the community against the attacks of evil forces. In popular Islam an Iranian influence can be observed since most of the problems caused by the demons (*jinn*, *pari*) are initiated by human beings. People in Central Asia strongly believe that someone can harm another person by looking and talking (Kyrgyz *köz tiy-*, *til-tiř tiy-*). All kinds of cursing and bewitching (Kyrgyz *teris duba*, *dubala-*, *arba-*) are performed to send demons on other people who then become possessed by the evil spirits. Only the *bakshy* can chase them away by the help of other spirits and demons. Respecting the spirits of saints and ancestors (*arwakh*) of course protect them against evil forces just like religious texts from the Quran.

Shamanism and Epic songs

Interestingly, among the western Turkic groups (Uzbek, Turkmen and Karakalpak) *bakshī* is a story-teller of epics about their legendary ancestors. It indicates a strong link between shamans and story-tellers because they equally go through spiritual initiations and use the state of trance to communicate with the spirits. For comparison Sufi masters were also poets and bards (*‘āshiq*) of sacred texts of their rituals (*Somfai Kara*, 2003: 179–191).

Veneration of nature and tombs

The veneration of nature was transformed into the veneration of the sacred people’s tombs (*mazar*) all across Central Asia (*Baialieva*, 1972: 143; *Somfai Kara et al.*, 2007: 49). These sacred places often mentioned in the spirit calling songs of religious specialists¹³. But among the nomads (Kyrgyz and Kazak), not only the actual burial places (*mazar*) but sometimes different sites of nature were sacred; in these place the spirit of a saint took possession of a tree, lake or spring. Thus the veneration of nature also survived through these symbolic tombs or abodes of the spirits of Muslim saints since worshipping nature is prohibited in Islam. People perform sacrifices to spirit-owners (*ee*) of the

mazars (Abramzon, 1971: 317) and sometimes healing rituals and spirit invoking séances are conducted at these sacred sites.

Shamanic ability

In pre-Islamic times, shamanic ability was inherited through the spirits of ancestors (*töz*) accompanied by the ‘shamanic disease’ (fainting and seeing images), which also was a way to legitimize the shaman’s special status in society. In popular Islam this ability (*kasiyet*) is given by Allah but usually mediated by the spirits of Sufi saints who choose someone from the young generation and they also suffer from ‘shamanic disease’ (Kyrgyz *talma*).

The religious specialists always legitimize their activity through the Sufi saints, their spirits and tombs and their connection with them. Even in Turkic folklore the Sufi saints have a decisive role, e.g. Baba Tükles who converted Özbek khan to Islam (*DeWeese*, 1994: 142–158), and Abu-Nasr Samani, who convinced Satuk *bughra-khan* to become Muslim (*Somfai et al.*, 2007: 52–54).

Shamanic devices

Specialist of popular Islam also use devices during there séances to fall into trance and to communicate with the spirits. The role of the drum as the main shamanic device of spiritual ‘travel’ was lost in Central Asia but sometimes drummers assist the shamans during their rituals (among Uighurs and Uzbeks). We find the shamanic stick (*asa tayak*, *Baialieva*, 1972: 21) that also was used by Sufi dervishes (*dewâna*) in Central Asia (*Basilov*, 1992: 242). The shamanic mirror is used too (among Uzbek and Kirghiz) as well as whips (*kamchi*) to drive away evil forces (*Somfai Kara*, 2004: 581).

Shamanism as part of Popular Islam

Believers of popular Islam of course do not consider themselves as part of a separate religion or even sect. They see their religious activity as a legitimate version of Islam, while the official leaders and their followers consider those spirit calling rituals as somewhat contradictory with the laws of Islam. According to official Muslim leaders (Imams and Muftis) only Allah may be worshipped. No direct actions are taken against popular practices, but we have seen efforts of the official Muslim leaders to try to incorporate some of those beliefs into their own religious activities. A mosque (*masjid*) was built not far from the sacred Manjlyly-ata

(Ysyk-köl, Kyrgyzstan) Valley, where spirit calling rituals are also taking place.

Trance and Ecstasy (Shamanism and Possession)

Muslims do not believe in the so-called ‘free soul or spirit’ (*kut*) that can leave the body, although some data suggest that they believe in a special energy that can cause happiness if one has it or illness if it leaves the body¹⁴. Although shamans or religious specialists sometimes use trance to communicate with the spirits, they do not experience shamanic ecstasy where their spirit leaves their body.

There is a debate among anthropologist whether to call the activities of popular Islam ‘shamanism’ (*Bellér-Hann*, 2004: 642–646). Some say that the mythological background is missing or classical shamanic trance (*De Heusch*, 1971: 226–244) cannot be observed among the specialists of Central Asian Turks. I would suggest a different approach.

Shamanism is a system of beliefs where the shaman is a person chosen and initiated by the spirits. The members of a certain society communicate with the spirits and God through the shaman. It is not relevant in shamanic activities whether the shaman experiences classical shamanic ecstasy, trance or possession by the spirits.

Altered state of consciousness can be missing although it is an important element of many shamanic rituals. The key is the religious experience, which the specialist and the participants of the ritual go through. If they experience a connection with the spirits then we can rightfully consider that religious activity as a variety of shamanism within a certain popular religion.

In shamanism the people do not believe in the shaman but they believe in his/her special abilities granted by the spirits to communicate with the transcendental world.

Not all members of the Muslim societies believe in the abilities of these specialists and their helping spirits (*arwakh*), so in that sense we can consider ‘shamanism’ as a religious minority inside the Muslim society of the Turkic groups in central Asia. I would rather call this version of popular Islam as ‘Arwakhism’ since the spirits of Muslim saints and forefathers are the central figures of their belief system.

Soviet and Post-Soviet Eras

During Soviet times all kinds of religious activities were repressed

and many religious specialists of popular Islam were killed or deported. Many people gave up their religious practices while some continued them secretly during the communist era. After the collapse of the Soviet system the popularity of religious activities expanded and many new specialists began to conduct them publically, not only in the villages, but in large towns as well, as a form of urban shamanism.

Hungarian Fieldwork in the Post-Soviet Era

Ethno-photographer László Kunkovács made his first field trip to the Kazakhstan in 1993 and returned home with intriguing materials. In 1994 Turkologists József Torma and David Somfai Kara collected materials in Southern Kazakhstan. After that we started to work together and cooperated with ethnologist Mihály Hoppál, former director of Institute of Ethnology (Hungarian Academy of Sciences) and a specialist on Inner Asian shamanism. Later ethnomusicologist János Sipos also joined our project.

Between 1993 and 2004 we conducted fieldwork among the Kazaks, Kirghiz and Uyghur in Kazakhstan, Kyrgyzstan, Mongolia and Xinjiang province in China. We recorded the spirit invoking rituals (*zıkr*) of two Kazak shamans (*baksı*) from southern Kazakhstan and the Altay Mountains, a shamanic ritual (*jarga tüşüü*) performed by a group of people among the Kyrgyz (Somfai Kara, 2004: 162), the séance (*oyun*) of an Uyghur shaman (Malov, 1918: 4) from the Ili Valley of Kazakhstan and a healing ritual of a Kyrgyz shaman (*bakshi*) from Xinjiang. All these fieldwork materials were published in Shaman Journal of ISSR mainly as field reports. There is no opportunity to describe them in detail in this short summary, but we would like to share some of our experiences about living popular Islam among the above mentioned three groups.

The first religious specialist we encountered was a Kazak *baksı* from Southern Kazakhstan, Zamanbek (Somfai Kara, 2005) who used a Kazak type of fiddler (*kobız*) to call the spirits of ancestors and fall into trance (Basilov, 1992: 68) during his séance (*zıkr*). During his spirit invoking song he emphasized his faith in Allah and his prophet Muhammad. The Syr-Darya River – that flows along the border of Kazakhstan and Uzbekistan – is considered a sacred river in the popular Islam of Turks in Central Asia. Most of the Sufi saints were carrying out their activities by that river, the frontier between nomad Tur-

kiç and sedentary Iranian. Now their sacred tombs are also situated along the Syr-Darya River (in the cities of Sayram, Awliya-ata/Taraz, Türkistan). Even though he emphasized his Muslim faith and invoked only the spirits of Sufi saints, other religious specialists (*balger*) of the region accused him of having connection with the evil forces (*peri, jin*) during his rituals. This phenomena of ‘white and black shamans’ (ones who deal with evils spirits and ones who do not) can be observed also among the Turkic shamans of Siberia. In my opinion this is a result of the influence by theoretic religions such as Islam and Buddhism, where good and evil forces are also harshly separated.

After Zamanbek we met another Kazak shaman named Batyrkan from the Altay region (Mongolia), where the influence of Islam was not so strong (*Somfai Kara*, 2006). In this region the separation of black and white shamans is lacking and Batyrkan invoked numerous evil or ambiguous spirits¹⁵ as his helping spirits during his ritual. They appeared in the form of animals and Batyrkan’s main helping spirits were a big male camel (*buwra*, Turkic *bughra*) and magic snake (*ker jılan*). On the other hand he also mentioned the names of deceased shamans, who turned into helping spirits. This phenomenon can also be observed among the Turks of Siberia (e.g. *tös, jayaan*). He used a heated up axe and licked it during his trance¹⁶ (it is called *uchuk* in Turkic) and also tightened up his hip with a belt. These actions helped him to achieve the state of trance, while he was singing his spirit invoking song. The axe – which he inherited from a deceased shaman – is used to frighten the away the demons causing illness.

The next shaman we met was a Uyghur named Qabilakhun, who had a lot of peculiarities both in his shamanic devices and the way he performed his healing ritual (*Somfai*, 2008). During his ritual he used the technique of transferring¹⁷ the evil from the body to other objects (twigs, knives, sticks, water), which is rare in Siberian shamanism. He also utilized special spirits invoking candles (*sham*). In addition to praying to Allah he invoked various good and harmful spirits¹⁸. These spirits appeared in the form of different animals, whose picture was cut out by the shaman from paper. But the most peculiar objects of the shaman were his wooden idols (*qochaq*) which are completely unknown in most of Central Asia among Turkic people, although same kind of idols were found among Siberian

Turks of the Baraba region in the 19th century (*Diószegi*, 1978: 91–92). The exact use of the idols is yet to be discovered. He also used the above-mentioned *uchuk* healing method. During his spirit invoking song he fell into trance and started to chant Arabic prayers with the so-called ‘throat singing’ that before was only observed among the Turks of Southern Siberia (Altay, Tuva and Khakas).

We also witnessed a midnight healing ritual among the Kyrgyz of Talas Valley (*Somfai Kara*, 2004), which were performed by a group of female shamans (*bübü*) (*Basilov*, 1992: 48) and one male shaman (*bakshi*) (*Baialieva*, 1972: 48). The ritual which has not been described in scholarly literature is called *jar* or *jarga tüshüü*, a kind of dance and song for invoking helping spirits to heal the people (from Arabic *dhikr bil-jahr* meaning ‘*zikr* with loud voice’). The female shamans used whips to chase away evil spirits, while the male shaman had a stick (*asa tayak*). People with illnesses had to sit in the centre of the room and the shamans (healers) danced around them hitting them sometimes symbolically with whips and the stick to chase away the evil spirits (*jin-peri*). In traditional Kirghiz shamanism healing rituals were performed by a single shaman or healer. The phenomenon of communal healing probably was a result of the revitalization of shamanic traditions in the post-Soviet era, where many new practices were invented from tradition elements of local shamanism.

The last specialist with whom we conducted fieldwork was Abdykadyr, a Kyrgyz shaman from Xinjiang province in China who held his healing ritual inside a felt house (called a *yurta* in Russian). There was a special shamanic flag¹⁹ attached to a rope that stretched between the smoke-hole on the top of the house (*tündük*) and the fireplace (*Malov*, 1918: 4 and *Basilov*, 1992: 87). It clearly symbolized the shaman’s journey to the spiritual world, although Muslim Turks have not preserved the mythological background of this belief. He used shamanic candles (*sham*) to invoke his helping spirits who included Muslim spirits of saints²⁰ from the nearby Valley of Jay Ata and helping spirits appearing in the form of animals. Abdykadyr was initiated to shamanhood by a spirit that appeared to him in the form of a grey ram (*kök kochkor*). He also mentioned holy places of Sufism along the Syr-Darya River (Mt. Sulayman and

the city of Türkistan) which can be found in other shamanic invocations (*Divaev*, 1899: 308). During the ritual he performed a special shamanic dance (*talma biy*)²¹, which has already disappeared in Kyrgyzstan. Muslim saints' spirits in the valley live not in tombs but in natural settings, such as lakes, trees, rocks, or spring, which collectively are called *mazar*. These natural 'tombs' are the preservation of the cult of nature and they turned into the centers of popular Islam. Various stories exist to legitimize why a place became sacred (e.g. famous ancestors or Muslim saints lived or preached there).

Variety of local shamanism within Islam

Believers in local forms of shamanism define themselves as faithful Muslims and their ritual as worshipping Allah by the help of the spirits of Muslim saints who mediate between humans and God. Local population is divided as to whether they believe or not in the shamans' ability to communicate with the spiritual world. Women tend to believe more in the abilities and power of the shamans granted by Allah and the good spirits (*arwakh*). But no matter if they believe or not it is never considered as a separate religion and tolerance towards these popular Islamic practices is common among the average citizens and even official Muslim authorities. Local religious specialists incorporate Muslim customs as well as Central Asian and Iranian beliefs and mix it with the popular beliefs of ancient Turks where shamanism had a key role in religious activities and experience.

Notes:

¹ Other Turkic groups of Iran (Azeri, Khorasani, Kashkai, etc.) also belong to this branch except Khalaj. A group called Turkmen in Iraq belongs to Azeri not Central Asian Turkmen.

² Arabic *dhikr* meaning chanting the name of Allah, see: *Snesariov*, 1969: 39 and *Somfai Kara*, 2005: 181–186.

³ Its Old Turkic form is *töz*, Tuva *dös*, Altay *tös*, see: *Potapov*, 1991: 147 and *Vainshtain*, 1978: 461.

⁴ In Old Turkic *qam*, Tuva/Khakas *xam*, Atay *kam*, see: *Potapov*, 1991: 71.

⁵ In Old Turkic they were called *yek-yel* and *ada*, etc.), see: *Kenin-Lopsan*, 1997: 110 and *Verbitskii*, 1893: 5.

⁶ See: *Verbitskii*, 1983: 51–52.

⁷ In Altay's epic tradition it is called *bay agač* 'sacred tree'. In Tuva shaman usually have sacred tree where they perform rituals (*bay iyaš*), see: *Kenin-Lopsan*, 1997: 111.

⁸ The mount can be a horse or reindeer depending on the area. See: *Potapov*, 1991: 131–132.

⁹ These demons are called *albasti*, *jel-mawiz* (Mongolian *alibas*, *magus*), see: *Basilov*, 1991: 230 and *Baialieva*, 1979: 95–101.

¹⁰ For example the Kyrgyz national epic *Manas*, see: *Abramzon*, 1971: 36.

¹¹ Its various forms are Kyrgyz *bakshi*, Uyghur *bakshi*, Kazak *bakši*, see: *Baialieva*, 1972: 118 and *Divaev*, 1899: 307, *Somfai Kara*, 2005: 181–187 and 2008: 143–154.

¹² Western group consists of Uzbek, Turkmen and Karakalpak, see: *Basilov*, 1992: 48.

¹³ For example Ahmad Yasawi's tomb in Turkistan, in Sayram Arslanbaba, in Taraz Awliya-ata, see: *Somfai Kara*, 2005: 183; *Divaev*, 1899: 309–313; 332–333.

¹⁴ It is called *kut* or *ürey*, see: *Somfai Kara*, 2006: 118.

¹⁵ Arabic *jīn* and Persian *dāv-peri* is used in Kazakh, see: *Divaev*, 1899: 307.

¹⁶ It is called *uchuk* in Turkic languages, see: *Malov*, 1918: 12; *Dilmurat*, 2003: 236.

¹⁷ It is called *köchürmək* in Uighur, see: *Basilov*, 1992: 192 and *Bellér-Hann*, 2004: 643.

¹⁸ He used various names for demons *arwakh*, *qirq chiltän*, *päri*, *ezitqi*, see: *Pantusov*, 1907: 40.

¹⁹ Kyrgyz *tuu* or Old Turkic *tugh*, see: *Somfai Kara et al.*, 2007.

²⁰ The spirit of the saint is called (*mazar ee-si*) 'the master or owner of the tomb or sacred site', see: *Baialieva*, 1972: 138 and *Abramzon*, 1971: 317.

²¹ In Kyrgyz it is called *talma biy* 'faint dance', see: *Baialieva*, 1972:122.

Selected biography:

Abramzon, 1971 – *Abramzon S.M.* Religia i kul't // Kirgizy i ikh etnograficheskie i istoriko-kul'turnye svyazi. Leningrad (St. Petersburg): Nauka. Pp. 284–355.

Baialieva, 1979 – *Baialieva T.D.* Doislamskie verovania i ikh perezhitki u Kirgizov. Frunze (Bishkek): Ilim.

Basilov, 1992 – *Basilov V.N.* Shamanostvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana. Moskva: Nauka.

Bellér-Hann, 2004 – *Bellér-Hann I.* Uyghur Healers (China) / Namba Walter, Mariko and Neumann Fridman, E. J. (eds). Shamanism. An Encyclopedic of World Beliefs and Culture. 2 vols. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO. Pp. 642–646.

DeWeese, 1994 – *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Diószegi, 1978 – *Diószegi V.* Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and some Ethogenetic Conclusion / *Diószegi*, Vilmos and *Hoppál*, Mihály (eds). Shamanism in Siberia. Bibliotheca Uralica 1. Budapest: Akadémiai Kiadó. Pp. 83–167.

Divaev, 1899 – *Divaev A.A.* Iz oblasti kirgizskikh verovanii, Baksī kak lekar' i koldun (Etnograficheskii ocherk) // *Izvestia Obshchestva arkhologii pri imperatorskom Kazamskom universitete*, XV/3. Kazan. Pp. 307-341.

Kenin-Lopsan, 1997 – *Kenin-Lopsan M.* Shamanic Songs and Myths of Tuva. ISTOR books 7, Budapest: Akadémiai Kiadó.

De Heusch, 1971 – *De Heusch L.* Possession et chamanisme / de Heusch, Luc (ed.): Pourquoi l'épuser? Paris: Gallimard. Pp. 226–244.

Malov, 1918 – *Malov S.E.* Shamanstvo u sartov Vostochnogo Turkestana (k poiasneniu kolektsii Muzeia Antropologii i Etnografii po vostochno-turkestanskomu shamanstvu)” *Sbornik Muzeia Antropologii i Etnografii*, V/1. St. Peterburg. Pp. 1–6.

Omar, 2003 – *Omar D.* Modern Kazakh Shamanism / *Hoppál*, Mihály and *Kósa*, Gábor (eds). Rediscovery of Shamanic Heritage. Bibliotheca Shamanistica 11. Budapest: Akadémia Kiadó. Pp. 227–240.

Pantusov, 1907 – *Pantusov, N.N.* Taranchinskie bakshi, peri uinatmak // *Izvestia Turkestanskogo otdelia Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*. VI. Kazan. Pp. 37–89.

Potapov, 1991 – *Potapov L.P.* Altaiskii shamanism. St. Peterburg: Nauka.

Snesarev, 1969 – *Snesarev G.P.* Relikty domusul'manskikh verovanii i obriadov u uzbekov Khorezma. Moskva: Nauka.

Verbitskii, 1893 – *Verbitskii V.I.* Altaiskie inorodtsy. Moskva: Tipografia A. Ivanovskogo.

Vainshtein, 1978 – *Vainshtein S.I.* The eerens in Tuva Shamanism / *Diószegi*, Vilmos and *Mihály*, *Hoppál* (eds). Shamanism in Siberia. Bibliotheca Shamanistica 2, Budapest: Akadémiai Kiadó. Pp. 457–467.

Author's works on the topic:

Somfai Kara, 2003 – *Somfai K.D.* Living Epic Tradition among Inner Asian Nomads / *Hoppál*, Mihály and *Kósa*, Gábor (eds.) Rediscovery of Shamanic Heritage, Bibliotheca Shamanistica 11. Budapest: Akadémiai Kiadó. Pp. 179–191.

Somfai Kara, 2004 – *Somfai K.D.* Kirghiz Shamanism (West Central Asia) / *Namba Walter*, *Mariko* and *Neumann Fridman*, E. J. (eds) Shamanism. An Encyclopedic of World Beliefs and Culture 2 vols. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO. Pp. 579–581.

Somfai Kara, 2004 – *Somfai K.D.* On a Rare Kirghiz Shamanic Ritual

from the Talas Valley (photo: Kunkovács, László). *Shaman (Journal of ISSR)*, Volume 12/1-2. Pp. 161–166.

Somfai Kara, 2005 – *Somfai K.D.* The Last Kazakh *Baksı* to Play the *Kobız* (photo: Torma, József). *Shaman (Journal of ISSR)*, Volume 13/1–2. Pp. 181–187.

Somfai Kara, 2006 – *Somfai K.D.* Batırkan, a Kazakh Shaman from the Altay Mountains, Mongolia (photo: Kunkovács, László; musical analysis Sipos, János). *Shaman (Journal of ISSR)*, Volume 14/1–2. Pp. 117–138.

Somfai Kara et al., 2007 – *Somfai K.D.*, *Hoppál M.* The Sacred Valley of Jay Ata and a Kirghiz Shaman from Xinjiang, China (musical analysis by János Sipos) // *Shaman (Journal of ISSR)*, Volume 15/1–2. Pp. 47–68.

Somfai Kara, 2008 – *Somfai K.D.* An Uighuir *Baxşı* from the Ile Valley, Kazakhstan (photo: Kunkovács, László) // *Shaman (Journal of ISSR)*, Volume 16/1–2. Pp. 143–154.

Шомфай Кара Д.

ШАМАНИЗМ В НАРОДНОМ ИСЛАМЕ ТЮРКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Основное население Средней Азии – мусульмане, говорящие на различных иранских и тюркских языках. В данной статье внимание сосредоточено на народном исламе тюркоязычных групп, в первую очередь традиционно кочевых (казахи, киргизы, каракалпаки и туркмены), но речь будет идти и об оседлых группах (узбеки, уйгуры). Автор на протяжении пятнадцати лет вёл полевые исследования среди тюркских народов бывшей советской Средней Азии и в провинции Синьцзян в Китае.

Ислам начал распространяться среди тюрков Средней Азии в X в. н.э., когда первые тюркские династии (Кара-Хани и Салчук) приняли эту религию. Вскоре ислам суфийской ветви стал особенно популярным среди тюрков, поскольку он значительно более приближен к традиционным верованиям (анимизм и шаманизм), чем ортодоксальный ислам суннитского толка.

Основой концепции суфизма является убеждение, что люди могут вступать в контакт с Богом (Аллахом) через специальный ритуал, который называется *зикр*. Для популяризации этих ритуалов была создана особая поэзия. Самым известным суфийским поэтом был Ахмад Ясави (1106–1166). Многие суфий-

ские святые (по-арабски *вали*, мн. ч. *авлия*; по-тюркски – *баба/бан*) появились в тюркской религиозной традиции: Арслан Баба, учитель Ахмада Ясави, и Баба Туклес, который обратился к Узбек хану (1313–1341), правителя Золотой Орды, в ислам.

Шаманизм смешивался с народным исламом, в результате чего появилась вера в то, что духи (по-арабски *ruh*, мн. ч. *arwâh*) суфийских святых могут выступать в роли посредников перед Аллахом. Конечно, здесь речь идёт только о народном исламе, исповедуемом мусульманскими народами Туркестана.

Для доисламских верований тюрков было характерно почитание духов предков и природы (анимизм). Духи предков были ответственны за передачу священного знания, такого как шаманский дар и пение эпических сказаний. Шаманами (камами) были специальные люди, избранные духами предков в качестве посредников между человеком и миром духов.

Люди верили, что особый дух (*кут*) находился внутри человека, он мог оставлять его тело во время сна, потери сознания и болезни (*Потанов*, 1991: 39–47). Шаман умел отправлять свою душу из тела, чтобы совершать путешествия в мир духов, во время обряда. В тюркских обществах шаман общался с духами в состоянии экстаза, когда дух шамана («свободный» дух, по-тюркски *кут*) покидал тело и отправлялся в мир духов.

Древние тюрки также верили в духов-хозяев (*ege*) различных частей ландшафта (гор, озер, родников и т.д.). Они считали, что все виды болезней и бедствий были вызваны злыми духами и демонами. Полагали, что духи-хозяева *ege* (*Потанов*, 1991: 25, 282) природы и духи предков могут помочь людям избежать трагедий и болезней. Эти духи могут охранять от демонов и злых духов, но если они оскорблены, то могут послать демонов на людей, поэтому хорошие отношения с ними имеют важное значение для общины. Чтобы поддерживать хорошие взаимоотношения с духами, люди осуществляли различные виды жертвоприношений и общались с духами через шаманов. Главой добрых духов было Священное Небо Тенгри (*Вербицкий*, 1983: 51–52), а главой демонов и повелителем смерти Эрлик (*Кенин-Лопсан*, 1997: 111).

Считали, что мир состоит из трех слоев: верхний мир со

Священным Небом (Тенгри) и добрыми духами; Средний мир, где все живые существа существовали вместе с духами природы; Нижний мир, где владыка смерти Эрлик жил со своими демонами и куда обычно отправлялись души умерших. В тюркской мифологии важно представление о священном дереве, которое связывало три мира, а дух шамана символически путешествовал по этому дереву.

После принятия ислама система тюркских верований и мифологии подверглась кардинальным изменениям. В исламе есть только Аллах, но мусульмане верили и в злую силу шайтана (сатаны) и злых духов, таких как джинн (*Диваев*, 1899: 307). Иранские демоны (дев и пари) были также инкорпорированы в народный ислам (*Басилов*, 1992: 236, 38), а некоторые из них имели монгольское происхождение (albasty, yel-magus). Шаманизм сохранился в народном варианте суфизма, где религиозные специалисты, выбранные мусульманскими / суфийскими святыми, начинали общаться с духами (arwakh) этих святых (*Баялиева*, 1972: 58), чтобы осуществлять функцию посредника между человеком и Аллахом во всех делах, включая вопросы процветания, здоровья и счастья. Таким образом, почитание предков было в основном заменено на почитание суфийских святых, хотя кочевники также почитали своих предков (пир) и легендарных героев (батыр).

В Средней Азии тюрки используют различные термины для выражения концепта духа-посредника, близкого шаманам древних тюрков. Наиболее распространенными наименованиями являются *бакши* среди восточных групп и *rogkhan* среди западных. Ритуальные специалисты народного ислама также называют свой ритуал *зикр*, как и последователи суфизма. Кроме того, довольно часто ритуальные специалисты в народном исламе вызывают духов суфийских святых во время своих ритуалов. «Контролируемые» ими демоны (пари) помогают им сражаться с другими демонами, которые считаются духами Шайтана (*Somfai Kara*, 2004: 580).

В древнетюркских верованиях причиной бедствия были обиды духов предков (töz) и духов природы (ege). А обидевшись, они могли не защитить общину от нападения злых сил. В народном исламе можно отметить иранское влияние, так как большинство проблем, связанных с демонами (джиннами, пари), вызваны

человеческими существами. Люди в Средней Азии твердо верят, что человек может причинить вред другому взглядом и словами (кырг. *köz tiy-*, *til-tiř tiy-*). Все виды проклятий и ворожбы (кырг. *teris duba*, *dubala-*, *arba-*) выполняются для насылания демонов на других людей. Только *бакши* может изгнать их при помощи других духов и демонов. Духи святых и предков (*arwakh*) могут защитить от злых сил так же, как религиозные тексты из Корана.

Почитание природы было преобразовано в почитание могил священных людей (мазаров) по всей Средней Азии (*Баяшева*, 1972: 143; *Somfai Kara and Hoppál*, 2007: 49). Эти священные места часто упоминаются в песнопениях религиозных специалистов. Для кочевников (кыргызы и казахи) не только фактическое место погребения (мазар), но иногда и иные объекты природы были священными, дерево, озеро или источник обладали святым духом.

Таким образом, почитание природы, поклонение могилам или обители духов мусульманских святых – пережитки древних верований, так как поклонение природе запрещено в исламе. Однако люди до сих пор подносят жертвы духу-хозяину мазара (*Абрамзон*, 1971: 317), а иногда на священных местах проводятся ритуалы и сеансы вызова духа.

В доисламские времена шаманские способности наследовались с помощью духов предков (*töz*), это сопровождалось «шаманской болезнью» (обмороки и галлюцинации). В народном исламе такая способность (*kasiyet*) дается Аллахом, но обычно при посредничестве духов суфийских святых, которые выбирают кого-то из молодого поколения; избранники также страдают от «шаманской болезни» (кырг. *talma*). Религиозные специалисты узаконивают свою деятельность через связь с суфийскими святыми (духи и могилы). Даже в тюркском фольклоре суфийские святые играют решающую роль, например, Баба Туклес, обративший Узбек хана в ислам (*DeWeese*, 1994: 142–158), и Абу-Наср Самани, убедивший Сатук Бугра-хана принять ислам (*Somfai and Hoppál*, 2007: 52–54).

Специалисты народного ислама используют особые ритуальные предметы во время сеансов, чтобы впасть в транс и общаться с духами. Роль бубна в качестве основного устройства шаманских духовных «путешествий» была утрачена в Средней

Азии, но иногда барабанщики помогают шаманам во время своих ритуалов (например, у уйгуров и узбеков). Мы находим и шаманские посохи (*asa-tayak*, *Баялиева*, 1972: 21), которые также использовались суфийскими дервишами (*dewâna*) в Средней Азии (*Басилов*, 1992: 242). Иногда используется шаманское зеркало (у узбеков и киргизов), а также хлысты (камчи), чтобы отгонять злых духов (*Somfai Kara*, 2004: 581).

Последователи народного ислама, конечно, не считают свои верования отдельной религией, а себя – сектой. Они видят свою религиозную деятельность в качестве законной версии ислама, но официальные лидеры и их последователи считают ритуалы вызова духа слишком противоречащими законам Ислама. Согласно официальным мусульманским лидерам (имам и муфтий), можно поклоняться только Аллаху. Однако, прямые действия против народной практики ислама не предпринимаются. Мы видели, что официальные мусульманские лидеры даже попытались включить некоторые из этих представлений в свою религиозную деятельность. Например, недалеко от священной долины Манжылы-Ата (Иссык-Куль, Кыргызстан) была построена мечеть, где совершаются ритуалы призывания духов.

Мусульмане не верят в так называемую «свободную душу» или «духа» (*кут*), который может покидать тело, хотя некоторые данные позволяют предположить, что они верят в особую энергию, которая может способствовать счастью, если эта энергия есть. А если она покидает тело, то это может вызвать болезнь. Хотя шаманы или религиозные специалисты иногда используют транс для обмена информацией с духами, они при этом не испытывают шаманский экстаз, при котором дух покидает тело.

Среди антропологов идёт дискуссия о том, можно ли считать деятельность ритуальных специалистов народного ислама «шаманизмом» (*Beller-Hann*, 2004: 642–646). Некоторые говорят, что у них отсутствует мифологический фон и нет классического шаманского транса (*De Heusch*, 1971: 226–244). Я бы предложил другой подход.

Шаманизм представляет собой систему верований, где шаман является лицом, выбранным и иницированным духами. Члены определенного общества общаются с духами и Богом

через шамана. Для деятельности шаманов нерелевантно, переживает ли шаман классический шаманский экстаз, транс или одержимость духами. Измененное состояние сознания может отсутствовать, хотя оно является важным элементом многих шаманских ритуалов.

Самым важным становится религиозный опыт специалистов и участников ритуалов, через который они проходят. Если они переживают связь с духами, то мы можем по праву считать такую религиозную деятельность разновидностью шаманизма в рамках определенной народной религии. В шаманизме люди не верят в шамана, но они верят в его/ее особые способности, дарованные духами для общения с трансцендентным миром. Не все члены мусульманского общества верят в способность этих специалистов и их духов (*arwakh*), так что в этом смысле мы можем рассматривать «шаманистов» как религиозное меньшинство внутри мусульманского общества тюркских групп в Средней Азии.

Я бы назвал эту версию народного ислама «*Arwakhism*», так как духи мусульманских святых и предков являются центральными фигурами их системы верований.

Последователи местных форм шаманизма определяют себя как верующих мусульман, а свои ритуалы – как поклонение Аллаху с помощью духов мусульманских святых, посредников между человеком и Богом. Местное население делится на тех, кто верит и не верит в способность шаманов связываться с миром духов.

Женщины, как правило, больше верят в способности и силы шаманов, дарованные им Аллахом и добрыми духами (*arwakh*). Но, независимо от того, верят они или нет, они никогда не рассматривают свои ритуалы как отдельную религию; толерантность в отношении к этим народным исламским обычаям распространена среди простых людей и даже среди официальных мусульманских лидеров. Местные религиозные специалисты включают в свою практику мусульманские обычаи, равно как и центральноазиатские и иранские верования, и смешивают их с народными верованиями древних тюрков, у которых шаманизм играл ключевую роль в религиозной деятельности и опыте.

«КУЛЬТ СВЯТЫХ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРАЗИИ»

Абсалямова Ю.А.

ТРАДИЦИОННОЕ И НОВОЕ В ПРАКТИКЕ ПАЛОМНИЧЕСТВА К СВЯТЫМ МЕСТАМ У БАШКИР*

Паломничество к местам, почитаемым как святые, является важнейшей составляющей в системе народного ислама башкир. Традиция почитания сакральных мест, зародившаяся в глубокой древности, с приходом ислама обрела новые черты, сохранив при этом многие архаичные элементы. Основным объектом паломничества у башкир, как и у многих других мусульманских народов, являются захоронения святых (аулия / *әулиә*) (от араб. *аулия* – «святые», «находящиеся под покровительством (Аллаха)», «близкие, друзья (Аллаха)»). К таковым в исламском мире зачастую относились суфийские авторитеты, прославившиеся своим благочестием, глубокими познаниями и религиозными подвигами.

У башкир же понятие *аулия* распространялось не только на суфиев, ими могли быть и обычные люди, отличившиеся благими делами, а порой обладавшие способностями ясновидения, целительства, иногда – погибшие мученической смертью. Могилы *аулия* наделялись чудотворными свойствами, считалось, что от них исходит божественная благодать, способная дать духовное и физическое исцеление (Абсалямова, 2008). Посещение могил *аулия* обозначалось термином *зыярат кылыу*. Слово *зыярат* – арабского происхождения (*аз-зийара* – посещение), и во многих восточных языках употребляется в значении паломничества к святым местам. У башкир, народов Нижнего Поволжья, Северного Кавказа им стали обозначать также сами могилы святых. В башкирском и татарском языках *зыярат* означает и обычное кладбище.

Одними из самых ранних письменных упоминаний практики паломничества, пожалуй, являются сведения из башкирских *шежере* – уникального источника, включавшего родословную рода, часто сопровождавшуюся историческим описанием. В них нашли отражение и события, связанные с принятием ислама отдельными родовыми группами башкир, распространением ислама миссионерами из южных мусульманских стран; встречаются сведения по истории некоторых святых мест. В *шежере* рода *юрматы* повествуется о событиях XIII в. (811 г. по *хиджре*): после разорительных сражений с Аксак Тимуром («Хромой Тимур») род был вынужден искать новые земли. Когда остановились у Черной речки, хану показалось, что в этом месте должна находиться могила святого. В итоге ее нашли и, раскопав, обнаружили, что там лежит черноволосый краснощекий молодой человек – «как живой». Хан поручает предводителю рода Шагали-бию ухаживать за могилой. На ней ставится ограда, затем возле нее ежегодно устраиваются поминки. Сам Шагали-бий был захоронен рядом со святым. Интересно, что святого зовут Чечелька-ата (по надписи на надмогильном камне), хотя приставка «ата» больше характерна для Средней Азии, но не для башкир (Башкирские..., 2002: 53–54).

Как известно, культ святых тесно связан с культом предков. В фольклорных произведениях башкир упоминаются факты паломничества к могилам батыров. Так, рассказывается как знаменитый руководитель башкирского восстания Карасакал, ревностный мусульманин, знаток Корана, перед выходом в бой посетил могилу Саит-батыра. Обняв надмогильный камень, он дал перед народом клятву верно служить ему, а землей с могилы посыпал своего коня, чтобы в него не попала вражеская стрела (БХИ, 2006: 356).

Объекты почитания, связанные с суфийской традицией можно выделить в отдельную группу. Суфизм в Башкирию проник одновременно с официальным принятием ислама в XIV в. В книге шейха Мурата Рамзи «Талфик ал-ахбар» (1908) отмечается, что в XIV–XV вв. в Волго-Уральском регионе

практиковали как минимум семнадцать шейхов и приводится их *силсила* (Ямаева, 2008). Самыми известными объектами паломничества средневекового периода являются мавзолей-*кэшэнэ*. Это, в первую очередь, *кэшэнэ* мусульманского проповедника Хусейн-бека в Чишминском районе Республики Башкортостан (РБ), которое было сооружено по приказу Тимура в 90-е гг. XIV в. Правда, сам мавзолей был вновь отстроен в 1911 г. по описаниям XIX в.; судя по ним, он был аналогичен другому *кэшэне* – Тура-хана, которое находится в том же Чишминском районе. Также известен мавзолей Бэндэбики – башкирского святого, чья история отражена в сказании «Ерэнсэ-сэсэн и Бэндэбикэ». Все они восходят к суфийскому братству (тарикату) *ясавийя*, для которого были характерны подобные типы мавзолеев (Ямаева, 2008). Еще авторами XIX в. упоминались факты паломничества к этим святым местам. Почитание их сохраняется и сегодня, но, несмотря на древнюю традицию, они не являются особо популярными объектами в этом отношении и известны больше как исторические памятники.

Начиная с XVI в. в регионе получает большее распространение учение братства *накибандийя*. Именно места захоронений последователей этого направления сейчас стали наиболее популярными объектами паломничества. Перечислим наиболее известные и почитаемые могилы башкирских суфиев:

- Ягафара бин Габди или *Ягафар-ишана* (1747–1824), в д. Старо-Мрясово Давлекановского района РБ;
- Габдельзалила Кырысарсланова или *Абзелил-ишана* (1767–1856) в д. Сайтбаба Гафурийского района РБ;
- шейха Зайнуллы бин Хабибуллы бин Расули аш-Шарафи (*Зайнуллы Расулева*) (1833–1917) в г. Троицке Челябинской области;
- мюрида Зайнуллы Расулева – ишана Габдуллы бин Сеита ал-Берйени (*Габдуллы Саидбатталова*) (1836–1914) в д. Муллакаево Баймакского района РБ;
- *Мужавир-хазрета* Сиражетдинова (1876–1967) в д. Мансурово Баймакского района РБ;

- *Гатауллы-ишана* Абдельмаликова (1835–1914) в д. Валитово Хайбуллинского района РБ.

Целью посещения святых мест являются духовное и физическое исцеление, получение божественной благодати. В набор традиционных паломнических действий входят круговой обход могилы, чтение молитв, повязывание лоскутков материи на растущие близ могилы деревья, оставление монет в качестве подаяния-*хаир* (*хэйер*), жертвоприношение. Между тем ритуальные действия претерпевают определенные изменения, связанные, с одной стороны, с влиянием идей ортодоксального ислама, особенно в последнее десятилетие, с другой – с влиянием традиций паломничества в Средней Азии и Казахстане. Меняется порядок проведения обряда паломничества, появляются новые элементы в нем. Так, к новым явлениям можно отнести повязывание лоскутков материи. Несмотря на древность самой традиции в большинстве случаев в отношении могил *аулия* это нововведение: на башкирские святыни переносятся элементы поклонения, характерные для среднеазиатских святых мест. Местное духовенство, да и обычное население, как правило, не одобряют такие способы выражения почитания. Известно, что официальным исламом оно относится к *ширку* – проявлению многобожия, придания кому-либо и чему-либо качеств, которыми обладает только Аллах.

Традиционно *аулия зыяраты* находятся отдельно от кладбища, как правило, на возвышенном месте. Но в большинстве случаев это относится к древним могилам, происхождение которых точно неизвестно. Могилы же *аулия* более позднего времени, по крайней мере, XX в. находятся в пределах деревенского кладбища и выделяются лишь размерами и оформлением надмогильных плит. Довольно частое явление – нахождение рядом с такими захоронениями источников, почитаемых святынями (*Абсалямова*, 2011). Они выделяются как отдельный объект – к особо популярным источникам население часто приходит больше для того, чтобы запастись «святой» водой, нежели совершить обряд поклонения у находящейся рядом могилы.

В последние годы многие источники облагораживаются, ограждаются забором. Так, популярен в народе источник у горы Ауштау (Учалинский район РБ), на вершине которой находится широко почитаемая могила святого. По наиболее распространенной версии, она принадлежит шейху Мухаммаду Рамазан аль-Уш (в другом варианте: Мигнан ал-уса), распространявшему ислам среди башкир и скончавшемуся в 651 году *хиджры*. Согласно легенде, местное население, препятствовавшее исламизации, отрубило ему голову. И тогда случилось чудо – шейх понес свою отрубленную на вершину гору, а наутро из подножья забил родник. Это заставило людей понять свою ошибку. Источник появляется только в течение одного месяца – в конце весны. Место выхода источника забетонировано, огорожено забором, рядом построена беседка; организована стоянка, продажа сувенирной продукции, чая и выпечки.

Другой пример – источник у подножия горы Нарыстау (Миякинский район РБ). Еще в XIX в. сюда приезжали паломники из самых отдаленных мест, в том числе из Казахстана. По преданию, в конце XIX в. местному жителю во время хаджа в Мекку, сказали, что ему нет надобности набирать воду из источника Зам-зам, так как источник на его родине обладает такими же чудодейственными свойствами. Традиция наделения родниковой воды свойствами Зам-зам распространена у башкир, она встречается в описаниях и других источников (*Абселямова*, 2011: 28). Над источником поставлено небольшое деревянное сооружение, русло также забетонировано. Кроме того, там устроена купель, разделённая на женскую и мужскую половины. Считается, что трехкратное погружение в воду источника позволяет излечиться от многих болезней.

Из захоронений святых особой популярностью у населения пользуется могила Мужавир-хазрета. Это связано с тем, что он был широко известен как народный целитель, к нему приезжали лечиться не только жители окрестных деревень, но и соседних областей, Москвы, Казахстана. Могила огорожена металлической оградкой, внутри нее посажено дерево. Она регулярно

посещается паломниками из самых разных районов Башкирии и соседних областей. Совсем недавно недалеко от кладбища одним из паломников, ощутившим благотворное влияние от посещения, была построена мечеть. Из-за обычая брать с собой землю с могилы святого, на которую также переносятся чудотворные свойства, на могиле Мужавир-хазрета стала образовываться глубокая яма. В связи с этим, в целях предотвращения дальнейшего растаскивания могильной земли, ее забетонировали. Такой же случай произошел с могилой Зайнуллы-ишана в г. Троицке.

Другое широко известное место – упомянутая выше гора Нарыстау. По народным преданиям, на ней находится захоронение женщины с ребенком. По словам информаторов, раньше почитались и две соседние горы: на вершине одной из них погребены два батыра (осталась курганная насыпь из камней), на другой – Гали-батыр и его конь Дульдүль.

Еще один вид почитаемых объектов – это места, связанные со святыми, событиями, с ними произошедшими и т.д. В качестве примера приведем два объекта: 1) камень с отпечатанным следом Пророка (Зилаирский р-н РБ, д. Кадырша); 2) отпечатки ног Дульдүля – мифического коня Али, четвертого праведного халифа и зятя Пророка рядом с горой Нарыстау. Первый представляет собой находящуюся у подножья скалы каменную плиту размером около 2–3 м в диаметре; на ней находятся два углубления в форме человеческой ступни. Считается, что когда Пророк наступил на нее, было так жарко, что камень расплавился. Почитание этого места, вероятно, началось не раньше XIX в., так как, по словам местных жителей, раньше след проступал более отчетливо, то есть, он довольно быстро поддается эрозии. Чтобы предотвратить дальнейшее разрушение, с недавних пор «следы» стали накрывать куском шифера. Несколько лет назад участок с камнем был огражден забором; рядом поставлена беседка. В настоящее время его почитание заключается в посещении, чтении молитв, оставлении монет в качестве *хаир*. «Следы» Дульдүля – два круглых участка земли диамет-

ром около 1 м, лишенные растительности, находятся рядом с могилой Гали-батыра и также наделяются определенным сакральным смыслом, на них не разрешается наступать, там оставляют монеты. Культ Али и его коня Дульдудля у башкир не получил такого широкого распространения как, например, в Средней Азии или Иране. Они довольно часто упоминаются в фольклорных произведениях башкир, в том числе в многочисленных *киссах*, эпосах периода средневековья («Идукай и Мурадым»). Его образ благородного батыра указывает на среднеазиатские корни (*Снесарев*, 1983: 57–59). В собственно башкирских легендах зачастую сохранилось только имя персонажа в адаптированном виде, как Гали-батыр.

В годы советской власти, несмотря на запрет властей, почитание святых мест хоть и не прекращалось вовсе, но заметно утрачивало свою роль. Поколение, родившееся и выросшее в дореволюционный период, зачастую продолжало соблюдать большинство мусульманских обрядов, в том числе тайно совершало пятикратную молитву. В годы Великой Отечественной войны в русле общей тенденции повышения религиозности наблюдалось усиление внимания к святым местам: люди посещали могилы аулия, ухаживали за ними. Но в послевоенные годы под давлением властей вновь произошел спад активности паломничества (*Хабибуллина*, 2012: 268). Новый импульс получает практика паломничества в постсоветский период.

В то же время, в советский период появились новые объекты – могилы *аулия*. Они, как правило, принадлежат безвинно пострадавшим во время репрессий или просто погибшим мученической смертью. Например, так появилась *аулия зыяраты* в д. Гумарово (Кувандыкский р-н Оренбург. обл.): 14-летний мальчик, пасший овец, был истощен, его увидел проходивший старец, но не успел принести еду – мальчик лишь произнес: «Я голоден», – и умер на молитвенном коврике (*намазлыке*) старика.

Характерный пример «освящения» иллюстрирует история могилы *аулия* в д. Верхненазаргулово (Кувандыкский р-н), где почитается могила пострадавших во время страшного голода

1921 г. Трагедия произошла в семье приютившей семейную пару с ребенком из другой деревни: найдя мертвого теленка, они съели его, а шкуру оставили в сених. По обнаруженной шкуре хозяйку, 18-летнюю девушку, и ее гостей урядник деревни обвинил в краже, их таскали по деревне, привязав к лошадям, избивали плетью; затем урядник угрозами заставил жителей деревни выкопать яму и закопать в ней несчастных заживо. Трехлетнего ребенка оставил умирать в каменном сарае. Могила эта сейчас находится внутри деревни, она огорожена забором, памятник был поставлен братом погибшей девушки. Этот пример интересен тем, что почитание могилы началось недавно. Население называет памятник *аулия кэбере*, но ярко выраженного почитания еще нет. В настоящее время основной формой проявления почитания является проведение обрядов вызывания дождя в засушливые периоды: читаются молитвы, выливается сорок ведер воды на могилу. Налажен уход за могилой – обновляется покраска и памятника и ограды.

Большинство перечисленных памятников было отреставрировано в последнее десятилетие, на могилах были установлены новые надгробные плиты и ограды. Этот процесс продолжается, каждый год объектом внимания становятся новые, вернее, забытые старые святые места. В обновлении их принимает участие местная администрация. В то же время, большая часть ранее почитавшихся святых мест, могил праведников остаются еще забытыми. Во всяком случае, не почитаются в том объеме, как раньше.

Изменение в отношении к паломничеству и его формам, как правило, связаны с двумя противоположными тенденциями в местном исламе, которые отражают уровень религиозности населения. В основной своей массе современное население менее религиозно, соответственно, отношение к святым объектам у него менее трепетное, часто потребительское. Если раньше соблюдался целый ряд правил, норм поведения при посещении святых мест, то сейчас многие обходятся обращением к святому с просьбами. Другая тенденция – совершение паломничества по

«книжным» канонам. Многие «соблюдающие» мусульмане, особенно те, кто исповедует суфийский вариант ислама, привносят новые, ранее не известные элементы паломничества, например, читают определенные молитвы.

В настоящее время также отмечается обновление версий происхождения святых мест. В народном сознании часто происходит трансформация представлений о принадлежности могил *аулия*. Так, *аулия зыяраты* в с. Старохалилово (Гайский р-н Оренбург. обл.) некоторые информаторы приписывают казахам или калмыкам, совершавшим набеги на башкир в XVII–XVIII вв., а кто-то – даже участникам событий периода гражданской войны 1918–1920 гг. Между тем, могила представляет собой курганную насыпь из камней, диаметром около 5 м и высотой около 1 м. Подобные культовые сооружения характерны для ранних кочевников Средней и Центральной Азии.

Следующий пример иллюстрирует участие в процессе новейшего мифотворчества научной интеллигенции. Вышеупомянутое захоронение *аулия* на горе Нарыстау в 1990-е гг. на основе данных фольклора было приписано эпическим героям легендарным Идукаю и Мурадиму, известным у многих тюркских народов. В башкирском варианте эпоса местом ставки хана Идукая называется гора Нарыстау. Эта версия получила большую популярность в народе и практически вытеснила старую, бытовавшую в XIX–XX вв. – о захоронении женщины с ребенком.

Но уже буквально год назад появилась новая версия, которая сразу же вытеснила предыдущую. Ее авторами стали местные последователи суфизма и историки: первые, по сведениям, полученным от своего духовного наставника из Турции, озвучили версию о принадлежности захоронения двум сподвижникам Пророка Мухаммеда, посланным для проповедования ислама башкирам; историки на основе средневековых письменных источников определили их имена – Зубаир ибн Джейд и его сын Абдрахман бин Зубаир (*Баталова, 2011*). Этот факт стал поводом для большого события – на могиле было постав-

ленное новое надгробие с именами, и красивым каркасным шатром из металла. Отмечалось это при большом скоплении народа со всей республики, освещалось СМИ.

Участие администрации в организации таких мероприятий – явление новое в республике. Подобные сборы людей для коллективного чтения молитв по святым-аулия проводились и в других районах. Так, в июле 2009 г. был организован *йыйын* (трад. башкир. собрание) с целью почтить память Гатуллы ишана Абдельмаликова в д. Валитово Хайбуллинского района РБ. Собралось более 15 тыс. человек.

Обобщая полученные сведения, нужно отметить, что в настоящее время наблюдается рост активности посещения святых мест. Возрождение таких обрядов становится способом возврата к духовным истокам. Возрастанию интереса к тому или иному объекту почитания очень часто способствует тиражирование информации о них в СМИ, интернете. Восстановление биографий башкирских суфиев, их деятельности на поприще ислама становится способом, заставляющим людей вновь обратить на них свое внимание.

Литература:

Абсалямова, 2008 – Абсалямова Ю.А. Аулия зыяраты: к вопросу о культе святых у башкир (на материалах Восточного Оренбуржья) // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе. Материалы III Международного симпозиума. Уфа. С. 207–210.

Абсалямова, 2011 – Абсалямова Ю.А. Вода и святые источники в системе традиционных религиозных представлений башкир // Юсуповские чтения – 2011. Материал международной научной конференции. Уфа. С. 26–29.

Баталова, 2011 – Баталова А. Нарыстаузы һуңғы төйәк иткән сәхәбәләр рухы үлемһез // Йәшлек, № 47 – 18 июля.

Башкирские..., 2002 – Башкирские родословные. Сост., предисл., поясн. к пер., пер. на рус. яз., послесл. и указ. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова; науч. рук. Р.Г. Кузеев. Уфа: Китап. Вып. 1.

БХИ, 2006 – Башкорт халык ижады. 8-се том. Эпос: иртәктәр һәм эпик кобайырзар. Өфө. 426 б.

Снесарев, 1983 – Снесарев Г.П. Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М. 212 с.

Хабибуллина, 2010 – Хабибуллина З.Р. Объекты поклонения мусульман в Башкортостане // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: Сборник материалов IV международного симпозиума. Уфа. С. 266–269.

** Работа выполнена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН, проект 3.12 «Традиционная культура в современном башкирском обществе: формы адаптации и трансформации».*

Absalyamova Y.A.

THE TRADITIONAL AND THE NEW IN THE PRACTICE OF PILGRIMAGE TO HOLY PLACES BY BASHKIRS

In traditional Islam of Bashkirs the practice of pilgrimage to saint burial places and other objects endowed with special properties according to Muslim beliefs was widely spread.

In the post-Soviet period the traditions of pilgrimage began to return to life. Most of the revered places had already been known earlier, but new objects appeared as well. As a rule, those were burial places of people who had died in the period of religious suppression or innocently suffered during Stalin's repressions. The set of traditional pilgrim activities include going round the grave, saying prayers, tying ribbons to trees growing nearby, gifts (khaer), and sacrifice.

Meanwhile, they have been undergoing certain changes connected with the influence of orthodox Muslim ideas, especially in the last decade. The order of conducting a pilgrim ceremony is changing, new elements are being introduced into it. Moreover, it concerns not only the old objects that used to have a certain usual order but the new ones as well. Two of the most famous and significant objects in the region – the graves and the holy spring on the mount Narystau in Miyaki region and on the mount Aushtau in Uchaly region will be considered as an example.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ КАК ЭЛЕМЕНТ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ БАЛКАРЦЕВ

Религиозные верования являются важнейшим компонентом этнической культуры, и исследование их эволюции актуализируется в связи с возрастанием роли и значения религиозной идеологии. В структурах идентичности современных народов Северного Кавказа в последние годы доминантное значение приобретает их этническое измерение. Этнизация личностного и группового самосознания влечет за собой его архаизацию, поскольку собственно этнические элементы в системе социальных отношений и социальных действий воспринимаются как имеющие исконный архетипический характер.

Для адекватного понимания исторической роли религии необходим многовекторный взгляд на проблему, учитывающий функциональные связи этого феномена в самых разных сферах этнической культуры – соционормативной, гуманитарной, жизнеобеспечивающей, хозяйственно-производственной. Как любое историческое явление, религиозные представления этноса и связанные с ними институты эволюционируют и трансформируются в хронологическом пространстве, и это представляет важный исследовательский аспект поставленной проблемы.

Исследование религиозных верований балкарцев как сущности этнической культурной традиции представляется актуальным по ряду причин. Во-первых, важным является исследование религиозных верований балкарцев сквозь призму этнической истории народа; во-вторых, в современном российском социуме, в том числе в балкарской этнической среде, роль и значение религии заметно расширились, в результате религиозное возрождение стало существенным фактором общественного развития. Все это непосредственно обусловило повышенный интерес к религиозной ситуации предшествующих эпох, где

религия, по сути, выступала стабилизирующим фактором развития, интегрирующим балкарские общества.

Религиозные практики всегда выполняли функцию этнического признака, играли ведущую роль в развитии духовной культуры этноса (*Бромлей*, 1973: 109). Благодаря преемственности поколений, накапливалась этнокультурная информация, которая посредством языка этноса аккумулировалась и служила коммуникативным средством. Духовная культура представляет собой информацию, которая существует в коллективной «живой памяти» этноса.

Устойчивые социальные отношения обеспечивали широкое распространение и длительное существование религиозным представлениям. Ретроспективный анализ религиозности населения балкарских обществ выявляет проблему преемственности религиозных верований, обрядов, традиций в условиях относительной изоляции среды обитания, где религия являлась основным компонентом общественного сознания. Доисламские верования балкарцев представляли разнообразный пласт религиозных воззрений и верований и являлись важной составляющей духовной культуры. Они выработали в сознании определенные религиозные культы, сложную систему космогонических и магических представлений.

Самобытные религиозные верования были обусловлены особенностями социально-экономического развития и этнической средой. В этногенетическом аспекте они вписываются в пласт древнетюркских и общекавказских верований («кавказский субстрат»), которые были основным ядром формирования балкаро-карачаевского этноса (*Бетров*, 1987: 38–39).

Религиозные верования балкарцев являлись важной составляющей развития культуры и представляли три взаимосвязанных компонента: религиозные верования, культы как результат соответствующих религиозных представлений и традиционную обрядовую практику. Культурная жизнь имела общинный и семейный характер, обрядовые действия сохраняли и поддерживали традиционную социальную организацию, сопро-

вождали человека в течение всей жизни от рождения до смерти. Хозяйственная деятельность горцев, стихийные явления природы, домашний быт, традиционные праздники освящались религиозными обрядами и культовой практикой. До XIX века сохранялись святилища, культовые места семейно-родовых групп, реликты культа предков, верховного божества Тейри.

Система космогонических представлений в религиозной культуре балкарцев прослеживается в мифах, обрядах и их совокупный анализ создает обобщающий образ. Культ неба и небесных светил являлся основой первых представлений о божественном небе, небесном боге. Особое место в космогонических воззрениях занимал бог неба Тейри. Мировоззренческие представления балкарцев и карачаевцев, связанные с культом Тейри, оставили глубокий след в нартском эпосе. В языческом пантеоне он – бог неба и податель добра. Магическая сила заклинания вполне очевидна, «именно слово Тейри, а не словосочетания, придают силу обряду», и это подчеркивают многие исследователи данного культа (см. например: *Шаманов*, 1982: 162). Наибольший интерес при изучении истоков культа Тейри представляет многочисленный фольклорный материал, где верховное божество наделялось божественной силой, и в самом произношении имени Тейри заключался магический обряд. Пержитки культа Тейри сохранялись достаточно продолжительное время в архаических заклинаниях, благопожеланиях, клятвах, в праздничных обрядах. Рассматриваемый культ получил дальнейшее развитие; Тейри превратился в полифункциональное божество, «безраздельно господствующее над миром и всеми остальными богами» (*Кляшторный*, 2006: 317).

Анализируя истоки тенгрианства на основе нартского эпоса, исследователи связывают новую ступень развития всей мифологической системы предков балкаро-карачаевцев с появлением Тейри. Религиозный феномен культа является основным этническим признаком, отражающим взаимосвязь целого религиозного пласта древних верований. Культ Тейри послужил весомым аргументом этногенетической гипотезы происхождения

этих народов, а устойчивость обусловила его значимость вплоть до начала XX века.

Таким образом, в качестве этнического символа духовной культуры можно рассматривать религиозные верования балкарцев, представляющие общетюркский феномен верховного божества Тейри. Исследование верований традиционных балкарских обществ показывает роль кавказского субстрата в происхождении этноса, а существование реликтов верховного божества древних тюрков свидетельствует о роли тюркской праосновы.

Вера в события мифологического плана являлись основным знаком, на котором строилась религиозная картина мира, отражающая сакральные воззрения. Прерогатива различных божеств в управлении природными явлениями разного порядка сложилась в целую систему и была представлена грозowymi божествами, солярными божествами-покровителями. Достаточно большое распространение у балкарцев, как и у многих народов Кавказа, получил культ солнца, который под разными названиями фигурировал в качестве божества и элемента заклинаний, клятв, в пословицах и поговорках (*Марковин, 1978: 216*).

Значительную роль в языческом пантеоне занимал культ божества Чоппа, имевший аграрный характер. В традиционном представлении Чоппа отражал пространственно-временные параметры, которые были причастны к судьбе как человека, так и всего сущего. Особое значение отводилось при исполнении обрядовых церемоний очагу, где горел огонь, символизирующий солнце (*Джуртубаев, 1991: 144, 146*). Повышенный интерес к божеству Чоппа вызван устойчивым сохранением его в религиозно-мировоззренческой системе балкарцев и карачаевцев. Являясь покровителем молнии и грома, а, следовательно, и плодородия, Чоппа выражал естественный цикл мироздания, олицетворял времена года и календарные праздники.

Анимистические верования балкарцев отличались консервативностью, сохраняли демонологические представления, архаические культы, магические обряды. Наибольшее распространение получили те религиозные верования, которые были

связаны с жизнеобеспечением человека. На основе данных представлений формировалось почитание объектов природы и окружающей среды, особо значимых в практической деятельности человека: огня, камней, деревьев и рощ, гор и рек. Объекты почитания наделялись сверхъестественной силой и, как следствие, становились объектом культа. В мифологии балкарцев основополагающим содержанием является представление о четырех великих стихиях природы – огне, земле, воде и воздухе, и с ними ассоциировался в сознании народа миропорядок.

Сохранившиеся реликты представлений о духах, душе продолжали существовать вплоть до XX века. В этнографии многих народов мира достаточно известны культы священных рощ и отдельных деревьев. Показательным в этом отношении у балкарцев являлось поклонение дереву «Раубазы» в с. Шаурдат (Верхняя Балкария). Жители, веря в его сверхъестественную силу, совершали молитвы, по всем торжественным и трагическим случаям делали жертвоприношения, дерево запрещалось рубить, срезать его ветви; все объекты вокруг священного дерева считались целительными. Почитание дерева «Раубазы» выразилось в запрещении произношения вслух его имени (что породило другое его название – «Иман-терек» – «дерево-вера»); это предписание распространялось на женщин, молодых невесток.

В традиционной обрядности существовал обряд «тыякъ ант» (палочная клятва). При решении важных общественных дел церемония демонстрировала решимость, согласие общества. Палки заготавливали из священного дерева и прохождение под такой палкой на общественном сходе рассматривали как клятву верности.

Другим компонентом религиозной этнической культуры балкарцев являлась система культовых действий, отражающая роль камня в представлениях о судьбе человека, при этом она пронизывала всю систему религиозных представлений – от рождения до смерти человека. Религиозно-магическая функция почитания камня выражалась в наделении его (через талисманы, обереги, амулеты) положительным влиянием на все происходя-

щие в повседневной жизни события, способностью приносить успех и защитить от негативных событий. Молитвы, обрядовые действия, общественные церемонии, связанные с камнем, мемориальные функции и социальные символы эпохи создавали ощущение вечности камня, олицетворяли ушедшее и настоящее.

Известно, что неотъемлемой частью духовной культуры являлись верования и обряды, связанные с образами предков. Родовые обряды почитания предков в этнической культуре балкарских обществ являлись существенным механизмом закрепления реципрокных отношений, связанных с сакральными установками. Сакрализация данных процессов раскрывается в системе родового пространства, когда умершие предки обожествляются и к ним обращаются через культовые обряды, что, в конечном счете, вело к определенному родовому единству. Культ предков интегрировал религиозные представления о душе, роль умерших в социально-религиозной системе, погребально-поминальную обрядность.

Расширение культового содержания поклонения предкам распространялось на сферу социальной повседневности разными способами. Так, в судебных разбирательствах по обычному праву основным неоспоримым доказательством признавали в XIX в. клятву (*ант*). Этот факт подчеркивает еще М.М. Ковалевский, отмечая у балкарцев роль родственников в проводимых присягах: «...от присягающего требуется, чтобы он поставил большее или меньшее число родственников, готовых своей присягой поручиться за верность его показаний» (*Ковалевский*, 1890: 193–194). Существовали определенные правила, регулирующие представителей присяжников родственников по отцу, иногда и по матери. Практиковалась дополнительная коллективная клятва соприсяжников (*атаул ант*), при этом присягать и свидетельствовать мог только мужчина (Карачаевцы, 1978: 210). Вплоть до XIX века в балкарских обществах при продаже и покупке земли предпочтительное право принадлежало родственнику, что является свидетельством бытования культа предков (*Азаматов*, 1968: 43).

Таким образом, религиозные верования, сформировавшие-

ся у балкарцев к XVIII–XIX вв., представляли собой сложную картину культовой жизни. У народов Кавказа культ семейно-родовых предков сформировался как форма религии, основанная на вере в душу, в мифические образы, а позднее был связан с ролью и влиянием родовых старейшин. Сравнительный анализ эволюции культа очага выявляет тесную связь рассматриваемого культа с культом предков. Следовательно, культ предков и тесно связанный с ним культ очага в доисламских верованиях можно рассматривать как социально-религиозный институт в системе социально-экономического уклада и мировоззренческих представлений балкарского этноса. В социальной жизни Балкарии традиционные представления стали способом самосохранения, выживания, взаимосвязанности и общности судеб, что подтверждает принцип «гуманистической этнологии» (Бгажноков, 2003: 190).

Существование элементов христианства в духовной культуре предков балкарцев нашло свое отражение в различных историко-этнографических исследованиях. Сведения подтверждаются историческими памятниками, произведениями устного народного творчества, присутствием отдельных слов в разговорной речи балкарцев, в которых прослеживаются следы от некогда существовавшей веры.

На очевидные следы христианского культа на территории Балкарии указывают археологические памятники эпохи средневековья, сообщения о христианских общинах, христианских храмах, находки старинных церковных книг на греческом языке и греческие надписи христианского содержания (Эпиграфические..., 1968: 131). Религиозная картина, проявляющаяся в обрядовой практике, показывает эволюцию культа святых, степень толкования и почитания образов. Традиционные балкарские общества могли воспринять догматику христианства только в адаптированной форме.

Этнографическая действительность на Кавказе имела в своей практике немало примеров причудливого переплетения форм, получивших название «религиозного синкретизма». Дли-

тельный процесс проникновения христианства в Балкарию позволяет говорить о многообразии внедрения монотеистической религии в этнические пласты народа. В течение определенного периода на территории Балкарии элементы христианства сосуществовали с языческими, подвергая их определенной трансформации.

Распространение мусульманской религии проходило в ограниченном, но в модифицированном сосуществовании в едином устойчивом религиозном комплексе с народными верованиями балкарцев. Традиционные местные культуры, принимая ислам, придавали ему своеобразную «окраску» так называемого «этнизированного ислама» (*Великая и др.*, 2004: 131) Историческая и социальная ситуация на Кавказе определяла горским народам религиозный вектор, направление которого зависело от многих политических факторов внутреннего и внешнего характера.

Исследование религиозной повседневности балкарских обществ позволяет сделать вывод, что прямого копирования религиозных верований не происходило, внедрялись определенные элементы, которые соответствовали социально-экономическому уровню развития и менталитету местного населения. Проявление универсального принципа взаимодействия культур показывает специфику данного процесса: воспринимались те элементы новых религиозных верований, к впитыванию которых общество было подготовлено, т.е. «реципиент воспринимал из культуры общества донора лишь те ее элементы, к которым он бывал, подготовлен уровнем своего развития» (*Куббель*, 1988: 62). Балкарские традиционные верования, устойчиво сохраняясь, приспособлялись, обновлялись новой символикой, но качественно не менялись.

Постепенное, а позже (XVIII–XIX вв.) более интенсивное внедрение ислама на территории Балкарии не вызвало утрату прежних обычаев и традиций. Религия способствовала укреплению социально-религиозных связей и выступала как фактор модернизации в общественной жизни балкарских обществ. Восприятие этой религиозной доктрины и образа жизни остава-

лось достаточно поверхностным на уровне массового сознания, ислам на территории Балкарии отличался от миссионерского своеобразием восприятия. Вероисповедание, интегрируя общество, определяло идеологическую общность через свою догматику и культовую систему. Очевидно, что религиозные верования, отражающие конфессиональную принадлежность, формировали национальное самосознание. Постепенно стереотипы религиозного поведения утверждались в обществе, где сохранялись религиозные обряды и вырабатывалось культовое мышление. Ислам выступал не только в качестве религиозной системы, но и выполнял интегративную функцию. Степень воздействия ислама на различные стороны жизни балкарского народа определялась спецификой длительного процесса эволюции целого ряда факторов, сопровождавших данный процесс.

Проникновение ислама и его влияние на обрядность жизненного цикла шло без коренной ломки прежних обычаев и традиций. Это был медленный процесс на протяжении, которого происходило упрочение влияния ислама на общественное сознание и социальную практику балкарцев, что в свою очередь вело к формированию синкретической культурной идентичности. В рамках соответствующих традиционных обществ мусульманская религия адаптировалась к существующим верованиям, веками формировавшихся в сознании народов Северного Кавказа.

Таким образом, многообразные этнические традиции, обряды, обычаи, праздники, символы служили выражением исторического опыта народа. Религиозное сознание балкарского народа претерпевало трансформации в процессе развития традиционного общества, что отразилось на характере и содержании всей его последующей духовной культуры. Исследование религиозных верований, как элемента этнической культурной традиции позволяет говорить об относительности любых культурных форм, поскольку они всегда привязаны к определенному историческому контексту и достаточно изменчивы.

Литература:

Азаматов, 1968 – Азаматов К.Г. Социально-экономические по-

ложение и обычное право балкарцев в первой половине XIX века. Нальчик: Каб.-Балк. кн. изд-во. 108 с.

Бгажноков, 2003 – Бгажноков Б.Х. Основания гуманистической этнологии. Москва: РУДН. 272 с.

Бетрозов, 1987 – Бетрозов Р.Ж. Основные вопросы происхождения адыгов и балкарцев. Нальчик: Эльбрус. 45 с.

Великая и др., 2004 – Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Лозунг чистоты ислама и народная культура (на примере Чечни первой половины XIX в.) // Кавказский сборник. Т. 1. (33). М.: НП ИД «Русская панорама». С. 130–136.

Джуртубаев, 1991 – Джуртубаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус. 256 с.

Кляшторный, 2006 – Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. // СПб: Наука, 591 с. (Серия «Восток: Общество, культура, религия»).

Ковалевский, 1890 – Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. Москва. Т.1. 290 с.

Куббель, 1988 – Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М.: Наука. 272 с.

Марковин, 1978 – Марковин В.И. Дольмены Западного Кавказа. М.: Наука.

Шаманов, 1982 – Шаманов И.М. Древнетюркское божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии (материальная и духовная культура). Черкесск. С.155–170.

Эпиграфические..., 1968 – Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Часть 2. Надписи XVIII–XX вв. / Издание текстов, переводы, комментарии, статья и приложения Л.И. Лаврова. М.: Наука. 248 с.

Azamatova G. K.

RELIGIOUS BELIEVES AS AN ELEMENT OF BALKARIAN ETHNIC CULTURE

Religious beliefs are the basic components of any ethnic culture, and the study of their evolution is becoming important because of the growing role and meaning of religious ideology. Ethnic measuring of modern nations of the Northern Caucasus in their identity structures is

becoming dominant lately. Ethnization of personal and group self-consciousness leads to archaization, as the ethnic elements themselves in the system of social relationships and social activities are perceived as having their original archetypical character.

A multidimensional perspective of the problem should be taken to understand properly the historical role of the religion. It's necessary to consider functional links of that phenomenon in very different spheres of the ethnic culture: socio-normative, humanitarian, life-supporting, economic and industrial ones. As any other historical event, religious beliefs of an ethnic group and related institutes are developing and changing in chronological space. Just this fact has been pointed out as an important research aspect of the problem.

Religious beliefs of Balkarians used to play an important role in the development of the culture and constituted three interrelated components: religious beliefs, cults (as a result of respective religious beliefs), and traditional ritual practice.

The phenomenon of syncretism used to be expressed in both worship and keeping of archaic cults, pagan deities, Christian saints, Islam ceremonial rites. Within the single religious complex magic, fetishism, animism have been adopting and transforming the principles of monotheism.

Балашова И.Г.

ПРОБЛЕМНОЕ ПОЛЕ «КУЛЬТА СВЯТЫХ» В СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМЕ КЫРГЫЗСТАНА

В период незаконченного формирования постоянной легитимной властной структуры идеологическую опору государство ищет в духовной составляющей жизни народов республики, значительную часть которой составляет религия. Современное общество в республике многоконфессионально, но сохраняет отчетливое разграничение светского и религиозного сообществ. Несмотря на это, в стране наблюдаются такие тенденции как возникновение и разрастание комплексов религиозного поклонения: различных могил, мазаров и природных объектов.

Регулярное пропагандирование псевдонаучных фактов и концепций мировоззренческого характера приводят к тому, что в рамках традиционных течений появляются новые религиозные движения и культы. Они синтезируют и трансформируют религиозные представления, порождая новые, в том числе, неязыческие верования, оккультные и мистические практики. Примером этому может служить многолетняя компания в Кыргызстане по возрождению «духовности народа». В связи с этим широко и целенаправленно пропагандировались «Заповеди Манаса», идеи о «всеобщем культе Манаса» как прарелигии всего человечества (*Шамшиев, 2006.*). Подобные идеи и теоретические «обоснования» возникают вокруг бытования домусульманских верований и обрядов в Центральной Азии, весь комплекс которых именуется «тенгрианством», при этом активно пропагандируется «мировая» древность данной «религии».

Иногда категоричные и радикальные проявления таких религиозных представлений среди людей, которые считают себя носителями этих верований, ставят вопрос о создании на этой основе единой идеологической базы государства как механизма объединения граждан республики общей идеей.

В результате началась волна «модных» религиозных увлечений и активизировалось обращение к монотеистическим религиям – к христианству и исламу, распространенным на территории Кыргызстана уже несколько столетий. Подобное увлечение привело к двум основным сценариям развития религиозной ситуации в стране. В ходе развития первой версии сценария, полагающейся на идеи древности и оригинальности религиозной традиции кыргызов, ключевая позиция придается тюркомонгольской мифологеме как самой первой монотеистической религии в Центральной Азии, где в качестве божества выступает «Тенгри», или «Тенир» (*Аджи Мурад, 2006; Усунбаев, 2006; Омуралиев, 2006.*).

В другом случае делается ставка на традиционализм, в связи с чем привлекается в качестве духовной составляющей ислам. Однако на этом этапе развития религиозной ситуации в действие

включается механизм «народной религии». Исторически ислам в Тяньшанском регионе начинает распространяться с VIII в. в Фергане, но окончательно принимается тюрками только в 960 г. Среди киргизов ислам получил распространение в сравнительно позднее время. Исторические источники сообщают, что еще в XVI-XVII вв. киргизы называются либо немусульманами – «кафирами», либо «ни кафирами, ни мусульманами» (*Бартольд*, 1963: 517). Процесс исламизации среди киргизов шел медленно, о чем свидетельствуют сочинения русских исследователей и путешественников. Так, М.И. Венюков, Г.Е. Грум-Гржимайло в 1860-80-е гг. сообщают о том, что киргизы вспоминают о мусульманских обрядах только при посещении местного аула ходжой в праздник Рамазана (*Абрамзон*, 1971: 267–268).

Постепенно закрепляясь в Центральной Азии, ислам переплетался с культурами, распространенными на ранних этапах развития культуры киргизов с эпохи древности и средневековья (енисейский, алтайский, монгольский этап) до переселения на Тянь-Шань в XIII-XV вв. В результате синтеза исламских и домусульманских верований и обрядов в Центральной Азии возникает так называемый «народный ислам» с развитым культом «святых», старцев, родовых предков, а также духов природных святилищ в многочисленных мазарах, обоо, «священных» горах, камнях, деревьях, ущельях, реках, водоемах и т.п.

Реликты домусульманских верований сохраняются в быту и «наслаиваются» на народные обычаи, традиции, отражаются в легендах, зачастую не совпадающих с догматикой ислама. С подобной ситуацией мы сталкиваемся в вопросах, связанных с изучением мест религиозного паломничества, в связи с чем обретает актуальность изучение феномена «святых мест» в религиозной практике мусульман Кыргызстана на современном этапе.

Причины пропаганды некоторых, якобы имеющих место новых объектов религиозного паломничества видятся в ряде социально-политических условий современного культурного пространства страны. Это, прежде всего, неинформированность и индифферентность основной массы населения в вопросах ре-

лигии. Кыргызстан столкнулся с проблемой низкого качества образования среди духовенства. Богослужения ведут до 12 тысяч священнослужителей. «Из них около 70 процентов – самоучки, не окончившие специальных учебных заведений. В Кыргызстане действует около 50 медресе, причем ни одно из них не прошло аттестации. Это означает, что выпускники подобных исламских заведений не признаются государственными структурами республики. Среди мирян, исповедующих ислам, почти никто не знает арабского языка, а Коран знают только со слов духовных лиц. В такой ситуации возникновение различных народных преданий и легенд о местах религиозного поклонения, а соответственно и распространение информации о «чудесных свойствах» такого места, проходит под предлогами поклонения различным святым, хранителям «чистоты» веры.

Пример тому – мечеть Макалдама Калпа (святой Макалдам): развалины мечети и лечебные грязи и родник с целебными свойствами в ее окрестностях. Место посвящено памяти некоего целителя, хранителя веры Макалдама (*Бегалиева*, 2011: 284). Другой пример – вновь возникший мазар «Аьшыр-Ата» в долине Сох, на месте родника («Тадж Об-и-Шир» – «Сладкая вода»), вытекающего из скалы. С каждым годом появляется все больше мест поклонения, более того, эти места становятся привлекательными не только для верующих и желающих исцеления; они используются и в целях экономической выгоды. Например, родник Мин-Булак в районе села Чон Арык Чуйской области был обыкновенным источником чистой питьевой воды, а сейчас рядом с источником устроен своеобразный гостиничный комплекс с национальной кухней и другими национальными особенностями, где местные жители за определенную плату произносят молитву над ёмкостями с набранной водой, «освящая» её.

В настоящее время в практику введен термин «религиозный туризм», подразумевающий организацию туристическими фирмами религиозного паломничества и тематических экскурсий или туров, где участвуют экскурсанты и паломники (*Бегалиева*, 2011: 252). Таким образом, места религиозного поклоне-

ния становятся инструментом получения денежных доходов, а в результате десакрализации религиозных культов в повседневной жизни рядового обывателя возникает некая мода на проведение досуга в местах религиозного поклонения.

Вторым, не менее значимым фактором разрастания комплекса «святых» мест в Кыргызстане является отсутствие культурного пласта, связанного с прочными традициями взаимодействия гражданина и государства. Компенсируя отсутствие четкой, единой идеологической системы, обыватели ориентируются на людей, сколько-нибудь значимых и заметных в обществе. Модели поведения таких личностей копируются, ставятся в пример. При этом реализуются личные религиозные убеждения, происходит оформление духовных традиций в привычные для носителя формы религиозного культа. В качестве примера, на наш взгляд, можно привести следующую ситуацию. Доктор медицинских наук М. Мамакеев, являясь поклонником Кыдыра-аке – «мудреца и защитника всего киргизского народа», говорит о том, что верит в Бога и имеет своего собственного покровителя. Поэтому он построил во дворе своей больницы мечеть. Кроме того, он верит и в духов предков, молится им, если оказывается возле «святых мест», полагая, что подобные святые места, действительно, обладают исцеляющими свойствами (*Бегалиева*, 2011: 322). Таким образом, он органично уживается с двумя религиозными традициями: исламом и реликтами архаичных культов, зачастую противоречащими принципам ислама. Таковыми являются вера в священные места, культ святых, культ предков, духов-покровителей и др.

Мы считаем, что единственным механизмом адекватного восприятия рассматриваемого феномена может являться расширение и доступность информации религиозно-этического характера, распространение которой должно быть возложено на академическую науку. Открывшийся недавно в Кыргызстане Центр религиозно-этических исследований предлагает комплекс мер, направленный на повышение квалификации не только служащих государственных структур в области религии, но священнослужителей.

В этот комплекс входит проведение курсов повышения квалификации в летней школе по религиоведению для госслужащих, преподавателей школ и вузов. Кроме того, планируется проведение конференций, направленных на развитие межрелигиозного диалога в республике. Не менее важным моментом является информированность населения о количестве зарегистрированных религиозных организаций в республике, их содержательном компоненте. Необходима также квалифицированная религиоведческая экспертиза религиозных организаций на территории страны.

Задачи научного изучения феномена «святых» мест в исламе Кыргызстана на современном этапе связаны с общим развитием религиоведения, с новыми подходами и компаративным анализом всего арсенала этнографии и антропологии религии. Сегодня важно позитивное гуманитарное познание религиозно-духовного наследия, преподавание дисциплин с позиций академического объективизма, предполагающего отрицание как теизма, так и атеизма, характерных для прошлых веков и идеологических систем. При этом принцип светского образования не должен исключать свободы выбора мировоззренческой позиции для обучаемых.

Литература:

Абрамзон, 1971 – Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.

Аджи Мурад, 2006 – Аджи Мурад. Средневековая история тюрок и Великой Степи: Книга для школьников и их родителей. М., Издательство АСТ.

Бартольд, 1963 – Бартольд В.В. Киргизы. Исторический очерк. Соч., Т II, ч. I. М.

Бегалиева, 2011 – Бегалиева А.С. Историко-культурное наследие в туризме Кыргызской Республики: учеб. пособие. Бишкек.

Омуралиев, 2005 – Омуралиев Ч. Основы тенгрианства и ареал его распространения // «Мекен» №5 (05) 6.05.05.

Усунбаев, 2006 – Усунбаев А. Возвращение к тенгиру (27.02.2006) http://www.kyrgyzel.kg/?view=article&catid=19&id=16:r-amp;tmpl=component&print=1&layout=default&page=&option=com_content

Шамишев, 2012 – Шамишев Б. Иисус – сын Манаса! (7.03.2006) <http://diesel.elcat.kg/index.php?showtopic=214212>

THE ISSUE OF “THE CULT OF SAINTS” IN THE MODERN ISLAM OF KYRGYZSTAN

Regular promotion of pseudoscientific facts and worldview concepts lead to changes within traditional religious beliefs. The transformation and combination of these beliefs create New Religion Movements focusing on neopaganistic and mystical practices. As a result, studying Central Asian pre-islamic beliefs is considered to be a relevant issue in modern Kyrgyzstan.

The emergence of new sacred places is caused by the lack of information and citizens' indifference. In addition, another significant reason is realization of personal religious beliefs at familiar religious forms. The objects of this study are as follows: first, the reasons for the emergence of new sacred places; second, the issue of falsification of the historical facts to the economic benefit of the sacred places of worship; third, the local Islam in Kyrgyzstan as a combination of pre-Islamic traditions.

Брусина О.И.

**ПРИСЯГА КАК НАРУШЕНИЕ
ПРЕЗУМПЦИИ ДОБРОПОРЯДОЧНОСТИ
(КАЗАХИ, КИРГИЗЫ, ТУРКМЕНЫ)***

В прошлом у народов с традициями подвижного скотоводства в Средней Азии внутренняя жизнь регулировалась не столько шариатом, сколько нормами неписаного обычного права (адатами), на основе традиций предков. Адаты формировались и совершенствовались веками, а в роли их толкователей – третейских судей – выступали старейшины родовой/соседской общины, а шире – авторитетная знать.

После присоединения к России Средней Азии жизнь тамошних народов заметно изменилась, в том числе и области народной юриспруденции. Уже в 60-х – 80 гг. XIX вв. были

приняты Положения об управлении новыми территориями. Согласно им, верховная власть в крае принадлежала русским военным чиновникам, а низовая (аульская, кишлачная) менялась очень медленно. Сохранялись самоуправление и народные суды: на основе адата у «кочевого» населения (суды биев) и шариата у «оседлого» населения (суды казиев).

Изучение и систематизация обычного права (в первую очередь казахов) началась с первых десятилетий XIX в. Российские авторы на основе собственных наблюдений, опросов авторитетных представителей местного населения старались описать «классические» нормы адатов, причем скорее с юридической, чем с этнографической точки зрения. Позднее, во 2-й пол. XIX в. стало понятно, что устное право не статично, оно развивается и трансформируется под влиянием различных обстоятельств, огромное значение в этом смысле имели реформы институтов самоуправления и народных судов, предпринятые царским правительством. Многие авторы стали рассматривать несоответствие наблюдаемой ими судебной практики «традиционным нормам» как признак упадка народного суда в результате его реформирования, хотя на самом деле все было гораздо сложнее.

На примере института присяги будет показано, что сами «классические» нормы могли существовать лишь как некая теоретическая возможность, а на практике действовали иные механизмы. Следствием реформ и попыток царской администрации внедрить «традиционные» нормы в реальную судебную практику стало искажение этого института. Нормы обычного права продолжали функционировать в тех пределах, в каких сохранялись прежние социальные отношения, в то же время эти нормы трансформировались постольку, поскольку они мало подходили к новой системе, связанной с разложением родовой структуры и развитием товарно-рыночных отношений.

Изменения в обычно-правовом институте присяги во второй половине XIX – начале XX вв. прослеживаются по обнаруженным автором в РГВИА докладным запискам российских чиновников, подготовленным в 1881 – 1883 гг. в связи с реви-

зией Туркестана Ф.К. Гирсом. Лишь малая часть этих материалов была опубликована (*Гирс*, б/г). В 1908 – 1910 гг. сенатором К.К. Паленом была проведена еще одна ревизия Туркестана. В РГИА автором найдены архивные материалы о народных судах, написанные в связи и с этой ревизией. Также использованы изданные во 2-й половины XIX – начале XX вв. работы, большинство авторов, которых изучало общественную жизнь народов Средней Азии, состоя на службе в Туркестанском крае, Степных и Закаспийской областях.

Ритуалы присяги по «классическим» адатам

По адатам в народном суде существовала следующая система доказательств. Если ответчик отрицал обвинения истца, суд принимал свидетельские показания, велся поиск следов преступления. Причем доказательства должны быть конкретные, очевидные, в противном случае назначалась присяга «джан», «куман» (каз., кирг.), «ант», «кассам» (туркм.). В целом, присяга была решающим элементом дознания. Чаще всего бии присуждали «очистительную» присягу. По выбору истца один, при больших исках – два-три «джана» (присягателя) назначались из числа наиболее уважаемых и почетных людей «джакши адам», «джашиляр» (хороших людей), принадлежащих к роду ответчика. Выбранные истцом люди, известные своей безупречной репутацией, должны были поклясться, что обвиняемый невиновен, тогда последний выигрывал дело, если же отказывались от присяги, вина считалась доказанной. При иске о небольшом ущербе очистительную присягу могли наложить на самого обвиняемого. Иногда в доказательство показаний присяга налагалась на свидетеля, или на его уважаемого родственника. В некоторых делах (обычно гражданских, по поводу долговых обязательств) часто применялась «доказательная» присяга, которую в маловажных случаях принимал истец, а в серьезных – его влиятельный сородич, которого уже выбирал ответчик (*Гродеков*, 2011: 176–188; *Йомудский*, 1909: 220; РГВИА. Д. 4849. Л. 396 об.–397; РГИА. Д. 389. Л. 27 об.).

Выбор обряда присяги зависел от истца. Варианты были

разнообразны и связаны с местными религиозными культами и суевериями, чаще всего восходящими к доисламским представлениям. В описаниях обрядов присяги отмечается, что она принималась с использованием древних ритуалов у озер, рек, возвышенностей с мазарами (могилами предков), на кладбищах. Выбранный человек являлся на присягу «джан-берю» (душедаание, каз., кирг.) в сопровождении большой группы родственников, представителей обеих сторон. Взойдя, например, на священное место, он произносил клятву «Если я лгу, да накажет меня Бог, да лишит он меня на том свете всякого воздаяния за мою веру в Него и за все мои добродетели, а на этом – да не увижу добра от моего имущества и детей». Другой обряд состоял в целовании «душедателем» дула ружья. (Хотя огнестрельное оружие не связано с древними верованиями, его значение как священного предмета для народа, ранее с ним не знакомого, абсолютно понятно.) Еще один обряд заключался в троекратном обходе могилы предка, иногда «душедатель» принимал положение умершего – его обмывали, заворачивали в саван в особом сооружении, могли и опустить в «могилу» (казахи, Тургайская обл., 1871. Материалы..., 1948: 172–173).

Другой источник сообщает, что присягатель шел на могилу почитаемого предка; нередко он ставил перед собой ружье и произносил: если я лгу, пусть убьет меня арвак; иногда вырывали могилу и вели к ней одетого в саван присягателя, он, стоя на краю, произносил клятву (казахи Малой орды; *Словохотов*, 1905: 97). Обряд очистительной присяги «курмалдык» (жертвоприношение) начинался с того, что выбранный для присяги человек вызывал обвиняемого с родственниками, заставлял их колоть черного барана, обходить вокруг себя и поклясться в его невиновности. Затем сам присягатель отправлялся к потерпевшим и принимает присягу, обходя вокруг могилы какого-либо почитаемого предка (казахи, Семипалатинская обл., 1886; Материалы..., 1948: 284).

У Н.И. Гродекова приведены различные обряды присяги, в частности: присягающего водили около мазара, либо заводили в

одну из местных святынь (это могла быть могила какого-либо святого), где могли отсекал ветвь дерева, у киргизов «водили в мазар резать ветвь». В других вариантах присягатель на возвышенном месте говорил, что он «отдает свою душу», его могли также опускать в специально вырытую могилу, могли утраивать подобие состязания между представителями обеих сторон (бег, схватка) и проигравший считался неправым (казахи и киргизы, Сырдарьинская обл.; *Гродеков*, 2011: 176–183).

По описанию Н.Н. Йомудского, у туркменов-йомудов выбранный человек после особой трапезы с большой торжественностью являлся в сопровождении многочисленной родни на кладбище к могиле святого. После совершения обряда «античмек» или «кассамичмек» (пить присягу, туркм.) очистившийся от обвинения, считая себя оскорбленным, стремился тут же отомстить за оскорбление и мог убить обвинителя из ружья, иногда начинается длительная война на почве кровной мести (*Йомудский*, 1909: 220, 233).

В целом по традиционным адатам принесение присяги было абсолютным доказательством истины.

Подробно описывая различные обряды присяги, правила выбора людей для ее принятия, авторы все же отмечали, что люди испытывали страх перед этими обрядами. Считалось, что ложно (даже по неведению) присягнувший рано или поздно будет уличен, его постигнет кара, такой человек по народным обычаям лишался доверия и покровительства общества, а его имущество могло быть разграблено. Поскольку присяга ложилась тяжким бременем на дающего, ее старались избежать: шли на мировую, соглашаясь уплатить половину иска, в последний момент не допускали явившегося присягателя до клятвы, ограничивались рукопожатием или самим фактом согласия уважаемого человека принять присягу (*Словохотов*, 1905: 94, Материалы..., 1948: 284, *Гродеков*, 2011: 178).

Судьи накладывали присягу только в крайних случаях. Говорили, что лучшие бии умели не доводить до присяги и решать дело миром, старались «отстранить от присяги, не прино-

сящей, как сами киргизы говорят, никакой пользы, а только грех» (казахи; *Ибрагимов*, 1878: 5). Свидетельства лиц султанского происхождения, показания биев или почтенных аксакалов обычно принимались без подтверждения присягой. Ходжи, считавшиеся «белой костью», считали для себя невозможным принятие присяги (*Гродеков*, 2011: 211–223, 327–328; *Словохотов*, 1905: 91–92).

То, что обряды присяги были не обычной судебной практикой, а, скорее, некой потенциальной, умозрительной возможностью отстоять правоту, явствует (по крайней мере, в отношении туркмен) из статьи Н.Н. Йомудского. «Обычай считает всякую присягу великим грехом, порочащим человека при всех обстоятельствах», причем грех ложится и на дающего, и на принимающего ее. Присяга представляла собой чрезвычайную, экстраординарную меру, и обычай предписывал избегать ее, предпочтя понести материальный ущерб. На принявшего присягу до конца его дней ложилось клеймо в глазах общественного мнения. Чаще всего присягу заменяло само согласие ее принять, фактического же совершения обряда не происходило (*Йомудский*, 1909: 223–226).

О том, что фактическое совершение обряда присяги было исключением из правил у казахов и киргизов, косвенно свидетельствуют и материалы Н.И. Гродекова: в приложении к его книге приведены сотни реальных судебных решений биев. Хотя присяга как решающий элемент доказательства назначалась судом часто (по большинству дел со значительными исками), из 48 дел по убийствам её фактическое принятие зафиксировано только в 3, из них в 2-х присяга была принята в уездном управлении (!), то есть не по адату. Из 33 дел «побои и увечья» один «хороший» свидетель принял присягу за своего родственника и еще в 2 случаях сами обвиняемые очистились присягой. Из 86 дел по воровству в 3 разбирательствах джакшиляры, еще в 4-х сами обвиняемые приняли присягу (*Гродеков*, 2011: 264–351).

Трансформация института присяги

Реформы системы управления и народных судов во второй

половине XIX века привели к изменению ряда важных принципов их функционирования, прежде всего, принципа третейского суда, когда бий был нейтральной фигурой в судебном процессе. Народные судьи стали выборными (из своей среды) должностными лицами, в какой-то мере подконтрольными царской администрации, понизился их общественный статус и авторитет, они оказались в подчиненном положении по отношению к «старшим» по должности выборным волостным управителям. Кроме того, параллельно с народными судами стали действовать и мировые суды, где судопроизводство велось по общероссийским законам судьями из числа чиновников российской администрации. Эти новшества привели к трансформации института присяги.

В мировых судах местных жителей обязывали подтверждать показания мусульманской присягой (по аналогии с клятвой на Библии для христиан). Многие исследователи обычного права отмечали, что в действительности такие присяги с использованием мусульманских обрядов почти ничего не значили для казахов и киргизов. С 1870-х годов российские авторы стали писать о распространении в связи с этим лжеприсяг. Сообщалось, что местные жители не понимают слова коранической присяги, ее смысла и значения. Поэтому они легко нарушают присягу, данную по мусульманскому обряду, игнорируют ее (*Ибрагимов*, 1878: 239; 84; *Готовицкий*, 1885; *Анничков*, 1898; *Гродеков*, 2011: 180; *Словохотов*, 1905: 98. Материалы..., 1948: 284). При разборе дел между туркменами российская администрация также стремилась ввести присягу как «будничное средство доказательств», как «простую судебную формальность» из-за чего молодые туркмены начали «несколько легкомысленно относиться к присяге», администрация толкала их «в область лжи и обмана» (*Иомудский*, 1909: 230–231).

В то же время из-за увеличения контактов казахов и киргизов с традиционно оседлым населением, переходом к полuosедлому и оседлому образу жизни, распространением ислама, особенно в южных частях степного региона мусульманский ритуал

присяги стал практиковаться и в судах биев (*Гродеков*, 2011: 180–182; *Анничков*, 1898: 31–32; *Ибрагимов*, 1878: 239). Так, в Сырдарьинской области описаны такие обряды присяги: дающий и получающий присягу шли в мечеть, и произносили «Найди, кто из нас не прав»; брали в руки Коран и передавали его другому; подтверждали свою правоту «именем Всевышнего Бога» (*Гродеков*, 2011: 176–183). В Верненском уезде в нач. 1900-х гг. зафиксирован такой обряд «При приводе ... к присяге соблюдается обряд омовения, а сама присяга принимается перед Кораном в присутствии муллы (грамотного по-киргизски человека)» (РГИА. Д. 393. 46–47). У казахов и киргизов присяга по мусульманским канонам не считалась такой опасной и ответственной, как по адату. Появился практически неизвестный ранее вид правонарушения «лжесвидетельство» и наказание за него в виде штрафа (*Анничков*, 1898: 31, 45; *Гродеков*, 2011: 179; *Материалы...*, 1948: 232, 284).

Вместе с тем, в реформированных народных судах, по отзывам чиновников, в следственной практике все большую роль приобретала очистительная присяга, которой бии, упрощая свою задачу, отдавали предпочтение перед опросом свидетелей. Часто дела решались прямо присягой, даже несмотря на указание свидетелей (Чимкентский уезд, 1880, РГВИА. Д. 229 об.; Гирс: 331). Во многом это было связано с ростом недоверия к показаниям свидетелей, клятва которых не признавалась весомым доказательством. «Народ с недоверием относится к свидетельским показаниям, причем суд, хотя прибегает часто к опросу свидетелей, но решения, построенные на одних свидетельских показаниях, признаются несправедливыми, т.к. их [свидетелей] выставляется обеими сторонами такое количество, что истину найти невозможно. Свидетелей, не заинтересованных в деле, всегда можно купить, свидетели из одного родового семейства с той или другой стороны всегда пристрастны. Вот почему судьи и джакшиляры, признаваемые народом за тех же судей, могут верить лишь самим себе. За более или менее достоверные признаются показания только особенно почетных и

влиятельных лиц» (Верненский уезд, 1908, РГИА. Д. 393.). Даже письменные документы считались биями менее значимыми, чем присяга – из-за позднего распространения такого рода бумаг (под влиянием оседлого населения и русской власти) среди местного населения и его неграмотности. «Даже наличие документа не делает иск доказанным и неоспоримым, так как, по мнению опрошенных биев, часть долга по расписке может быть уплачена, а отметка об этом не сделана, поэтому сумма в документе должна быть установлена свидетелями или же присягой обеих тяжущихся сторон, и последним доказательствам придается большее значение, чем документу» (Верненский уезд, 1908, РГИА. Д. 389. 11об., 98).

Используя присягу, бии могли так формулировать вопросы, чтобы получить ответ не по существу дела, а в нужном им самом направлении. Описан, например, такой случай: «Бий, определяя присягу, ставит вопрос в следующей форме: «присягнешь ли ты, что кетмень просителя не прикасался к оспариваемой им земле?» – на такой вопрос присяжный отвечает, что в этом он не может присягнуть, а может только присягнуть в доказательство, что проситель не имеет права на землю. Бий ... приходит к убеждению, что кетмень просителя прикасался к спорной земле, следовательно, обрабатывалась им и на основании такого вывода признают его право на землю» (Кураминский уезд, 1880, РГВИА, ф. 400, оп. 1, д. 4849, л. 138, 150 об.-151 об.).

Российские чиновники описывали случаи, когда даже дела об убийствах решались биями почти исключительно на основании очистительной присяги. Так, бии, не разобравшись надлежащим образом, основываясь на очистительной присяге, выносили обвинительный приговор в тех случаях, когда якобы убитый человек оказывался живым или смерть естественная и наоборот, оправдывали или налагали ничтожный кун (материальную компенсацию), когда убийство очевидно. Порой люди ложно присягали из корыстных соображений (получить кун), либо из мести (1880, РГВИА. Д. 4849. Л. 135–138; *Гирс*: 331).

Общество выработало презрительное отношение к лжесви-

детелям и старалось отторгать их, особенно тех, которые действовали из корыстных побуждений, могли быть подкуплены (Пален, 1909: 44). При этом участвовавшие случаи назначения присяги и ложные клятвы в народном суде привели к тому, что люди стали его бояться. «Страх населения перед народным судьей велик, но особенно он страшен ... из-за присяги, каковой в народном суде является очистительная присяга. ... Находятся сотни людей, которые за известное вознаграждение соглашались присягать ложно. Такие туземцы называются «матагамами». Боязнь получить скверное название «матагама» сделала то, что порядочный [человек] боится присягать даже за правое дело, дабы не дать повода предполагать, что и он легко относится к присяге и, значит, способен в исключительных обстоятельствах покривить душой. При производстве дела в народном суде такой боящийся присяги человек рискует и сам получить приглашение присягнуть, или же присутствовать при клятве лжеца, который, благодаря ложной присяге выигрывает дело» (Ходжентский уезд, 1908, РГИА. Д. 392. Л. 39 об.).

Переосмысление значения присяги в народных судах привело к тому, что авторитетные люди, родоначальники предпочитали вообще не участвовать в судебных процессах, заботясь о репутации – своей лично и группы в целом.

Появились случаи, когда такой ситуацией стали пользоваться «недобросовестные туземцы», которые обращались в суды с заведомо ложными исками «с людей уважаемых и дорожащих своим положением, так как они знают, что ответчик откажется от принятия присяги, а в этом случае иск считается выигранным истцом» (Ходжентский уезд, 1880, РГВИА. Д. 4849. Л. 308 об.). «Немало бывало случаев, что недобросовестный человек без гроша предъявлял иски на большие суммы к людям богатым и уважаемым в своей среде, которые из боязни компрометировать себя принятием присяги вынуждены были уплатить часть предъявленного иска, войдя с заведомо недобросовестным человеком в мировую сделку» (Сырдарьинская обл., 1880, РГВИА. Д. 4849. Л. 87).

Чтобы закрепить перед российской администрацией избавление от присяги, уважаемые члены общества стали запасаться «охранными листами» например, такой лист выдавался единственному сыну в семье. В начале XX века установилась такса в 1 рубль, которую родственники тяжущихся платили биям за свое освобождение от присяги (*Ибрагимов*, 1878: 6–7; *Материалы*: 284, *Пален*, 1909: 44, 69–70).

Заключение

Таким образом, формирование более легковесного отношения к присяге в судах привело к разрушению значения этого института как неоспоримого доказательства правоты, в результате уменьшилось доверие к народным судам. Появление людей, готовых дать заведомо ложную присягу – за деньги ли, из мести, или из родственных чувств говорит об ослаблении контроля рода и общины над нравственностью и поведением своих членов. Хотя общество, от мнения которого прежде зависела сама жизнь рядового общинника, выработало презрительное отношение к лжесвидетелям, такое отношение сородичей оказалось, видимо, сопоставимо по значимости с той материальной выгодой, которую можно получить за нарушение моральных устоев. То есть, у бедного или опустившегося человека появлялись некие надежды на то, что можно прожить вне рода и родовой системы, значение которой постепенно уменьшалось. В конце XIX – нач. XX вв. процессы оседания, появление рынка труда, рост городов предопределили развитие новых социальных отношений, основанных преимущественно на индивидуальных, а не родовых связях.

Литература:

Анничков, 1898 – *Анничков И.В.* Присяга у киргизов перед русским судом // Журнал мин. юстиции. № 9.

Гирс, б/г – Отчет ревизующего по Высочайшему повелению Туркестанский край, Тайного Советника Гирса. СПб, б/г. [1883–1886].

Готовицкий, 1885 – *Готовицкий М.* Значение и обряд присяги у киргизов // Юридический вестник. Т. 19, № 5. С. 189–193.

Гродеков, 2011 – *Гродеков Н.И.* Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: юридический быт. М. (Переизд. книги 1889 г.)

Ибрагимов, 1878 – Ибрагимов И. Заметки о киргизском суде. СПб.
Йомудский, 1909 – Йомудский Н.Н. Присяга у Закаспийский туркмен. СПб.

Материалы..., 1948 – Материалы по казахскому обычному праву. Сборник 1. Алма-Ата.

РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 400, Оп. 1.

РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 1396. Оп. 1.

Словохотов, 1905 – Словохотов Л.А. Народный суд обычного права киргиз Малой орды // Труды Оренбургской ученой арх. комиссии. Оренбург. В. 15.

Пален, 1909 – Пален К.К. Отчет по ревизии Туркестанского края. Народные суды Туркестанского края. СПб.

**Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 11-01-00045а.*

Brusina O.I.

THE OATH AS AN INFRINGEMENT OF A PRESUMPTION OF HUMAN INTEGRITY (KAZAKHS, KIRGHIZ, TURKMENS)

Using the example of the practice of oath and oath ceremonies it will be shown that the "classical" norms of customary law described by the Russian authors in the 19th century could exist only as a certain theoretical possibility; in practice, however, the other customs and social mechanisms functioned.

In the 2-nd half of the 19th century the customary law developed under influence of the reforms of the Imperial government. The attempts of the Russian administration to introduce the "traditional" Muslim oath in actual judiciary practice resulted in distortion of this institute.

During this period the norms of a customary law continued to function in those limits where former social relations were kept. At the same time these norms were transformed as they were poorly suited for the new system connected with decomposition of patrimonial structure and with progress of market relations.

СВЯТОСТЬ КАМНЯ В ХАНТЫЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Внушали наши деды, бабушки, родители мне с самого детства, что камни имеют душу и святость, требовали относиться к камням как к живым существам, таким как деревья, травы, цветы, Вода, Небо, Земля, Воздух, Звук, звери, птицы, рыбы, жучки, Человек и Огонь...

Камень нельзя обижать, нельзя вставать на него ногами, садиться на камень без надобности или необходимости. Обходить большой камень нужно по ходу солнца. При этом нас даже пугали, что если это не соблюдать, то будешь тяжелым, камень может загородить дорогу или сердце станет каменным. «*Кев саман пунлайн*» – каменное бесчувственное сердце поставят, которое не будет знать любви, радости, не будет чувствовать ни свое, ни чужое горе.

Все это в мою жизнь приходило через сказки, легенды, мифы и жизнь.

«Монсь хо из Колена женщины» («*Ими шани эвалт волты Монсь хо*»), «Мужчина с каменными ногами» («*Кев куруп ики*») – в этих сказках четко прослеживаются духовность и святость камней, они, как и люди, имеют:

кев шани – каменную спину;

кев нюл – каменный нос;

кев ух – каменную голову;

вешан кев – каменное лицо.

Жизнь камней тесно переплетается с Пространством, явлениями природы, человеческой жизнью. Об этом свидетельствует наличие таких понятий, как:

кев вот – ветер со стороны камня, каменный ветер;

кев нопат – век, возраст камня;

тут кев – огненный камень;

кев пут – каменный котел;

кев хот – каменный дом;

кев картан – каменная чаша, посуда;

кев лаюм – каменный топор;

кев санкуп – каменный молоток.

Из вышеназванных сочетаний слов видно, насколько широко использовался камень в повседневной жизни человека. С помощью камня люди добывали огонь, камнем обкладывали стены землянок, чтобы они не осыпались, из камней складывали заграждения от нападения врагов, обкладывали камнями место, где должен гореть огонь в чуме... Мелкозернистые камни служили точилами для ножей топоров и стрел.

Камнями украшали одежду, из камней делали бусы, кольца, серьги и другие украшения. Каждый камень использовался по своему назначению и был очень почитаемым предметом.

Например: хрусталь – это окаменевшие слезы Матери-Земли, она принимает горестные слезы своих детей – людей. Хрусталь выделяют из всех камней, которые оберегают человека от всего злого и плохого. По силе воздействия он ценится больше, чем золото, серебро, а также другие ценные камни.

Святость и дух камней поддерживаются в названиях украшений:

кев сэмпун лойт – кольцо с глазом камня;

кев саккел – ожирелье из камней.

Камни много видели, много знают, много помнят. Камни могут плакать, говорить, чувствовать.

Ханты при выборе святых мест обязаны соблюдать условия, которые традиционно сложились веками: там должны быть лес с разными деревьями, вода, земля в разрезе, берег реки, чтобы обязательно был бы камень, одним словом, все носители главных святых духов.

Наравне с гаданиями на воде, железом (имею в виду топор, нож, стрелы, иголки и т.д.), гадают еще и с помощью камней.

Сложились молитвы, ритуальные действия, связанные с камнями. Это тоже подтверждает, что камень имеет душу и святость.

Вот одно из таких обращений к духу Камня:

Еман Кев, Пасанг Кев Акем восн!

*Нанг вантум ар верэн,
Нанг тайты ар ёрэн,
Иса ситлан номман,
Иса ситлан войман
Нангена си ма ерумсум,
Нанг эвалтэна си ёр вохлум,
Нанг эвалтэна си нётуп канишум...*

Святой Камень, всечувствующий!

*Камень – Аки ты мой,
Ты видел много жизненных дел,
Ты помнишь много преград,
Через них ты прошел,
И ты их хорошо знаешь.
У тебя много сил,
Все это я знаю,
Все это люди помнят.*

Поэтому я к тебе обращаюсь

В трудный для меня час.

От тебя прошу силы

И нуждаюсь в твоей помощи...

Камни использовались еще и для очищения жилья, вещей и самого человека. Для примера: нагревали камень, бросали в сосуд с холодной водой. Камень шипит, происходит бурление воды и выделяется пар. В это время происходит очищение, только надо произнести молитвы, ритуальные слова и высказать свои просьбы. Я много видела, для этой цели использовались в основном куски серого камня. Камни применяли в лечении людей от болезней.

Надо сказать и о том, что камни широко использовались в различных играх и состязаниях. Это отдельный длинный разговор. Отмечу, что с помощью этих игр и состязаний играющие многое узнают и многое постигают, учатся хорошо чувствовать вес каждого камешка и силу, которую нужно тратить на нее, чтобы достичь цели. Это касается игр, связанных с киданием камешков в цель или на определенное расстояние.

Все духи живут в песнях, мифах, легендах, сказках, в об-

разах статуэток из дерева, железа, камня, в образе узоров на дереве, бересте, на меху, в тканях, на сукне...

Ханты в природе, человеческом обществе, все одухотворяют, духовный образ всего живого – все свято, в том числе и камни, вокруг всего святого веками создавались ритуалы, традиции, обычаи. Соблюдать их, бережно хранить, передавать из поколения в поколение, из сердца в сердце – это обязанность и достоинство человека.

Каждый человек должен четко представить себя, найти свое место в человеческом обществе. Если он этого не сделает сознательно, то становится «отходом», он будет в ином мире – в мире без духовности, в мире, противоположном жизни.

Человек силен только при следующих условиях: если он себя чувствует частью Природы (Большого божественного мира), частью человечества, соблюдает равенство и чтит все, что есть доброе, светлое, жизневедущее...; гармонично живет со всеми живущими в Космическом Пространстве, на Земле, исправно трудится, молится, хочет помощи и оказывает помощь всем, кому таковая необходима. Такой Человек проживает век Камня, это не касается количества прожитых лет на свете, а зависит от вклада и силы духа, вложенных в Жизнь. Такова Божья воля.

Voldina M.K.

SANCTITY OF THE STONE IN THE KHANTY TRADITION

Khanty people have traditionally treated stones as living entities having a soul and sacred nature. The general rules for treating stones have been established.

Khanty fairytales clearly reveal spirituality and sanctity of stones: stones “have a back, a nose, a head, and a face” similarly to human beings.

Stones’ life is closely interrelated with the environment, natural phenomena, and human life. Khanty language has special terms referring to these concepts.

Stone was widely used in a person's everyday life. Every stone had its own specific application and was a highly venerated object.

Stones' sanctity and spirit is reflected in the terms referring to ornaments. Stones witnessed many events, know and remember many things. Rocks can cry, speak, and feel.

The presence of diverse tree species, a spring, and a rock is a necessary prerequisite in a selection of a sacred site.

Among Khanty people, in addition to a variety of divinations, divinations with the help of stones can be found.

Prayers and ritual activities connected with stones have been elaborated. Stones were used in purification rites as well as in healing. Stones were also widely used in various games and competitions.

A person who has made a significant contribution to the social life is referred to as one who is living "the age of Stone", which is measured not by passing years, but rather by spiritual strength.

Волдина Т.В.

ФУНКЦИИ ПОЖИЛЫХ В РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ ХАНТОВ

В традиционных культурах старики пользуются особым уважением, их высокий статус закреплен в обычаях. В течение всей жизни человек стремился развить свои таланты, овладевал необходимыми знаниями, умениями, в старости его жизненный опыт был востребован.

Уважение к старости, заслугам и возрасту человека – это показатель культуры общества. Мудрость пожилых содействовала определенному положению и продолжению семьи и клана. Старшим членам семьи всегда был обеспечен уход в позднем возрасте. Это считалось нормой, моральной и социальной ответственностью членов семьи. Молодые поколения таким образом выражали уважение по отношению к своим пожилым родственникам за то, что они растили и воспитывали их. В общест-

вах с традициями коллективизма возраст ассоциируется со зрелостью, политической властью и высочайшей стадией своей жизни, когда человек должен служить обществу, передавая религиозные знания и остерегаясь личных и материальных «пожитков». Но под влиянием урбанизации, модернизации и глобализации эта социальная норма значительно изменилась (Краснова и др., 2002).

Представленные нами данные, основаны на материалах по казымским хантам. Описываемые обычаи были характерны для традиционного хантыйского общества до 50-х гг. XX века. Многие из рассматриваемых традиций уже ушли, некоторые из них встречаются в настоящее время эпизодически и в основном среди тех, кто ведет традиционный образ жизни, в то же время сведения по интересующему нас вопросу еще хранятся в памяти людей (ПИМА, 2011).

В хантыйской семье всегда выделяли, оказывая им особое почтение, представителей самого старшего и самого младшего поколений. Большое значение для традиционного общества имело общение между стариками и их внуками, благодаря которому передавались навыки, знания, умения, связанные как с промыслово-хозяйственной деятельностью, так и с духовной сферой жизни. Ритуально-обрядовой деятельностью всегда занимались духовно высокие, особо одаренные люди; их выделяют с детства и ведут по жизни, приобщая к духовным ценностям народа.

Важнейшим способом передачи жизненного опыта предшествующих поколений был фольклор. В любом обществе ценилось умение людей петь, танцевать, рассказывать. У стариков складывалась определенная манера разговаривать, их речь обычно была мягкой, выразительной, богатой на изречения... Этнограф М.А. Лапина сообщает: «Старики через сказки, песни передавали мудрые заветы народа, рассказывали о живших родственниках, расширяя знания о родословной семьи. Бабушки и дедушки учили внуков изготавливать снасти, мастерить предметы быта, шить, кроить одежду. Они были мудрыми учи-

телями. Дети о сакральных и интимных вещах узнавали у своих старших родственников, так как у своих родителей спрашивать всегда было неудобно». Этой же исследовательницей зафиксирован хантыйский обряд передачи бабушкой пожелания счастья и долголетия внукам: «...брали кольцо внучки и с заклинаниями и пожеланиями надевали на свои пальцы левой руки, а затем с этими же пожеланиями надевали его на правую руку внучки. С такими же пожеланиями дарились кольца и предметы женского туалета. Такие порядки в дальнейшем становились символами, талисманами – в них как бы был голос души людей, близких и родных. Эти предметы назывались *эңкурп* ‘памятный’, и они хранились вместе со священными реликвиями и передавались по наследству» (Латина 1998: 60).

Пожилые люди играли лидирующую роль в религиозной жизни. Но не каждый старший человек может ее выполнять. Исключение составляли те, кто по разным причинам не смог наполниться духовной силой и мудростью. Таким людям передавать нечего, они же способствуют ослаблению своего рода...

Именно духовная высота была основным критерием доверия общества в отведении старикам почетной миссии по проведению ритуалов. Традиция предписывала им помогать всем, кому необходима душевная помощь посредством искреннего, чистого и честного отношения к людям, особенно к детям, женщинам...

Согласно хантыйским традициям, в семье было принято обращаться к пожилому человеку ласково, по родству, в то время как в больших молебнах, ритуальных актах, если приглашены люди высокого духовного ранга, за ними закреплено много своеобразных духовных прозвищ, например: *Вэн Аңки* ‘Большая Мать’, *Вэн Аси* ‘Большой Отец’, *Вэн ики* ‘Большой мужчина’ и т.п. «Обращение по имени к людям старшего поколения считается знаком оскорбительно-грубого тона, унижающим его достоинство» (Латина 1998: 59).

Резких ограничений по полу в обрядовой сфере у хантов нет. Все зависит от духовной силы человека. Перед проведени-

ем ритуального мероприятия определяют, кто сильнее... Но предпочтение отдавалось мужчине с позволения «сильной» женщины. Такой главный ведущий человек на конкретном мероприятии определяется старшими по возрасту людьми, остальные помогают. Выборочно, в зависимости от способностей, знаний, умений и личной силы к ритуальной деятельности могут допускаться и молодые. Женщина не участвовала в обрядах, связанных с промысловой деятельностью, прежде всего, с культом медведя (женщине нельзя присутствовать на «раздевании» медведя, на месте захоронения «содержимого» в нем).

Обряды могли проводиться стариками совместно, обычно они советовались друг с другом. Особенно это было характерно для больших мероприятий, куда съезжались представители разных рек. Но существовала и определенная специализация, это зависит от природных качеств человека. Одному, например, хорошо удавалось проведение медвежьего игрища, другому – проведение жертвоприношений по конкретному случаю (*йорэсты хар*), третьему – лечебные сеансы типа *ревесты хар* и т.д. Были и те, кто умело отправлял все обряды.

Особое положение пожилых подчеркивалось ношением одежды из меха соболя, выдры, пешки (вышедшего оленёнка). Такая одежда, её шили особые мастерицы, украшалась священными узорами. Непременным атрибутом был ритуальный пояс, украшенный сакральными знаками: медвежьими клыками, костяными амулетами, ритуальными мешочками с драгоценными камнями, особо украшенными костяными ножнами... В гостях им отводилось почетное место, их угощали самой лучшей едой, которая для них подавалась в первую очередь. Обязательным было одаривание.

М.А. Лапина, описывая этические традиции хантов, отмечала: «В селении почтение к старикам выражали тем, что заходили их попроведать, узнать о здоровье, посоветоваться по поводу какого-либо начинания или необъяснимого поведения родственника. Узнавали, в чем нуждается старый человек, выслушивали его сетования, жалобы. Близкие и дальние родст-

венники содержали немощных старцев, как и младенцев. Им давали лучшие, мягкие части рыбы, мяса и других продуктов» (Лапина 1998: 60).

В народе существует много изречений, осуждающих непочтительное отношение к старикам, многие звучали в форме риторических вопросов, например: «Ты что, не видишь большого человека?». «Ты что равняешь с ним себя?», «Тебе не предстоит стать им?» Или говорили: *эты ванты* – «помимо смотреть», *мухты тоты* – «мимо пройти». Эти слова служили и наказанием за непочтение к духовному статусу пожилых людей. Как правило, те, кому они были адресованы, не приглашались на проводимые со всеми ритуалы и обряды.

Об умершем, почитаемом в роду старце говорят: «*Лоңха ис, калта ис*», что можно перевести как ‘Светлым духом стал, сильным духом стал’. К таким людям относятся с особым почтением.

«При жизни многие люди, особенно пожилого возраста, стремятся своими нравственными чистыми поступками, поведением попасть в ранг таких людей. Чаще всего к таковым причисляются лица, которые лечили людей, оберегали род от несчастий, предсказывали будущее» (Лапина 1998: 59–60).

Роль старших людей всех предшествующих поколений исключительно велика. Тех, кто способствовал духовному здоровью общества, в народе почитают как добрых светлых духов, покровительствующих своим потомкам и оберегающих свой род.

Литература:

Краснова и др., 2002 – *Краснова О.В., Лидерс А.Г.* Социальная психология старения. М.: Изд. Центр «Академия». 288 с.

Лапина 1998 – Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та.

Voldina T.V.

ELDERS' FUNCTIONS IN KHANTY RITUAL CEREMONIAL PRACTICES

In traditional cultures, elders enjoy special respect, and customs

reinforce their high status. With the age, a person acquired necessary knowledge and skills, and his or her life experience became actualized. Folklore served as an important means of translation of life experience of the old generation. Elders developed a specific talking manner: their speech was usually soft, expressive, and rich in aphorisms...

Elders played the key role in religious life. Those who, for some reasons, could not obtain enough spiritual strength and wisdom were exceptions. It was spiritual excellence that served as the main criterion for public trust in elders who were assigned the honorable mission of conducting religious rituals. They were traditionally prescribed to assist everyone who needed spiritual support. There were no gender-based restrictions regulating the ritual sphere among Khanty, however, the preference was given to men. Women did not participate in rites connected with hunting activities, primarily, with the bear cult. Rites could be conducted by elders jointly, and elders usually consulted each other. It was especially characteristic of large-scale events attended by clans from other river valleys. However, different elders could, to a certain extent, major in this or that practice. For example, one was an expert in conducting a bear ritual game, while another one successfully managed a sacrifice made at a certain occasion... There were also those skillful in all kinds of rites.

Elders' special status was marked by clothes decorated with sacred ornaments and ritual paraphernalia. As guests they were given a place of honor and served on a priority basis at the table. Giving presents to elders was also a necessary element highlighting elders' status.

Гайсина Ф.Ф.

ПРЕДАНИЯ О БАШКИРСКИХ СВЯТЫХ*

В годы Советской власти из-за негативного отношения нового строя к религии фольклористам запрещено было собирать материалы на религиозные темы, поэтому в архиве Уфимского научно центра РАН мало литературы по данному вопросу. Так,

были забыты имена многих когда-то известных башкирских святых и множество мистических легенд и преданий о них. Все еще неизученным остается башкирский религиозный фольклор и его жанры.

В последние годы наблюдается возвращение народа к своей религии. Вырос и интерес ученых к данной теме, стали проводиться различные тематические конференции, симпозиумы. Были опубликованы книги о распространении, состоянии и особенностях ислама в Республике Башкортостан (*Юнусова*, 1999, 2008; *Аминев, Ямаева*, 2006: 63–68; *Ямаева*, 2008: 50–60), статьи о культе святых (*Абсалямова*, 2008: 207–210, 64–70) и святых источниках (*Абсалямова*, 2011: 26–29), о посохе святых (*Минибаева*, 2008: 148–153); о религиозных легендах и преданиях (*Гайсина*, 2005: 117–118; *Гайсина*, 2010: 32–34). Была проанализирована и религиозно-духовная литература башкир (*Хусаинов*, 2005: 25–32). Изучаются основы исламского мистицизма, его генезис и эволюция (*Насыров*, 2009).

Начиная с 2000-х годов, Институтом истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН возобновились научные экспедиции в районы Башкортостана и в соседние области (в бывшие башкирские земли). С 1998 по 2012 гг. нами было собрано огромное количество произведений народного творчества, в том числе и исламские легенды и предания о пророках, ангелах и святых источниках и т.д. Были записаны мистические предания о святых, об их жизнедеятельности, о магических исцелениях и чудесах. Ныне в народе наиболее известны имена Зайнуллы Расулева – известного шейха Накшбандийского тариката (уроженец Учалинского района РБ), его ученика Мужавир хазрата (уроженец Баймакского района), Шамигул хазрата (уроженец Кугарчинского района), Гатауллы ишана (уроженец Хайбуллинского района) и Габдуллы Саиди (уроженец Баймакского района). О них был опубликован ряд работ (*Шейх...*, 2001; *Божественные...*, 2008; *Насыров*, 2008; *Ярмуллин*, 2004; *Якшибаева*, 2007, 2011). В книге «Асар» Риззетдина Фахретдинова дана краткая информация о башкирских святых, религиоз-

ных деятелях конца XIX – начала XX в. (*Фахретдинов*, 2006: 176). Несмотря на множество публикаций, религиозный фольклор, легенды и предания о башкирских святых остаются все еще малоизученными.

В прошлые века на территории исторического Башкортостана было много мечетей и религиозных учебных заведений, куда приезжали учиться даже из Казахстана, Средней Азии, Кавказа. Среди башкир жили многочисленные последователи суфийского братства Накшбандия, некоторые из них впоследствии становились *аулия*. *Аулия* – происходит от арабского слова *вли* и означает «святой». В башкирском языке это слово используется во множественном числе. *Аулия* – это человек, который живет в соответствии с канонами ислама, всегда помнит Аллаха, ведет высоконравственный образ жизни, выполняет все религиозные предписания. *Мюрид* (ученик шейха) должен обладать знанием *Тассауф* (*батыни гилем* – т.е. скрытые, высшие знания по исламу), тем самым, достигнув высшего духовного уровня, становится одним из любимых рабов Аллаха, за что Он одаривает его способностями предвидения, телепатии и т.д. Аллах наделяет их умением представлять чудо (*кирамэт*) для того, чтобы через них призывать людей к вере – единобожию.

Однако не все люди, которых народ нарекает «святыми», были таковыми; назывались *аулия* и те, которые отличались благонаравием.

Во время экспедиций все еще обнаруживается немало преданий, информации о святых, об их могилах, о святых источниках. Нами были зафиксированы имена более ста двадцати святых и предания о них; материал мы включили в сборник «Религиозные и мистические легенды и предания башкир» (*в печати*). Так, были впервые записаны предания в Аскинском районе – о шейх-кираме Аксане Насырове (д. Амирово); в Янаульском районе – шейх-кираме Габдрахиме (д. Кисьяккаиново); в Бураевском районе – Нугумане, Бадретдине, Короч (д. Ст. Тазларово), Шомарте, Ягафаре (д. Абзаево), Касиме (Ст. Бикметово); в Ки-

гинскоком районе – Мухаметсалиме (д. Сагирово), Абделхакке (д. Еланлы); в Салаватском районе – о Мухитдине, Гайсе Мавлютове, Хайерзамане (д. Мусат); в Хайбуллинском районе – Утарбаеве Бадамше и его сыне Габделахате (д. Утарбай) и др.

В преданиях о святых описываются их детство, годы учебы, их учителя. Рассказывается об их арестах в годы репрессий, сообщается о чудесах, которые они демонстрировали людям, их чудодейственной силе, о том, как излечивали больных с помощью молитв и заговоров. Они являлись местными врачами своего времени. Святые владели приемами гипноза, обладали умением летать, исчезать с глаз, предсказывали сны и будущее, могли вызвать и прекращать дождь и т.д. В некоторых аулах было несколько святых.

Магическими свойствами обладали и личные предметы святых – это чапан, молитвенный коврик, тюрбан, четки (*тэсбих* или *тисбе*), посох (на который они опирались), тюбетейка, сапоги, книги, посуда (*кумган*), которые впоследствии бережно хранились потомками. Чудодейственными, считаются их могильный камень и надмогильная земля.

Святых после смерти хоронили в горах недалеко от деревень. Это было связано с поверьем, что их души охраняют от всяких бед (от пожаров, мора, нашествий и т.д.). Обычай хоронить на вершинах гор объясняется тем, что горы не затапливаются водой, по ним не ходят свиньи, поэтому души святых будут лежать спокойно.

Из собранных материалов видно, что к святым причислены Коран-карь (люди умеющие читать Коран разными способами) и Коран-хафизы (люди, знающий Коран наизусть, среди которых были и слепые с детства). По воспоминаниям односельчан, при жизни святые имели различный религиозный статус и саны: хазрат, мулла, ишан, шейх-кирам.

В некоторых преданиях святые названы *диуана* (блаженные), ибо они всегда вслух произносили поминание Аллаха. Со стороны это казалось, как будто человек разговаривает сам с собой (например, таковыми называли Уау диуана из Учалин-

ского района, Фэхреш диуана из Аскинского района, Хаерзаман диуана из Салаватского района РБ). В преданиях о святых упоминаются и женские имена, та-кие как Сабира (д. Абдуллино Мечетлинского района РБ), Фатима (д. Асылгужа Кигинского района), Уммурахил (д. Куш-килде Аскинского района).

Мотивы и сюжеты о святых отражаются в разных жанрах башкирского фольклора. Информаторы рассказывают эти предания с огромным уважением и почтением. Религиозные легенды и предания являются важной частью фольклора башкирского народа, и их изучению в настоящее время уделяется пристальное внимание в ИИЯЛ УНЦ РАН.

Литература:

Абсалямова, 2008 – Абсалямова Ю.А. «Аулия зыяраты»: к вопросу о культе святых у башкир (на материале восточного Оренбуржья) // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: Материалы III Международного симпозиума. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН. С. 207–210.

Абсалямова, 2008 – Абсалямова Ю.А. Некоторые проявления культа святых у башкир // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья / Межрегиональная научно-практическая конференция. Уфа. С. 64–70.

Абсалямова, 2011 – Абсалямова Ю.А. Вода и святые источники в системе традиционных религиозных представлений башкир // Этногенез. История. Культура. I Юсуповские чтения / Международная научная конференция. Уфа. С. 26–29.

Аминев, 2006 – Аминев З.Г. Башкиры и ислам // Ядкяр. № 2. С. 63–68.

Аминев, Ямаева, 2009 – Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа: Дизайн-ПолиграфСервис. 184 с.

Божественные..., 2008 – Божественные истины / Пер. с араб. И.Р. Насырова. Уфа. 240 с.

Гайсина, 2005 – Гайсина Ф.Ф. Об исламских мотивах в башкирском фольклоре // Материалы III конкурса научных работ молодых ученых и аспирантов УНЦ РАН и АН РБ. Уфа: Гилем. С. 117–118.

Гайсина, 2010 – Гайсина Ф.Ф. Религиозные легенды и предания башкир // Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: Сборник материалов IV Международного симпозиума / отв. ред. Р.Ф. Талипов. Уфа: РИЦ БашГУ. С. 32–34.

Минибаева, 2008 – Минибаева З.И. О посохе святых // Мате-

риальная культура башкир и народов Поволжья: Сборник материалов. Межрегион. научн.-практ. конф. 24 октября 2008 г. Уфа. С. 148–153.

Насыров, 2006 – Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур. 552 с.

Фахретдинов, 2006 – Фахретдинов Р. Асар. 1 книга /Автор пре-дисл. Г.Б. Хусаинов, отв. ред. М.Х. Надергулов. Уфа: Гилем. 176 с.

Хьсьльиенов, 2005 – Хьсьльиенов Л.Б. Башкорт дини-рухани ль Ёльбильте // Ядкяр. № 2. Б. 25–32.

Шейх, 2001 – Шейх Зейнулла Расули (Расулев) Ан-Накиббанди. Избранные труды / Пер. с араб. под ред., с комм. и прим. И.Р. Насырова. Уфа. 152 с.;

Юнусова, 1999 – Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа. 351с.

Юнусова, 2008 – Юнусова А.Б. Башкирские предания и легенды об исламе //Исламская цивилизация в Волго-Уральском регионе: Материалы III Международного симпозиума. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН. С.199–205.

Якшыбаева, 2007– Якшыбаева Л. МъжльЖир хль Ёрльт. Бльльн. 162 б.

Якшыбаева, 2011 – Якшыбаева Л. Ёабдулла Сльйеди. Ёфнь. 228 б.

Ярмуллин, 2004 – Ярмуллин С. Ахыр заман – аяк ацтында. Ёфнь: Китап. 336 б.

Ямаева, 2008 – Ямаева Л.А. Суфийские братства на Южном Урале // Ядкяр. № 1. С. 50–60.

** Работа выполнена в рамках гранта РГНФ № 12-11-02012 «Гендерный аспект в запретах и предписаниях традиционной культуры тюркских народов Урало-Поволжья».*

Gaisina F.F.

LEGENDS ABOUT THE BASHKIR SAINTS

Due to the anti-religious and atheistic propaganda in the years of the Soviet regime folklorists were forbidden to collect materials on religious themes, therefore, there is little literature on the subject in the archives of Ufa Scientific Center of the Russian Academy of

Sciences (USC RAS). Unfortunately, many names of famous Bashkir saints and mystical legends and stories about them were forgotten. In recent years people have been active in returning to religion, which has led to increased interest of scientists in the subject: conferences and symposiums prove that. Since the 2000s the Institute of History, Language and Literature of USC RAS has resumed expeditions to the districts of Bashkortostan and neighboring regions (the former Bashkir lands).

There is a large number of samples of folk art of various genres collected from 1998 to 2011, including the Islamic legends and stories about prophets, angels and holy springs, and mystical legends about saints, their life and work, magical healing and miracles. Names of Zaynulla Rasulev (born in the Uchalinskiy district), his disciple Khathrat Mozhauer (born in the Baymakskiy District), ishan Ghataulla (born in the Khaybullinskiy district) are still the best known ones. It is gratifying to know that there have been recorded legends about more than one hundred and thirty saints. Now they are all included in collected stories called "Religious and Mystical Legends of the Bashkirs."

Горшунова О.В.

**ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ
СРЕДНЕАЗИАТСКОЙ АГИОЛОГИИ:
ДОМУСУЛЬМАНСКИЕ ТРАДИЦИИ
И НАРОДНЫЙ ИСЛАМ**

В данной статье, основанной, главным образом, на материалах, полученных мной в ходе полевых работ в различных местах Среднеазиатского региона, особенно в Ферганской долине, рассмотрен ряд мифо-ритуальных комплексов, связанных с традицией почитания женских святых, как местных, малоизвестных, так и популярных, хорошо знакомых коренным народам Средней Азии. Основные теоретические вопросы, затронутые здесь, касаются проблемы генезиса данного явления, которая хотя и была в фокусе внимания ряда авторитетных отечественных ученых (*Андреев*, 1927; *Сухарева*, 1950:173–174; *Суха-*

рева, 1960: 40–41; Снесарев, 1969: 239–262 и др.), но все еще остается открытой для дискуссий и требует дальнейших исследований. Оставляя за скобками статьи подробную историографию данной темы, отмечу лишь то, что большинство исследователей, обращавшихся к ней, солидарны во мнении о древних корнях этого явления и о тесной связи известных персонажей женской среднеазиатской агиологии с женским божеством плодородия, культ которого, судя по этнографическим данным и археологическим артефактам (Пугаченкова, 1959; Мешкерис, 1977), был чрезвычайно развит в Средней Азии в доисламскую эпоху. В продолжение этой дискуссии мною было опубликовано несколько работ (Горшунова, 2000; 2007; 2008 и др.), однако многие аспекты рассматриваемого феномена в них отражены недостаточно или вообще не озвучены. Данная статья ставит целью отчасти восполнить этот пробел, а также использовать эмпирические материалы, не опубликованные ранее.

Во время исследований, проводимых в местах почитания различных женских святых, наблюдая ритуалы, посвященные им, слушая истории паломников, хранителей мазаров, других служителей культа, я обратила внимание на то, что при наличии ярко выраженных индивидуальных особенностей, имеющих место в каждом конкретном случае, мифо-ритуальные комплексы различных святых обнаруживают ряд явных сходств. Легче всего они усматриваются при сравнении образов святых, представленных в легендах и описаниях информаторов, «видевших» их в своих видениях и снах, а также атрибутов и символов, используемых в ритуалах. Во всех случаях, с которыми мне лично приходилось сталкиваться, информаторы рисуют образ покровительницы, одетой в белую одежду или покрытой белым покрывалом с головы до пят. Иногда она предстает как пожилая женщина с белыми, седыми волосами [например, местная святая *Пошо Ойим Бегим Хазрали* в к. Ярмазар], а порой как молодая женщина или девушка с красивым белым лицом [*Хур-Кыз*, п. Шахимардан; *Зурек-Момо*, к. Алтыарык и др.]. Весьма часто эти образы в воображении их почитателей приобретают

зооморфные черты или ассоциируются с каким-нибудь растением либо объектом природы. И в этих случаях, как некий знак, позволяющий распознать в них святую, присутствует белый цвет – *оклик*, букв. «белизна».

Так, главным символом святой Зурек-Момо, чей *мазар* [святое место] находится в Алтыарыкском районе Ферганской области, является растение *ширач молочноцветный* [*Eremurus lactiflorus*], которое цветет молочно-белыми цветами. С цветами этого растения также отождествляют образы мифических девушек [*рух-нари*], которые, по убеждению хранителей мазара и местных жителей, когда-то давно обитали в этой местности. Согласно легенде, однажды на кишлак напали враги, и все девушки, за исключением одной из них, «ушли в Аравию». Оставшуюся девушку звали Зурек-Момо [этимология неизвестна]. Несколько лет назад, по рассказам шейха [хранитель мазара], восемнадцать из сорока девушек-духов вернулись, и люди об этом узнали, когда вблизи гробницы святой Зурек-Момо выросло восемнадцать «райских цветков» [так здесь называют это растение]. По представлениям шейхов и местных жителей, это – те самые *рух-нари*, которые весной показываются людям в виде цветущих растений. Высохшие цветы растения шейхи святыни используют в качестве апотропеев. В видениях хранительницы мазара святая является не только в облике красавицы в белых одеждах или «райского» цветка, но иногда в виде белой луны, белой змеи или белого коня. Белая символика в этом святом месте представлена многими другими обрядовыми элементами. Один из них – «кормление» молоком, что является главной обязанностью хранительницы мазара, которая регулярно ставит миску с молоком на могилу святой и рядом с деревом айвы на территории святыни, также ассоциирующейся с образом Зурек-Момо.

Аналогичные ассоциации и использование предметов и веществ белого цвета характерны для мифо-ритуального комплекса, зафиксированного мною в том же Алтыарыкском районе в святом месте под названием *Чильдухтарон*, что в перево-

де с таджикского означает «сорок девушек». Этим термином в Средней Азии часто именуют святых праведниц, превращенных, согласно легендам, Аллахом по их просьбе в камень или скрывшихся в пещере, скалах или под землей, спасаясь от преследования врагов. В киргизской мифологии ему тождественен термин *Кырк-Кыз* (Жданко, 1958; Абрамзон, 1990: 288–289; Басилов, 1992: 252–54). Упомянутый мазар был возведен в 1950-е годы одним из местных жителей, после того, как ему приснились сорок девушек, велевших ему построить святилище в указанном ими же месте. Однако, по словам местных жителей, они всегда знали о том, что в их кишлаке когда-то давно жили 40 девушек. Согласно легенде, однажды на кишлак напали враги, предводитель которых выбрал из местных жительниц 40 самых прекрасных девушек, решив сделать их своими женами. Девушки, не желая связывать себя брачными узами с коварным завоевателем, скрылись под землей на том самом месте, где сейчас находится земляная насыпь в виде могилы. Хотя это место, как и в предыдущем случае, связывают с группой безымянных мифических дев, в легендах и рассказах, услышанных мною от местных жителей, всегда упоминался еще один, отдельный от остальных и более значительный по статусу женский персонаж.

По словам хранителя мазара, однажды он увидел недалеко от этого места белую кошку, которая на его глазах превратилась в седую старуху и направилась к святыне, где произошло еще одно превращение – старуха стала прекрасной девушкой, одетой в белый халат-накидку. А жители этого кишлака рассказали историю о несчастьях одного человека, который, проезжая мимо мазара, «не сделал Бисмилло» [молитвенная формула «Во имя Бога милостивого, милосердного», сопровождающаяся проведением ладонями по лицу]. Днем того же дня он совершил аварию и покалечился, а ночью во сне ему явилась женщина в белых одеждах, которая объяснила, что это несчастье – наказание за непочтительное отношение к святыне.

Белый цвет, как символ святой покровительницы, присут-

ствуется не только в «окультуренных» местах поклонения, но и там, где нет могилы или вообще каких-либо сооружений, но есть природные святыни, связанные с именем той или иной святой. Высоко в горах в районе Шахимардана [южное горное обрамление Ферганской долины], находится святыня, связанная с именем святой *Хур-Кыз*. Этот термин происходит от арабс. *хур*, обозначающего в исламской религии небожительниц - дев, обитающих в раю. В среднеазиатской мифологии – это образ девы, давшей обет безбрачия и посвятившей себя Богу. Святыня представляет собой скалу с пещерой, являющейся центральным объектом ландшафтного обширного сакрального комплекса, объединяющего несколько почитаемых природных объектов. Примечательно, и, очевидно, не случайно, часть из этих святынь имеют характерные эпонимы: *Ок-булак* [белый источник], *Ок-су* [белая река], *Ок-мазар* [белый мазар]. Тот факт, что *оклик* (белизна) является одним из универсальных символов женских святых в Средней Азии, подтверждается этнографическими данными, зафиксированными в различных местах и у разных народов региона. Своей любовью к белому характеризуются известные местные женские святыне с арабомусульманскими именами – *Биби-Фатима*, *Биби-Расинда* и многие другие покровительницы женщин, которых призывают во время проведения обрядов жизненного цикла и сезонных праздников.

Иногда для того, чтобы привлечь дух святой в различных местах дома, где проводится ритуал, раскладывают белую вату, на которую, как предполагается, святая должна «сесть». Перед родами, когда ждут появления покровительницы, по углам помещения, где находится роженица, прикрепляют по куску ваты (*Троицкая*, 1935: 112; *Фирштейн*, 1978: 190; *Снесарев*, 1969: 242). Эта особенность характерна для повсеместно почитаемых женских святых – *Биби-Сешанби* [Госпожа Вторник] и *Биби-Мушкулькушо* [Госпожа – Разрешительница затруднений] (*Андреев*, 1927: 60–76; *Сухарева*, 1950: 173–74; *Басилов*, 1987, 1987а: 171; *Рахимов*, 2008: 152; *Горшунова*, 2006: 258). В отличие от

традиций почитания большинства местных святых, которые предполагают паломничество к определенному мазару (месту захоронения, исчезновения, следа и т.д. святого или святой), обряды в честь этих покровительниц, как правило, совершаются либо в жилом доме, либо на ближайшем мазаре другого святого. Весьма примечателен тот факт, что при всей популярности этих святых, мазары, названные их именами, встречаются крайне редко (см. *Васильцов*, 2009). В Иордане (южная часть Ферганской долины) я узнала от местных женщин о том, что они иногда проводят подобные церемонии на местном старом кладбище или в пещере, расположенной недалеко от кишлака.

В представлениях почитателей Биби-Сешанби и Биби-Мушкулькушо эти святые рисуются в образе немолодых, седовласых женщин, облаченных в белые одежды. В приведенном М.С. Андреевым узбекском варианте легенды о Биби-Сешанби святая представляется как «седая женщина, одетая в белые одежды, с лицом, озаренным необыкновенным светом», которая «сидит в пещере» (*Андреев*, 1927: 8). Удивительно схожее представление о женской патронессе обнаружено им и у таджиков Язгулема: «Это божество – старуха, светлая, одетая во все белое, с седыми волосами» (*Андреев*, 1927: 16). Здесь связь покровительницы женщин с белым цветом выступает со всей очевидностью: ее имя – Диви-Сафид, т.е. «Белая Богиня». Популярная среди хорезмских узбеков *Амбар-она* в легендах также представляется в образе «светлой, белой» женщины, которая «садится на все белое...» (*Снесарев*, 1969: 242). В ритуалах в честь этих и других известных святых патронесс также широко используются предметы белого цвета, например, *сурпа* – подстилка из белой плотной хлопчатобумажной ткани для разделки теста, на которую насыпают горкой муку, непременно белую, или кладут кусок теста из белой муки, в который вставляют зажженные лучины. Специальные ритуальные лепешки для таких случаев также выпекают из белой муки. Для участия в обрядах, посвященных Биби-Сешанби, обычно приглашают девочку, реже – молодую девушку, которую наряжают в белые одежды.

Она – само земное воплощение святой, как и белая курица, которую также используют в этих обрядах. Примечательно, что птицу не умерщвляют для жертвоприношения [хотя курица или петух, наряду с бараном и другими домашними животными иногда приносят в жертву святому], а кормят зерном, выражая таким образом почтение святой. Другие атрибуты ритуала, а также головные платки участниц, должны быть непременно белого цвета.

Столь подчеркнутое значение белого цвета в ритуалистике, связанной с почитанием женских святых, едва ли можно интерпретировать как отражение исламской традиции, несмотря на то, что в цветовой символике исламского мира этому цвету придается особое сакральное значение. Однако в коранических текстах белый цвет выступает как некий абстрактный символ, ассоциирующийся с такими понятиями, как добродетель и благородство, и лишь иногда как персонифицированный символ (подробно см.: *Васильцов*, 2009: 169–170), тогда как в рассматриваемой нами обрядности он выступает, прежде всего, в качестве сакрального атрибута и символа конкретных персонажей. В таком значении он обнаруживается и в культе местных мужских святых, но лишь в некоторых случаях, в то время как в женской агиологии в той или иной мере он присутствует всегда. Это дает нам основание полагать, что обычай ассоциировать женские сакральные образы с белым цветом восходит к древней традиции, получившей широкое распространение в регионе в доисламские времена.

Сходные черты в различных мифо-ритуальных комплексах, связанных с женскими святыми, обнаруживаются при анализе функциональных особенностей как самих святых, так и мест их почитания. При рассмотрении этого аспекта, важным мне представляется не столько сам факт наличия этих сходств, а в целом спектр функций, приписываемых традицией женским персонажам среднеазиатской агиологии, поскольку этот вопрос весьма слабо освещен в литературе. Чаще всего в публикациях на эту тему подчеркивается универсальность традиции почитания

женских святых как покровительниц женщин и детей. Действительно, во время моего пребывания в местах почитания той или иной женской святой, как в Ферганской долине, так и за ее пределами, я всякий раз встречала паломниц, просящих о потомстве, женщин с грудными детьми, совершавших паломничество [*зиерат*] в знак благодарности святой покровительнице за рождение ребенка вообще или ребенка определенного пола.

Однако женские святые рассматриваются не только как патронессы женщин и детей, но и как покровительницы [*нир*] тех, кто помогает женщинам и детям, т.е. лекарям и повитухам, чья помощь еще востребована в кишлаках, особенно удаленных от городов. Избавлением женщин от рока бесплодия [*чилля*], облегчением родов, сохранением жизни новорожденного далеко не ограничивается перечень функций женских святых. Они также наделены статусом покровительниц семьи, способных обеспечить семейное благополучие в любом аспекте, будь то внутрисемейные отношения или материальное благосостояние. К святым покровительницам обращаются в случае возникновения каких-либо семейных проблем. Иллюстрацией к этому может служить свидетельство шейхов мазара Зурек-Момо, которые рассказали мне о том, что в последние годы многие местные женщины посещают мазар с тем, чтобы вернуть мужа, отправившегося на заработки в Россию и женившегося на русской женщине.

Нет сомнения в том, что представление о женских святых как о семейных покровительницах имеет давнюю историю. Согласно традиции, комплекс семейно-брачного церемониала, большей частью состоящий из архаичных ритуалов, обязательно включает обряд, посвященный упомянутой выше святой *Биби-Сешанби*, который устраивается семьей невесты для обеспечения удачного замужества девушки и счастливой семейной жизни молодой четы. Этот обычай вполне корреспондирует с фабулой мифа, напоминающего западноевропейскую сказку о Золушке, где Госпожа-Вторник спасает бедную девушку от козней злой мачехи и помогает ей устроить свою судьбу.

Примечательно, что в различных вариантах этого мифа в том или ином контексте упоминается очаг. Он же является одним из главных символов святой Биби-Мушкулькушо. Мифология, связанная с этой святой, основывается на сюжете, где главным действующим лицом выступает бедный старик по имени Чоль, единственным занятием и источником существования которого был сбор и заготовка сухой травы. Легенда повествует о том, как в поисках потерянного серпа старик однажды забрел в пещеру, где увидел очаг, и рядом с ним благообразную пожилую женщину [Биби-Мушкулькушо], которая, в конце концов, помогла Чолю справиться с его житейскими трудностями. Очевидно, частое упоминание очага в легендах об этих святых не случайно и может рассматриваться как отголосок архаичных представлений о хранительнице домашнего очага, чей образ известен многим народам.

В литературе уже отмечалось, что Биби-Сешанби является пиром не только повитух, но также ткачей. Согласно новым этнографическим данным, в том числе полученным мной, большинство женских святых, включая малоизвестных, почитаются как покровители ткачества и прядения, несмотря на то, что эти занятия как профессия в наши дни стали чрезвычайной редкостью. Основываясь на собственных материалах, добавлю к сказанному, что женские святые почитаются в роли покровительниц многих женских домашних и хозяйственных занятий [например, выпечки хлеба, приготовления молочных продуктов и т.д.], и прежде всего рукоделия. В разговоре с одной пожилой женщиной, торговавшей вышитыми детскими тубетейками на базаре в г. Маргилан, я узнала о том, что ее пиром является одна из местных святых, которая помогает мастерице в работе и реализации продукции. Женщины кишлаков также призывают на помощь святую (обычно местную), когда, согласно обычаю, собираются вместе для шитья одеял и прочих принадлежностей, традиционно входящих в приданое невесты. В знак благодарности они посещают мазар святой, где совершают благодарственные молитвы и ритуалы.

В имеющейся литературе почти не уделено внимания некоторым аспектам традиции почитания женских святых, которые, на мой взгляд, важны для понимания истоков и путей развития рассматриваемого явления. В этом смысле необходимо упомянуть тот факт, что женские святые часто становятся объектами почитания в связи с занятием сельским хозяйством, чему я неоднократно была свидетельницей во время проведения полевых исследований.

Одним из примеров может служить рассказ жителя Алтыарьского района, арендующего участок земли, на котором находится вышеупомянутый мазар Чильдухтарон. По его словам, именно благодаря помощи святых дев он всегда собирает лучше урожай хлопка, чем односельчане, арендующие соседние участки. В благодарность за это он постоянно обращает к ним свои молитвы, а во время посевных работ и сбора урожая совершает жертвоприношение [*курбан*]. В дни *Наврӯза*, знаменующего наступление нового года и начало земледельческих работ, а также во время других сезонных праздников, на мазаре святой Зурек-Момо, как, впрочем, и на других мазарах, устраиваются массовые гулянья [*сайли*]. Здесь же женщины готовят ритуальное блюдо типа киселя из пророщенной пшеницы [*сумалаяк*]. В связи с этим стоит также заметить, что в обрядах, посвященных Биби-Сешанби и Биби-Мушкулькушо, большое ритуальное значение придается зерну, муке и мучным изделиям. Данный факт указывает на связь традиции почитания прототипов этих святых с земледелием.

Устойчивость и распространенность мифо-ритуальных комплексов, связанных с традицией почитания женских святых в исследуемом регионе, а также очевидные сходства, которые обнаруживаются при их сравнении, свидетельствуют о том, что данная традиция в среднеазиатских культурах сложилась в рамках единой религиозно-мировоззренческой системы. Эта система, истоками восходящая к доисламской культуре и традиции почитания женских божеств, охватывала не только сугубо «женскую область», сфокусированную на идее плодородия, но

и различные стороны жизни и деятельности людей, включая хозяйственно-профессиональную.

Литература:

Абрамзон, 1990 – Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан. 480 С.

Андреев, 1927 – Андреев М.С. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны) // По Таджикистану. Вып. 1. Ташкент.

Басилов, 1987 – Басилов В.Н. Биби-Сешанби // Мифы народов мира. М.: СЭ. С. 171.

Басилов, 1987а – Басилов В.Н. Биби-Мушкилькушо // Мифы народов мира. М.: СЭ. С. 171.

Васильцов, 2008 – Васильцов К.С. Некоторые замечания о символике и мифологии цвета в мусульманской культуре // Иран-Наме, № 4. С. 167–183.

Горишунова, 2000 – Горишунова О.В. Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований. М. С. 29–39.

Горишунова, 2006 – Горишунова О.В. Узбекская женщина: Социальный статус, семья, религия. М.: ИЭА РАН. 360 С.

Горишунова, 2007 – Горишунова О.В. Тайна райского цветка. История рождения одного ферганского мазара // Итоги полевых исследований. М.: Наука. С. 37–58.

Горишунова, 2008 – Горишунова О.В. Священные деревья Ходжи Барора. Фитолатрия и культ женского божества в Средней Азии // Этнографическое обозрение. № 1. С. 71–82.

Жданко, 1958 – Жданко Т.А. Каракалпакская эпическая поэма «Кырк-кыз» как историко-этнографический источник // Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР. Вып. XXX. М. С. 110–120.

Пугаченкова, 1959 – Пугаченкова Г.А. Маргианская богиня // Советская археология. Т. XXIX – XXX. С. 119–140.

Рахимов, 2008 – Рахимов Р.Р. Коран и розовое пламя (Размышления о таджикской культуре). СПб. 388 С.

Снесарев, 1969 – Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М. 336 С.

Снесарев, 1983 – Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М. 216 С.

Сухарева, 1950 – Сухарева О.А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Труды института истории и ар-

хеологии Академии наук Узбекистана. Вып. 2. Ташкент. С. 159–178.

Сухарева, 1960 – *Сухарева О.А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент. 86 С.

Терлецкий, 2011 – *Терлецкий Н.С.* Остон «разрешающий затруднения» (некоторые сведения об одном из мест паломничества и поклонения западного Памира) // *Иран-Наме*. № 1(17). С. 146–158.

Троицкая, 1935 – *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни у таджиков долины Зеравшана // *СЭ*. № 6. С. 109–135.

Фириштейн, 1978 – *Фириштейн Л.А.* О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков Южного Хорезма // *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана*. М. С. 185–208.

Gorshunova O.V.

FEMALE IMAGES OF THE CENTRAL ASIAN HAGIOLOGY: PRE-ISLAMIC TRADITIONS AND FOLK ISLAM

This paper, based mainly on the empirical material obtained in the course of my fieldwork in Central Asia, especially in the Fergana Valley, in the first decade of the 21st century, focuses on a number of mythic-ritual complexes that form the core of the female saints worship tradition in the region. It addresses some theoretical issues related to the historical roots of the phenomenon. Despite the fact that the saints worship tradition in Central Asia has repeatedly been the subject of much research (*Sukhareva* 1950, *Basilov* 1970, *Snesarev* 1983, and others), the problem of its genesis is still open to discussion and requires further investigation. Most researchers, who have studied the local saints' cults, pointed to the pre-Islamic origins of some images of the Central Asian hagiology and their primordial relationship with the archaic deities whose cults were widely popular in the pre-Islamic times in the region. Moreover, some ethnographers developed this theory in the context of beliefs and practices associated with the female saints worship tradition (*Andreev* 1928; *Snesarev* 1969; *Gorshunova* 2007; 2008), but these publications are few and do not cover all aspects of the phenomenon. The present

study aims to partly fill this gap through further discussion based on interpretation of empirical material that has not been previously published.

Comparative analysis of the female saints' images connected with the sacred places in the Fergana Valley (*Kyzlar Mazar*, *Childuhtoron*, *Zurek Momo*, *Bibi Uvayda*, among others) and in the region as a whole, shows a number of similarities found in their appearance and attributes described in the legends and stories of the custodian of the holy sites and female practitioners, who usually performs rites and rituals honoring the saints. Despite the presence of some individual features, the holy patronesses always appear like women covered in white from head to toe. Legends tend to draw the patronesses in the images either an elderly woman with white (gray) hair, or a young woman with a beautiful white face. Sometimes they spring up in their worshipers' imagination and visions in the form of white animals (snake, horse), plants and natural objects. White as a symbol of holiness is found in many other details of the local female saints' images. In addition, the practitioners and attendants of the cult use mostly white ritual items for conducting the ceremonies dedicated to the patronesses. Ethnographic evidence from elsewhere in the region confirms that *oklik* (literally 'whiteness') is a universal symbolic sign of the female personages of the Central Asian hagiology. Features of the rituals and beliefs associated with the local female saints worship tradition, give the reason to believe that they do not meet the concepts of the white color sacred meanings in the "classical" Islam.

The obvious similarity of the various mythic-ritual complexes associated with the local female saints, are also found by comparing status and functions of the holy patronesses. They all are considered as "Great patrons of women and children", and their main function is to provide female fertility, and to augment and preserve the offspring. Furthermore, the ethnographic material shows, that they are also worshiped as protectresses of families and custodians of homes, as well as the patronesses (*pirs*) of traditional birth attendants and healers, weavers and spinners. Sustainability and prevalence of

mythic-ritual complexes of the female saints worship tradition in the region, as well as their similarities, suggest that this tradition had been formed and developed in the Central Asian cultures in the framework of a single religious system. This system, that goes back to pre-Islamic tradition of female deities veneration, covered not only the strictly "feminine sphere", focused on the idea of fertility, but it also had extended to various spheres of life and activities, including household and professional pursuits.

Гюль Э.Ф.

ЛОКАЙСКАЯ ВЫШИВКА В КОНТЕКСТЕ ШАМАНСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Художественное наследие Центральной Азии богато разнообразным текстилем – тканями и коврами, вышивкой и набойкой. В этом изобилии видов отдельным, но выразительным островком, притаилась вышивка локайцев, народа, чья судьба была связана с культурой Великой степи.

Локаи (локайцы) – весьма крупная в прошлом узбекская племенная группа, ведшая полукочевой образ жизни и обитавшая в XIX в. на территории Душанбинского и Кулябского вилайетов Бухарского ханства и части Афганистана. Информация о племени довольно скудна (*Кармышева*, 1954). Считается, что локаи являются потомками наиболее древней тюркской части населения азиатских степей. В начале XVI в., вместе с другими тюркскими и тюрко-монгольскими племенами, возглавляемыми Шейбани-ханом, локаи мигрировали из Дашти-кипчакских степей на юг, завоевывая оазисы и города Мавераннахра. И если сам Шейбани-хан преследовал глобальные политические цели – свержение власти Темуридов и создание нового сильного государства, то локаи остались верными своим идеалам вольных воинов степи. Заняв горные долины юга Таджикистана и Узбекистана, области вокруг Балха и Кундуза в Афганистане, они по-прежнему занимались скотоводством, вели полукочевой

образ жизни, сохраняли политическую независимость и племенную целостность.

С образованием узбекских ханств обжитые локаями территории входят в состав Бухарского Эмирата. К концу 1880-х годов локаи переходят к оседлому образу жизни, начинают заниматься сельским хозяйством. В первые годы советской власти локаи вновь выступают как ярые борцы за независимость, однако их сопротивление было исторически обречено. Некоторые семьи так и осталась на территории северного Афганистана, но большая часть племени остается на северном берегу Аму-Дарьи, включаясь в новую жизнь Советов. В наши дни локаи Таджикистана до сих пор сохраняют свою этническую самобытность, как часть узбекского народа.

Особенности политической истории, племенная независимость локайцев способствовала тому, что их прикладное искусство, с одной стороны, имеет общие черты с искусством других степных народов, с другой – отличается весьма самобытными чертами.

Пионером в изучении искусства локаев, как и ряда других узбекских полукочевых племен, является этнограф-тюрколог Б.Х. Кармышева, экспедиции которой, предпринятые в конце 1940-х, позволили собрать первые коллекции, а также информацию о бытовании разного вида изделий (*Кармышева, 1955*). Однако после инициатив Б. Кармышевой изучение текстиля локаев в бывшем Советском Союзе практически прекращается, и к настоящему времени искусство этого племени можно отнести к наименее изученному, особенно в русскоязычном научном пространстве. Последовавшее забвение локайской вышивки и ковров было связано как с прекращением традиции их производства с 1950-х годов, так и с массовым вывозом сохранившихся образцов за рубеж.

С середины 1970-х гг. локаи вновь выступают в своем амплуа завоевателей: на этот раз локайский текстиль наводняет рынки Кабула. Далее, через посредство афганских торговцев и дилеров, он попадает в Стамбул и, далее, расходится по всему

миру. За короткое время локайская вышивка становится модным трендом и взлетает в цене. Так был дан старт коллекционированию и изучению локайского текстиля за рубежом, и в наши дни вышивка и ковры этого народа являются гордостью многих частных и музейных коллекций.

Виды локайской вышивки разнообразны. К числу самых массовых изделий относятся *илгичи* (букв. вывешиваемая вещь) – вышивки квадратной (в среднем 70x70), прямоугольной, приближающейся к квадрату, или пятиугольной формы (*Кармышева*, 1955: 146).

Согласно Б. Кармышевой, илгичи бывают трех видов: *табаклау*, *торба* и *уук кап*. Табаклау – сумка в форме конверта, для хранения либо транспортировки посуды (табак – чашка). Торба или ат торба – декоративная торба, которая вешалась на грудь лошади в дни больших праздников; отличается от *табаклау* отсутствием клапана. Встречаются примеры, когда торба используется в качестве попонки, для чего с одной стороны прорезывалось отверстие для передней луки. Уук кап – сумка для *ууков*, жердей юрты, которые связывались в две связки во время перекочевов и навьючивались на лошадь. На верхний конец каждой связки надевался вышитый чехол – уук кап. Этот вид илгича имеет пятиугольную форму (*Кармышева*, 1955: 146). Более удлиненная пятиугольная вышивка предназначалась для хранения ножниц для стрижки овец – *кайчидон*. Существовали также вышитые туалетные сумочки – *ойна-халта*, мешочки для чая – *чай-халта*, покрывала с одним вышитым углом (*бугджома* или *сегуша*), которые использовались для заворачивания бытового текстиля, либо набрасывались на сложенные вдоль стен стопки одеял. Такого рода сумки использовались и как украшение интерьера юрты; позже, с прекращением сезонных миграций, превратились в элемент декора стен жилых помещений.

К числу более крупных локайских вышивок относится *мапрамач* – мешок для хранения домашних вещей и одежды, аналог сундука. Как правило, в ходу были тканые ковровые

мапрамачи, однако известны и мапрамачи из ткани, с вышитой передней и боковыми стенками. Вышивка, наряду с коврами, еще в 1930-х гг., была непременной частью приданого невесты.

Общепринято мнение о бытовой функции локайских вышитых изделий, однако они слишком непрочны, чтобы служить в качестве емкостей; в связи с этим мы можем усматривать в них в большей степени декоративную и, более того, культовую роль, забытую со временем. Представляется перспективным представить локайскую вышивку как «текст», свидетельствующий о духовной жизни народа, отражающий, в том числе, религиозно-культовые воззрения.

Искусство всегда связано с культом; культовые представления определяли содержание декора в предметах ремесла. В среде полукочевых племен Центральной Азии вплоть до XX в., несмотря на распространение ислама, устойчиво сохранялись архаические представления, которые можно объединить определением «тенгрианство». Под этим термином подразумевается сложный культово-мировоззренческий комплекс, в основе которого – вера в верховное божество неба Тенгри, в сочетании с параллельно существующими тотемными культурами, культом предков, практикой шаманизма, где вера в существование потустороннего мира и духов-покровителей проявлялась в ритуалах мистического общения с ними путем погружения шамана в транс.

Шаманизм был одним из наиболее укорененных культов в среде вчерашних кочевников; шаманские ритуалы практиковали как мужчины, так и женщины. Логично предположение, что в узорах и формах локайской вышивки, бывшей сферой творческого самовыражения женщин, мы можем встретить указания на сакральные шаманские заговоры.

Учитывая тот факт, что вышитые предметы использовались во время перекочевок, когда члены семьи выходили из символического защитного круга закрытого от посторонних глаз домашнего мира, либо в дни празднеств, когда юрта как сакральное пространство семьи становилась открытой для посторонних, мы можем предполагать, что вышивка имела за-

щитную функцию, была оберегом от сглаза для дома и его обитателей. На это указывает также ее необычайно яркий колорит, а также узоры, бывшие защитными знаками-талисманами. В формах илгичей угадываются формы символических щитов, также оберегающих владельцев от дурного глаза (*Gibbon et al.*, 2007).

Насколько перспективен подход истолкования декора локайской вышивки с точки зрения шаманского мировоззрения? Хорошо известно, что любые изображения на шаманских атрибутах имели символическое значение. Так, бубен покрывался рисунками, с которыми ассоциировалась модель Вселенной, где изображались небесные светила, духи-покровители и прочее. Реально предположить, что декор вышивки также был частью медитативной практики.

Богатейший репертуар локайской вышивки дает возможность выделить несколько устойчивых композиций. Первая группа – илгичи с изображением небесных светил. Астральная и солярная тематика – одна из ключевых в искусстве кочевых племен, так как образ их жизни предполагал хорошее знание карты звездного неба, умение ориентироваться по звездам в ходе перекочевков. Поклонение солнцу и небесным светилам – одна из ключевых позиций в тенгрианстве и шаманизме. Главное божество тенгианства – Вечное и бесконечное голубое Небо – не имело антропоморфного облика, и, возможно, изображалось с помощью дериватов – звезд и иных небесных тел.

Для локайской вышивки классическим приемом было изображение четырех крупных солярных знаков по углам илгича и одного поменьше – в центре; еще четыре «светила» размещались между крупными угловыми. Вариации этой композиции (из девяти либо пяти светил) были бесчисленны. Интересно, что, по мнению некоторых народов шаманистского круга, в частности, нанайцев, Солнце – меньший бог, чем звезды. Возможно, в данной композиции мы как раз имеем дело с центральным меньшим символом Солнца и более крупных планет, в целом ассоциировавшихся с идеей бога Тенгри.

Моление сразу нескольким звездам – четырем, пяти, девяти и проч. было характерно для шаманской практики. Аналоги такой «картины мира», состоящей из нескольких небесных тел, мы встречаем у многих народов, практиковавших шаманизм. В частности, по мифологии амурских жителей, в далеком прошлом существовало множество солнц – вплоть до девяти. У нанайцев также существует представление о верховном небе, которое они соотносили с понятием о солнце (*Смоляк, 1991*).

Таким образом, изображение небесных светил на локайской вышивке, ассоциировавшихся с картиной мира и верховным божеством неба Тенгри, могло быть своего рода визуальной молитвой о благополучии, приплоде стада, даровании здоровья и проч. Подобные «молитвенные текстильные изделия» были своего рода иконами, «портативными религиозными произведениями для кочевых и полукочевых народов, находящихся в частых перемещениях» (*Gibbon et al., 2007: 69*). Смысл пяти или девяти солярных символов в одной композиции может быть истолкован и с точки зрения нумерологии – нечетные числа обладали наиболее емким защитным и сакральным смыслом (*Gibbon et al., 2007*).

К числу наиболее распространенных, классических мотивов локайских ууж капов относится расположенный по центру луковичный мотив с двумя расходящимися вверх рогообразными завитками. Интересно, что мотив характерен только для локайцев, аналоги в орнаментике других кочевых и полукочевых народов неизвестны. В поисках семантики этого узора предлагались многочисленные толкования.

Так, исследователи считают, что это «семенно-стручковая форма, которая несет необходимые всходы для жизни нового поколения. Стручок часто выполнен в желтом цвете, который может быть символом Солнца, теплого времени года... Заключенные внутри стручковой формы звездоподобные элементы могут изображать семена, символически иллюстрируя идею о развивающейся будущей жизни. Двойные завитки, вытягивающиеся из стручка, – рожки баранов, ...узор связан с идеей пло-

дородия» (*Gibbon et al.*, 2007). Эти же авторы предлагают усматривать в данном образе соприкасающиеся друг с другом спинками мотивы *бута* (*бодом* – миндаль), которые также тракуются ими как визуальное изображение стручков семян. В любом случае, символическое содержание мотива остается прежним – идея плодородия.

Есть мнение, что данный мотив – изображение скорпиона, мощного защитного знака, который особенно типичен для вышивок, имитирующих форму щита (*Gibbon et al.*, 2007: 123). Отечественные авторы склоняются к мнению, что данный мотив – образ Богини-матери (*Абдуллаева*, 2002: 6).

Развивая эту мысль, отметим, что одной из ключевых целей шаманской практики было лечение болезней; на шамана возлагалась также помощь роженицам при трудных родах, бесплодным и проч. В данном мотиве отчетливо прослеживается связь с древнетюркской богиней-матерью Умай, одной из ключевых фигур в тенгрианском пантеоне, дочерью Матери-Земли. Умай – богиня-мать, покровительница рожениц, новорожденных и младенцев практически у всех тюркских народов. Олицетворение женского начала отразилось и в самом имени Умай, что означало чрево матери, матку.

Интересно, что сама луковичная форма нашего мотива напоминает форму матки, и вполне возможно, что на вышивке изображался именно этот главенствующий орган женского организма. Надо сказать, что кочевники-скотоводы, чей способ хозяйствования предполагал знакомство с анатомией крупного и мелкого рогатого скота, прекрасно знали строение внутренних органов, и потому мы можем усматривать вполне правдоподобное изображение матки на вышивке этой группы. Внутри матки-«луковицы» изображались зерна, как намек на её оплодотворенность. В некоторых экземплярах в центре луковичного мотива встречается четкое изображение женской фигурки – еще одно подтверждение его связи с образом Умай.

Преобладание растительных мотивов в этой группе вышивок является еще одним подтверждением, что перед нами изо-

бражение Умай – Великой богини матери как покровительницы всего сущего, в том числе мира растительности и природы в целом. На вышивке также можно встретить символы, напоминающие гребень, лук, стрелы, которые тоже были классическими атрибутами Умай.

К. Леви-Стросс, исследовавший культы и ритуалы так называемых «первобытных» обществ, пришел к выводу, что визуализация матки способствовала разрешению потенциальных проблем при родах (*Леви-Стросс, 2001: 67*), выступала как своего рода «визуальная анестезия» (*Подорога, 1995: 99*). Вывешиваемые в юрте *уук капы* также могли выступать в роли такой «анестезии»: «шаман с помощью визуализации разграничивал тело и переживаемые им родовые муки, давал возможность представить роженице ее тело (матку) вне родовой боли. Добрые духи, которыми руководил шаман, проникали в матку не без участия самой больной – они своей символической силой «переноса» расширяют родовой канал, поэтому символизированный орган раздувается, набухает и обретает большие размеры. При этом больная физически чувствует их проникновение, комментируемое шаманом, но принимает участие только в том, что видит и слышит от шамана» (*Бабенко, б/г*).

В декоре *уук капов* встречается также фаллическая символика, в ситуации проникновения в «матку». Вероятно, в данном случае в роли фаллической символики выступают шаманские персонажи (нелеганы), которые, по К. Леви-Строссу, «проникают» в матку (*Леви-Стросс, 2001: 68*). Как отмечает Е. Бабенко, «матка, таким образом, является символом мифической географии, но символом, который действителен в том случае, если больная находит в себе силы... пережить его как особое психическое пространство» (*Бабенко*).

Таким образом, декор *уук капов* связан с изображением богини-покровительницы рожениц Умай, а сами *уук капы* могли использоваться в шаманской практике родовспоможения. Исходная бытовая функция этого рода изделий, заключавшаяся в декорировании концов жердей юрты при перекочевке, позволя-

ет усматривать в сочетании жердей, близких фаллической форме, и сумок с изображением матки идею священного брака, как гаранта благополучной жизни в данной юрте.

Еще одна группа с отчетливой символикой, связанной с темой плодородия – *илгичи* с мотивом, напоминающим исследователям насекомое (Kalter, 1983: 158). Данный мотив также встречается исключительно в локайской вышивке и по своей форме почти с анатомической точностью напоминает матку. Вероятно, сакральные функции данной группы вышивки были аналогичны функциям *уук капов*, однако несомненно, что изучение ее символики является до сих пор открытой темой.

В декоре *илгичей* мы встретим еще один популярный элемент – крест с ромбом в основании и рогами по сторонам креста. Это, пожалуй, наиболее популярный, классический мотив орнаментики кочевых в прошлом народов, свидетельствующий о генетическом родстве их культур, со временем получивший также широкое распространение в искусстве оседло-земледельческих племен. Распространенность этого мотива в искусстве тюркских народов беспрецедентна – это своего рода матрица, архетип всей «степной» орнаментики, поскольку именно этот рисунок лежит в основе структуры бесчисленного множества фигур. Этот емкий, полисемантический символ кочевой культуры вобрал в себя важнейшие понятия, определяющие жизнь степных народов – понятия Солнца (крест), потенции, продолжения жизни, плодородия (рога). Крест – традиционный солярный символ, ромб – символ плодородия, женского начала, наконец, рога – образ тотемного животного-покровителя, мужского начала. В целом с мотивом связаны идеи изобилия, богатства, покровительствующей силы, т.е. ценности, имевшие главенствующее значение в жизни скотовода, чья жизнь и деятельность была тесно связана с природой. Данный мотив можно считать элементом жизни, продолжением жизни, имеющим общее благожелательное значение. В нем можно также усматривать модель мира в шаманском восприятии.

С шаманскими представлениями связаны и отдельные эле-

менты локайской вышивки, которые можно включить в группу тотемных знаков. Так, мотивы в виде несомкнутого круга напоминают след копыта лошади (*Кармышева*, 1955: 149). Также встречаются элементы, трактуемые как «след птицы». Изображение такого рода «следов» можно рассматривать как присутствие животного-покровителя. Бараньи рога – еще один популярный символ, изображающий животного-покровителя.

Подводя итог, отметим, что в научной литературе преобладает установка на функциональное значение локайской вышивки, однако попытки дешифровать содержание узоров все больше свидетельствуют о том, что эти небольшие текстильные изделия все же имели прямое отношение к культовой шаманской практике. К сожалению, более точная трактовка символов в наши дни уже вряд ли возможна: сами носители культуры практически забыли содержание этих текстильных узоров. Тем не менее, вполне убедительным звучит вывод, что узоры локайской вышивки, как сфера, в том числе, женского шаманизма, были направлены на обеспечение здоровья членов семьи, особенно – рожениц, обеспечение достатка в доме, защиты от дурного глаза. В этом смысле декор вышивок можно рассматривать как заклинательные тексты, а сами изделия – как своего рода иконы в интерьере юрты.

Отвечают ли предложенные выше толкования узоров локайской вышивки их истинному значению – вопрос, на который вряд ли кто даст ответ. Однако главное – не в доскональном знании символики этих уникальных текстильных шедевров. Истинная их ценность для нас – в удивительной энергетической наполненности цвета и линий, архаичности форм, до сих пор будоражащих воображение исследователей.

Литература:

Gibbon et al., 2007 – *Kate Fitz Gibbon and Andrew Hale*. Uzbek Embroideries in the nomadic tradition. Minneapolis Institute of Arts. 208 P.

Kalter, 1983 – *Kalter Johannes*. Aus Steppe und Oase. Stuttgart. 167 P.

Абдуллаева, 2002 – *Абдуллаева Ш.* Мир узоров неизвестных локайцев. Каталог выставки «Неизвестные локайцы». Ташкент. С. 4–7.

Бабенко, б/г – Бабенко Е. Символизация матки и роды: шаманизм и психоанализ. http://kogni.ru/mag/symbol_mat.pdf

Кармышева, 1954 – Кармышева Б. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Душанбе.

Кармышева, 1955 – Кармышева Б. Локайские мапрачи и ильгичи // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея. Выпуск 2. История и этнография. Сталинабад. С. 121–160.

Леви-Стросс, 2001 – Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.

Подорога, 1995 – Подорога В. Феноменология тела. М.: Ad Marginem.

Смоляк, 1991 – Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М.: Наука.

Gyul E.F.

LAKAI EMBROIDERY IN THE CONTEXT OF SHAMANIC BELIEFS

This work addresses results of a study of the embroidery décor of Lakai, the semi-nomadic Uzbek tribe living in the 19th Century in the south of Uzbekistan, Tajikistan and northern areas of Afghanistan. Today the given embroidery provokes great interest among experts and dealers. The author connects the maintenance of its decor with Shamanism. It is noted that forms and patterns of a Lakai embroidery as the sphere, including, a female Shamanism, were aimed at providing health to family members, especially – women in labor, ensuring prosperity in the house, protection against the evil eye. In this sense the decor of embroideries can be treated as sacred texts, while the items themselves can be perceived as some kind of icons in a yurt interior.

Илимбетова А.Ф.

ОБРАЗ КОШКИ В МИФОРИТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ БАШКИР*

В устном творчестве, обычаях и поверьях башкир кошка фигурирует в большинстве случаев как животное, равное чело-

веку, почитаемое существо, более того, она выступает в качестве священной, божественной субстанции.

Так, в предрассудках башкир дошли до наших дней пережитки отождествления человека с кошкой. В частности, об этом свидетельствует существующая практика давать милостыню (*хэйер*) уважаемым пожилым людям, а при их отсутствии – собаке или кошке [Миякинский район Республики Башкортостан (далее – РБ) (БХИ, 1995: 57), Нижнесергиевский район Свердловской области (Рухи..., 2008: 180)]. В сказке «Умный кот и плешивый» плутоватый кот наделен всеми человеческими качествами и достоинствами (БНТ, 1989: 187). Кошка выступает в роли ритуального двойника человека, его дублера в обычае запускать первым в новый дом кошку [Бураевский (Экспедиция..., 2008: 22), Хайбуллинский (ПМА, 2000: 21), Янаульский (Экспедиция..., 2009: 196) районы РБ, Александровский, Красногвардейский (ПМА, 2005: 9), Кувандыкский (ПМА, 2001: 47) районы Оренбургской области, Глушицкий район Самарской области (Һамар..., 2008: 203), Бардымский район Пермского края (Тулвинские..., 2004: 179)]. В сказке «Кутлубика и Кутлуяр» лесной кот, попавший навстречу отправившемуся в лес по дрова старику, требует от него выдать за него замуж одну из трех дочерей. Выйти замуж за кота соглашается только младшая дочь Кутлубика. В лесу кот, сняв пушистую шкурку, превращается в прекрасного молодца. Его звали Кутлуяр, которого заколдовала, превратив в кота, злая мачеха-чародейка (БНТ, 1989: 132–133).

Как видим, башкиры в прошлом не только отождествляли человека и кота, верили в их способности взаимного перевоплощения друг в друга, но и допускали возможность их сожительства как мужа и жены.

Есть веские основания думать, что на базе таких умозаключений у башкир сложились представления о разрешении женщин котятами и происхождении отдельных групп людей от кошек.

По всей вероятности, именно подобные рассуждения лежат

в основе сказочного сюжета о подмене зловредными старшими женами царя новорожденных близнецов – дочь и сына молодой царицы щенком и котенком [«Ведьма» (Башкирские народные сказки, 1941: 126–129)]. Как известно, с идеей о происхождении отдельных групп людей от тотемного животного связаны родоплеменные этнонимы, производные от названий тотемов. Несомненно, к их числу относятся родовые подразделения *бесэй* («кошка») у бурзянцев [Бурзянский, Баймакский районы РБ (Куреев, 1970: 25–28; Кузеев, 1957: 48–57)], усерганцев [Хайбуллинский район РБ (ПМА, 2000: 81), Гайский район Оренбургской области (Абсалямова, 2007: 8)], бушмас-кыпсаков [Тоцкий район Оренбургской области (Камалов, 1994: 261)], кесе-табынцев (Кузеев, 1957: 48–57), кубеляк-табынцев [Абзелиловский район РБ (Исламов, 2009: 6)], кошсинцев [Красноуфимский район Свердловской области (Камалов, 1994: 268)] и др.

О генезисе определенных общностей людей от кошки общается и в антропогоническом мифе, записанном в 1964 году в дер. Малоарслангулово Хайбуллинского района РБ Ф.Ф. Илимбетовым от М.Г. Суриной, 1905 г.р., в котором повествуется, что человек сотворен из семи сущностей: из огня – легко возбудимый, горячий человек; из воды – уравновешенный, спокойный человек; от собаки – кошки – злонравный человек и т.д. (ПД, 1966: 75). Очевидно, тотемический характер имел и сказочный мотив единовременного рождения героя сказки и его верных помощников – коня, собаки и кошки [«Незнай» (БНТ, 1989: 41–51)].

Итак, во всех вышеизложенных материалах кошка (кот) предстает необычайным, тождественным (несмотря на все имеющиеся биологические различия) человеку животным, тотемом и тотемическим предком отдельных сообществ людей. И в этой ипостаси кошка (кот) воспринималась в общественном сознании башкир как сверхъестественное существо, покровительница семьи, детей, дарительница жизни новорожденным, символ плодородия. Заступническая функция кошки семье и семейным отношениям ярко проявляется в вышеупомянутой

сказке «Умный кот и плешивый», где необыкновенный кот сватает за своего хозяина (плешивого) дочь царя, выдает его за очень богатого человека, платит за нее (невесту) выкуп (калым), добывает ему нарядную одежду и, в конце концов, женит плешивого на царевне. При этом обращает на себя внимание тот факт, что кот за свои добродетельные поступки не получает никакой выгоды (БНТ, 1989: 187–190).

У башкир зафиксировано поверье, что если в семье не выживали новорожденные дети, то при появлении на свет очередного ребенка с целью обеспечения его жизнеспособности нужно было протаскивать младенца под брюхом кошки [Бурзянский район РБ (ПД, 1966: 27)]. Когда ребенок долго не начинал говорить, предполагали, что во время беременности его мать обидела кошку. Чтобы получить «благословение» кошки на появление у ребенка способности говорить, пропускали ее (кошку) по плечам малыша [Альшеевский район РБ (*Султангареева*, 1998: 61–62)]. Башкиры верили, что для обеспечения безопасности жизни ребенка от отрицательного воздействия злокозненных сил достаточно присутствие в доме кошки [д. Шарам, Свердловская область (Рухи..., 2008: 126)].

У башкир кошка считалась не только покровительницей плодородия, детства и материнства. Она входила в круг сакральных существ, патронов рода, будущих племенных божеств. Кошку и сегодня башкиры называют священным, почитаемым животным [Абзелиловский (БХИ, 1997: 45; Эбйәлил..., 2010: 8), Янаульский (Экспедиция..., 2009: 22) районы РБ, Бардымский район Пермского края (Тулвинские татары и башкиры, 2004: 179, 220)]. По суевериям башкир Янаульского района РБ кошка может быть воплощением домового, охраняющего жилище от всяческих бед (Экспедиция..., 2009: 12, 13).

В притчах башкир кошка выступает также как божественное существо, заступница и попечительница посланников богов. Ее признавали спасительницей жизни некого пророка (Нуха? – *И.А.*): во время всемирного потопа кошка уничтожила мышку, попытавшуюся прогрызть лодку божьего посланника

[Кувандыкский район Оренбургской области (ПМА, 2001: 46)]. Поэту кошка стала любимицей пророка.

В другой легенде кошка изображается как покровительница пророка Юнуса, который якобы обратился с просьбой к Аллаху, чтобы он дал ему защитника от диких зверей. Аллах дал ему кошку, и она охраняла его. Однажды, когда Юнус совершал намаз (молитву), кошка устала и уснула на подоле его *жиляна* (халата). Пророк не стал ее будить, просто разрезал халат сзади и сказал: «Пусть твое место будет мягкое, как пух». С тех пор кошка прыгает на постель, подушку, она неженка [Бардымский район Пермского края (Гулвинские..., 2004: 318, 324)].

Более широкую популярность среди башкир имеет созвучная притча, связанная с именем пророка Мухаммада: когда его любимая кошка задремала на подоле (вариант: рукаве) верхней одежды пророка, он, не желая прервать сон кошки, будто бы тихонько отрезал подол (вариант: рукав) халата [Абзелиловский, Хайбуллинский (БХИ, 1997: 45; ПМА, 2005: 4) районы РБ].

В устной прозе башкир [*«Ғоросай менән карасай»* («Серенький и Черненький»), *«Шаян бесәй»* («Шаловливый кот»), *«Батыр бесәй»* («Храбрый кот»), *«Мырау батыр»* («Мыраубатыр»)] кошка выдает себя за всемогущее существо, царя зверей и запугивает всех лесных животных (медведя, волка, лису, зайца). В этиологической легенде «Почему кошки живут дома?» кошка фигурирует в амплу спасителя человека: однажды на шею некоего святого набросилась змея и начала душить его. Пробежавшая мимо в этот момент собака ничего не сделала, чтобы вызволить своего хозяина из беды, а кошка, увидев человека в безвыходном положении, выручила его – разорвала змею на куски. И святой сказал: «Пусть кошки всегда живут дома в тепле и спят на перинах!» (БХИ, 2009: 29, 77–91). В устном рассказе «Незнай» верные спутники героя конь, собака и кошка наравне с батыром сражаются с войсками трех-, шести- и двенадцатиголовых дэвов; кошка охраняет сон своего хозяина и добывает для него волшебную скатерть-самобранку. В сказках

«Волшебное кольцо» и «Яшма» кошки помогают своим хозяевам вернуть украденные их неверными женами-царицами волшебные предметы (кольцо, яшма), исполняющие любые желания своих владельцев (БНТ, 1989: 42–50, 217–222, 222–224).

В поверьях башкир кошка причисляется к ярим противникам нечистых сил. Они подчеркивали, что шайтан (дьявол) боится кошек [Янаульский район РБ (Экспедиция..., 2009: 253), Бардымский район Пермского края (Тулвинские..., 2004: 365)]. Среди них широко распространено предубеждение, что там, где лежит кошка – самое спокойное чистое место, нет зловредных духов [Зилаирский район РБ (Экспедиция..., 2006 а: 35), Бардымский район Пермского края (Тулвинские..., 2004: 365)].

Очистительная функция кошки преломляется и в обычае впускать ее первой в новый дом [Хайбуллинский (ПМА, 2000: 21, 34), Бураевский, Янаульский (Экспедиция..., 2008, 2009: 22, 196) районы РБ, Кувандыкский (ПМА, 2001: 20), Александровский, Красногвардейский (ПМА, 2005: 9, 13) районы Оренбургской области, Глушицкий район Самарской области (Намар..., 2008: 203), Бардымский район Пермского края (Тулвинские..., 2004: 179)]: думали, что она изгоняет из необжитого дома всякую вредоносную скверну [Бураевский район РБ (Экспедиция..., 2008: 22)]. Если кошка пройдет вглубь дома и ляжет – это хороший признак, а если она замыкает и сразу же выбежит обратно из дома на улицу – не к добру, дом нечистый, беспокойный [Хайбуллинский район РБ (ПМА, 2000: 15), Кувандыкский район Оренбургской области (ПМА, 2001: 47)]. В Бардымском районе Пермского края, где ляжет кошка в новом доме, там и ставили кровать (Тулвинские..., 2004: 291).

В прошлом башкиры принимали кошку за своего благодетеля. Она являлась символом благополучия, достатка и счастья. Так, уход кошки из дома расценивался как плохое предзнаменование, – вместе с ней уйдет из дома и благосостояние (*ырыҫ*). И, наоборот, если в дом прибьется чужая кошка – к счастью [Зилаирский (Экспедиция..., 2006 а: 194), Янаульский (Экспедиция..., 2009: 22, 150) районы РБ, Бардымский район Перм-

ского края (Тулвинские татары и башкиры, 2004: 318)]. Вот почему башкиры при переезде в новый дом всегда перевозили на новое место жительства и кошку [Абзелиловский (БХИ, 1997: 45; Әбйәлил дәфтәре, 2010: 8), Бураевский (Экспедиция..., 2008: 26) районы РБ]. Рудименты похожих суеверий просматриваются и в других приметах и предрассудках: если кошка ест траву во дворе, – у хозяина умножится благосостояние (БХИ, 1995: 151); если девушка любит кошку – будет счастливой (Намар..., 2008: 225); каждое сокровище (*хазина*) имеет своего хозяина. Близким или приглянувшимся людям оно может предстать в облике овцы или кошки (БНТ, 1987: 428–429) и т.д.

В мистических воззрениях башкир кошка, как заступница, наделялась даром целительницы. Они были убеждены в том, что кошка располагается подремать только на больном месте тела человека и постепенно вбирает в себя его болезнь [Бураевский район РБ (Экспедиция..., 2008: 82)]. Подобные суждения о кошке были свойственны и башкирам Хайбуллинского района. При появлении карбункула на бедре (*һум шеи*) больное место поглаживали хвостом кошки (Башкорттарзың..., 2006: 126).

Кот (кошка) как тотем, тотемический предок, защитник и благодетель людей, священное существо был табуированным животным. Согласно суевериям башкир, нельзя было трогать [Зилаирский район РБ (Экспедиция..., 2006 а: 19)], будить [Абзелиловский район РБ (Әбйәлил дәфтәре, 2010: 8), Кувандыкский район Оренбургской области (ПМА, 2001: 46), Бардымский район Пермского края (Тулвинские..., 2004: 318, 324)] спящую кошку. В обычаях башкир запрещалось бить, обижать и убивать кошку.

По поверьям гайнинских башкир, неправомерное битье кошек может привести к «божьему» наказанию: это к несчастью, заболит скот, либо виновник нарушения табу [Бардымский район Пермского края (Тулвинские..., 2004: 318)]. Человека, убившего кошку, признавали бездушным. Такого человека не приглашали на забой скота: говорили, что мясо будет не вкусным, жестким [Бураевский район РБ (Экспедиция..., 2008:

23)]. Башкиры боялись проклятия кошки за ненадлежащий уход за ней или неблагоприятный поступок в отношении к ней. Они подчеркивали, что проклятия кошки остерегались даже пророки [Абзелиловский (БХИ, 1997: 45), Зилаирский (Экспедиция..., 2006 а: 19), Учалинский (БХИ, 1995: 155) районы РБ]. Поэтому во время беременности женщинам воспрещалось пинать кошку, – ребенок родится рахитичным (*өсйән*), или с хрипами, или у него на спине появятся щетинки [Альшеевский (*Султангареева*, 1998: 61), Зилаирский (Экспедиция..., 2006: 129), Илишевский (Башкорттарзың..., 2006: 36) районы РБ].

Кошку нельзя держать голодной. По башкирскому народному этикету, прежде, чем есть самому, нужно накормить в первую очередь кошку [Абзелиловский, Хайбуллинский (БХИ, 1997: 45), Янаульский (Экспедиция..., 2009: 21, 255) районы РБ, Нижнесергиевский район Свердловской области (Рухи..., 2008: 118)]. По данному поводу у башкир записаны несколько вариантов легенд. В одной из них говорится, что в далекие времена солнце и небо висели очень низко. Бог постоянно спускал оттуда людям все необходимые яства, но только один раз в неделю. Люди возроптали на Бога и просили его почаще ниспосылать кушанья. Бог благосклонно принял мольбы людей и начал спускать с неба снедь два раза в неделю. Однако люди проявили недовольство и на двухразовое кормление в неделю. Тогда Бог установил трехразовое питание в день. Но людям казалось все мало, они не могли обуздать свою похоть (*нәфсе*). Тогда Бог в сердцах сказал людям: «Насыщайтесь сколько хотите!» и, увидев неумеренное обжорство людей, стал поднимать солнце и небо все выше и выше. На это первыми обратили внимание собаки и кошки. Они подняли мяуканье и лай с просьбой к Богу остановить подъем солнца и неба, даровать им, как и раньше, оттуда пищу. Бог удовлетворил мольбы этих божьих тварей. Мы на этом свете едим, оказывается, лишь долю собак и кошек. Вот почему их надо кормить первыми [Нижнесергиевский район Свердловской области (Рухи..., 2008: 118)].

В варианте этой же легенды, пользующейся широкой из-

вестность у башкир Бардымского района Пермского края сообщается нижеследующее: «Нельзя обижать кошек. Одна женщина пекла блины, а ее ребенок опорожнился. Она взяла и блинами убрала. Аллах рассердился. А раньше на хлебных стеблях было много колосьев, и Аллах решил забрать их все, чтобы у человека не было хлеба. Но собака и кошка попросили: «Лучше заведи у нас, чем у человека его кусок». И Аллах оставил лишь один колос для человека». В мифах башкир есть и ответ на вопрос, почему же собаки и кошки заступились за человека. Оказывается, они не могли существовать без человека: «Мы у человека живем, он нас кормит». И сегодня старики утверждают, что мы питаемся слезами кошки и собаки, потому что они молили у Аллаха оставить их долю. «И вот Аллах сказал человеку, чтобы он не обижал кошку с собакой, потому что человек живет за счет них» [Бардымский район Пермского края (Тулвинские..., 2004: 297, 316–317)].

Следы табуации кошки проглядываются и в сказочном фольклоре башкир. В сказке «Килтяй Мэргэн и его сестра» (вариант: «Киряй-Мэргэн») батыр жил вместе с сестрой. Однажды перед уходом на охоту Килтяй Мэргэн предупредил сестру: «Не обидь ненароком кошку, а то беды не оберешься». А сестра тут же забыла о словах брата, отчего-то рассердилась и ударила кошку. А та назло ей опрокинула кувшин с водой и залила огонь в очаге. Девушка в поисках огня попадает в дом старухи – ведьмы-людоедки. Она повадилась в отсутствие батыра приходить в дом к девушке и сосать из ее жил кровь и мозг из костей. В борьбе со старухой-ведьмой погибает Килтяй Мэргэн... (БНТ, 1988: 372).

В сказке «О происхождении диких животных» повествуется о том, что однажды очень богатым башкирам зашли ночевать некие люди, которые оказались святыми (*әулиә*). Хозяева дома, пожалев забить гостям хотя бы одного барана или бычка из тысячи голов коров, молодняка и овец, зарезали кошку, сварили ее мясо и поставили перед ними. Гости попросили их показать голову животного, сваренного в пищу. Хозяева были вынуждены показать им голову кошки. Святые прокляли жадного бая, и его

многочисленный скот превратился в диких животных [Абзелиловский район РБ (БХИ, 2009: 173)].

В традициях башкир, кошка воспринимается как вещунья. Если кошка путается под ногами человека – к наговору (БХИ, 1995: 150). По поверьям гайнинских башкир, «кошка знает, когда беда придет, когда умирать. Кошка чувствует, а сказать не может, и когда она катается по постели – значит, будет горе» [Бардымский район Пермского края (Тулвинские..., 2004: 294)]. Когда кошка моется, башкиры говорили, что это – к гостю (БХИ, 1995: 148), и со словами: «*Бесәй битен йыуа, колак арты кан кара*» («Кошка моется, а за ушками осталась грязь») сажали ее у двери, затем открывали ее: если кошка сразу же выходила на улицу – гость долго не задержится; по направлению движения кошки на улице определяли с какой стороны придет гость; если кошка не выходила из дома – гость придет с ночевкой, на длительное время; если кошка пройдет на кухню (*турбаи*) – в гости придет женщина, а если кошка пройдет в гостевую сторону дома (*урьяк*) – придет мужчина [Альшеевский (Экспедиция..., 2006: 222, 225–226), Янаульский (Экспедиция..., 2009: 19, 151), Бураевский (Экспедиция..., 2008: 82), Зилаирский (Экспедиция..., 2006 а: 194), Хайбуллинский районы (ПМА, 2005: 34) РБ, Бардымский район Пермского края (Тулвинские..., 2004: 293)]. Как к приезду гостя трактовали, если кошка снаружи смотрела через окно в дом [Зилаирский район РБ]. Добрым знаменем интерпретировался сон о кошке [Зилаирский (Экспедиция..., 2006 а: 124, 232), Кигинский, Салаватский (ПД, 1968: 13, 22) районы РБ]. На благо истолковывалась и встреча в пути с белой кошкой: она возьмет на себя все дорожные трудности и тяготы [Зилаирский район РБ (Экспедиция..., 2006 а: 127)]. Если нечерная кошка перебежит дорогу перед путником, то это надо принимать как благоприятное предзнаменование [Альшеевский район РБ (Экспедиция..., 2006: 75)]. При пересечении дороги кошкой нельзя обижать ее [Кувандыкский район Оренбургской области (ПМА, 2001: 46)].

Таким образом, в рассмотренных выше фольклорных и эт-

нографических материалах ясно проглядывают рудименты почитания башкирами кошки как тотема, тотемического предка, могучего покровителя, патрона рода, зооантропоморфного божественного существа, культурного героя и демиурга.

Литература:

Абсалямова, 2007 – Абсалямова Ю.А. Названия родоплеменных подразделений как источник по этнической истории башкир (на примере Восточного Оренбуржья) // Этноты и культуры Урало-Поволжья: история и современность. Уфа.

Башкирские..., 1941 – Башкирские народные сказки. Запись и перевод А.Г. Бессонова. Под ред. Н.К. Дмитриева. Уфа.

БНГ, 1987 – Башкирское народное творчество. Предания и легенды. Уфа. Т. 2.

БНГ, 1988 – Башкирское народное творчество. Богатырские сказки. Уфа. Т. 3.

БНГ, 1989 – Башкирское народное творчество. Волшебные сказки. Сказки о животных. Уфа. Т. 4.

БХИ, 1995 – Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. Өфө. Т. 1.

БХИ, 1997 – Башкорт халык ижады Риүәйәттәр, легендалар. Өфө. Т.2.

БХИ, 2009 – Башкорт халык ижады Хайуандар тураһында әкиәттәр. Өфө. Т. 13.

Башкорттарзың..., 2006 – Башкорттарзың им-том китабы. Дауалау һәм һаклау магияһы. Автор-төзөүсе Ф.Ф. Хисамитдинова. Өфө, 2006.

Исламов, 2009 – Исламов И.Л. Әбйәлил күбәләктәре. Өфө.

Камалов, 1994 – Камалов А.А. Башкирская топонимия. Уфа.

Киреев, 1970 – Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа.

Кузеев, 1957 – Кузеев Р.Г. Очерк исторической этнографии башкир. Уфа. Ч. 1.

ПД, 1966 – Полевой дневник: Илимбетова Ф.Ф. 1966 г.

ПД, 1968 – Полевой дневник: Илимбетова Ф.Ф. 1968 г.

ПМА, 2000 – Полевые материалы автора 2000 г.

ПМА, 2001 – Полевые материалы автора. 2001 г.

ПМА, 2005 – Полевые материалы автора. 2005 г.

Руһи..., 2008 – Руһи миһарә: Свердловск башкорттарының фольклоры. Өфө, 2008.

Султангареева, 1998 – Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа.

Тулвинские..., 2004 – Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь.

Намар ..., 2008 – Намар, һарытау өлкәһе башкорттарының рухи хазинаһы. Өфө, 2008.

Экспедиция..., 2003 – Экспедиция материалдары–2003: Йылайыр районы. Өфө, 2006 а.

Экспедиция..., 2004 – Экспедиция материалдары–2004: Әлшәй районы. Өфө, 2006.

Экспедиция..., 2006 – Экспедиция материалдары–2006: Борай районы. (Материалдар һәм тикшеренеүҙәр). Өфө, 2008.

Экспедиция..., 2005 – Экспедиция материалдары–2005: Яңауыл районы. Өфө, 2009.

Әбйәлил дәфтәре..., 2010 – Әбйәлил дәфтәре (фольклор язмалары). Төзөүсәһе, инеш һүз һәм аңлатмалар авторы Ф.А. Нәзершина. Өфө, 2010.

**Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Гендерный аспект в запретах и предписаниях традиционной культуры тюркских народов Урало-Поволжья» № 12-11-02012 а/У.*

Ilimbetova A.F.

THE IMAGES OF THE CAT IN THE MYTHIC-RITUAL TRADITION OF BASHKIRS

In the Bashkir folklore prose there can be traced motifs and subjects of anthropomorphization of the cat: its turning into a human being, its living together with an earthly maid, of a woman delivered to a kitten, of a man (and some clan divisions) created from the cat.

The rudiments of the Bashkirs' ancestor's views on the cat as their totemic forefather are revealed in fairy-tale episodes where the cat appears as a creature helping people and batyrs or protecting them from evil, as their patron.

The relics of ancient views on the cat as a zooanthropomorphic ancestor of the people are interpreted in the Bashkir legends, traditions and beliefs, where the animal acts as a life-grantor, the rescuer,

healer and benefactor of people, primarily children. In the superstitions of Bashkirs the cat is depicted as a protector of people, in the first place children, from intrigues of evil-minded ghosts and an irreconcilable enemy of evil forces.

The cat as a totemic, sacred, divine creature was a tabooed animal for Bashkirs. It was forbidden to do it harm and also to wake it up. People having a cat were to take good care of it, give it enough food, etc.

Маликов А.М.

ХОДЖИ ДОЛИНЫ НИЖНЕГО ЗЕРАФШАНА: ИСТОРИЯ, ИДЕНТИЧНОСТЬ

Изучение истории мусульманских религиозных элит Средней Азии представляет интерес с различных перспектив: исторической, религиозной, социальной и культурной.

В настоящей статье мы проанализируем некоторые данные об истории ходжей Бухарского оазиса, полученные при этнографическом исследовании населения, в сочетании с архивными материалами¹. Ценные сведения были получены из фондов Центрального Государственного архива Республики Узбекистан.

История ходжей интересна, в том числе, тем, что эта группа разнообразна в лингвистическом отношении, у них различные генеалогические предания. В XX веке произошла социальная и этническая трансформация ходжей, вызвавшая изменение их идентичности. Известно, что различные виды идентичностей становятся применимыми в различных ситуациях. В рассматриваемый отрезок времени мы выбираем один или ограниченное число идентичностей в качестве определяющих. В некоторых ситуациях мы хотим отметить различие, а в других ищем что-то общее или общую принадлежность (*Schlee*, 1989: 234). Группы в определенных условиях могут сохранять клановую идентичность после того, как они приняли новую этническую идентичность. Тогда кланы, которые не изменили этническую принад-

лежность, могут поддерживать с ними связи и, таким образом, рождается межэтническая групповая идентичность. Изучение этих взаимоотношений, факторов, влиявших и влияющих на формы этих рекомбинаций, может быть проведено с помощью комбинации исторических и социологических методов (*Schlee*, 1989: 234).

В данной статье главное внимание будет уделено историческому фактору в определении идентичности ходжей. В историческом плане отделить ходжей, хорошо известных в прошлом в оседлой среде, от новоявленных групп в среде кочевников можно по историческим источникам, в которых перечисляются «легитимизированные» ходжи, а «другие» группы вообще нигде не упоминаются.

В целом, история и этнография ходжей являются малоизученными. Вначале попытаемся разобраться с определениями и значением термина *ходжа* в период XIX–XX вв. Термин *ходжа* встречается в источниках с X века. Приставка *ходжа* к имени в источниках XIV–XV веков имела широкое распространение и даже использовалась по отношению к узбекской племенной аристократии. Даже некоторые чингизиды, такие как Ильяс-ходжа имели эту приставку к имени. Видимо, религиозный подтекст и смысл этому слову стали придавать позже, по крайней мере, со второй половины XV века, при лидере накшбандийского суфийского учения Убайдулле Ходжа Ахраре (1404–1492) или после него.

О термине ходжа

По данным Н.В. Ханькова, в начале XIX века первыми условиями в Бухарском эмирате были: 1) *Сеиды* (или *саиды*) и 2) *Ходжи*. *Сеидами* назывались потомки *Хазрати Османа* и *Хазрати Али*, происходившие от дочери *Мухаммеда*; все потомки *Абубекра Садык* и халифы *Умара*, равно как и вышеназванных Османа и Али, но от других жен, назывались *ходжами*; принадлежащие к этим сословиям должны были иметь письменные родословные (*шаджара*), которые доказывали бы их происхождение от 4 вышеназванных особ. Ходжи разделялись на две

группы: на Ходжи Сеид-ата и Ходжи Джуйбари – первые имели преимущество пред вторыми, потому что у них у всех были письменные доказательства их происхождения; между вторыми же были некоторые семейства, слывшие постоянно Ходжами, но затерявшие свои родословные (Ханыков, 1843: 182).

В надписях, содержащихся на оттисках печатей из Бухары эпохи эмирата, исследователи обнаружили следующие святыи семейства: ал-Хусайни – потомки Хусайна сына Али, Ал-Хасани – потомки Хасана ибн Али, Ал-Мусави – причисляющие себя к потомкам седьмого имама Мусы ал-Казима (умер в 818 году), Накшбанди – потомки Бахауддина Накшбанда, Ахрари – потомки Ходжа Ахрара, Джуйбари – потомки джуйбарских шейхов. Встречались почетные звания *мир* и *ходжа*. Обозначение *мир* ставилось перед именем собственным, а *ходжа* после него (Курбанов, 2006: 18, 24).

После образования Туркестанского генерал-губернаторства российские власти столкнулись с новыми для себя социальными группами, сословиями. Интересно, как они первоначально пытались определить сущность и происхождение этих групп. Например, согласно документу от 1868 года, составленному начальником Зерафшанского округа Абрамовым, ходжами назывались потомки пророка Мухаммеда или его родственников (ЦГА РУз, фонд 22: 17).

По данным российских посланников, ходжи Бухарского эмирата считали себя потомками первых арабских завоевателей Средней Азии, а также сейидов, причислявших себя к потомкам пророка Мухаммеда от его дочери Фатимы и зятя Али. Во главе сейидов и ходжей стоял шейх-уль-ислам. Назначение на эту должность производил только эмир (Тухтаматов, 1977: 17–18).

По данным переписей 1874 года, среди ходжей Самаркандской области были зафиксированы следующие группы: узбекские ходжи (Соболев: 1874, 547, 575, 577–586), узбеки-аксуяк-ходжи, бахтаиш-ходжи, ходжи, мирахани-ходжи (Соболев: 1874, 657–662, 669–681).

По мнению А. Семенова, к ходжам причислялись потомки

первых арабских завоевателей. Они были очень сплоченной и весьма влиятельной общественной корпорацией, широко распространившейся по всей Средней Азии. Образуя своеобразную аристократическую прослойку, эти ходжи были особо почитаемы и пользовались большим влиянием среди населения. По своему социальному положению ходжи принадлежали к различным слоям, вследствие этого и материальное благосостояние их было самое различное. Тем не менее, их кастовый дух был настолько силен, что в какой бы бедности ни находился ходжа, он никогда не выдавал своих дочерей замуж в семьи «не ходжей». Но сами ходжи могли свободно жениться на женщинах, не имеющих отношения к их роду (Семенов, 1960: 994).

При переписи 1921 года, проводившие её лица выделили следующие группы ходжей в Самаркандской области: таджиков-ходжей, просто ходжей, живших рядом с таджиками-карача, ходжей-таджиков, потомков Ходжи Ахрара в Чордаре, ходжей-узбеков (ЦГА РУз, фонд 69: л.1–5), ходжей, потомков халифа Омара, узбеков-ходжей (ханафи) (ЦГА РУз, фонд 69: л.53–53аб), ходжей рода Мухаммада Ханафии, ходжей рода Абу Бекра, ходжей бахшаитов (ЦГА РУз, фонд 69: л.40). Таким образом, определение понятия *ходжа* зависело от контекста ситуации, в которой они фиксировались переписчиками.

Брюс Привратски в своем исследовании уделяет ходжам Туркестанского региона особое внимание. Он пишет, что они считают себя потомками либо пророка Мухаммада, либо второй жены Али, ал-Ханафии (Privratsky, 2001: 37).

Кристина Кехл-Бодроги в своем исследовании затрагивала вопрос ходжей Хорезма. По её мнению, ходжи ведут свою генеалогию от Али ибн Талиба. Именно его потомки называются *ходжами* и менее часто *саидами*. Члены правящих семей назывались термином *тура*. По легенде сын Али, Пирим-ишан был распространителем ислама в Хорезме (Kehl-Bodrogi, 2008: 55). Там различают два типа ходжей: 1) по крови и семейным связям, 2) просто имеющих знания в сфере религии – их население тоже называет ходжами (Kehl-Bodrogi, 2008: 57). Эта ситуация

отличается коренным образом от Бухары и Самарканда, где ходжами могут быть потомки пророка, первых халифов, руководителей суфийских братств.

Американская исследовательница Асли Байкал изучала изменения в семье и во взаимоотношениях в обществе в Узбекистане на примере Самарканда. По её исследованиям, ходжи считают себя потомками различных религиозных личностей, деятелей суфизма или арабов ранней истории ислама. Они сохраняют *шаджара*, что считают важным. Уважение к ходжам связано с их моральными достоинствами (Baykal, 2007: 87, 89).

Особый статус ходжей и их трансэтнический характер отмечал в своем исследовании Питер Финке (Finke, 2005).

Казахская исследовательница З. Ибадуллаева написала кандидатскую диссертацию по ходжам в южном Казахстане (Ибадуллаева, 2001). Она выделила *саид ходжей* или просто *саидов*, к которым отнесла Сеитходжа, Аккоджа, Диуана ходжа, Кылышты ходжа. Потомков третьего сына Али – Мухаммед Ханафия она отнесла к *ходжам*. *Сеит ходжи* делятся на рода – *ру*. Ибадуллаева считает ходжей субэтнической группой – *топом* (Ибадуллаева, 2001: 31, 35).

К. Каланов изучал «святые сословия» в обширном регионе, включающем Андижанскую, Ферганскую, Наманганскую, Ташкентскую, Самаркандскую и Навоийскую области (Каланов, 2005).

Ряд статей по истории святых сословий, в том числе ходжей, издал С.Н. Абашин. По его мнению, ходжами с XVIII в. до начала XX в. называли всех потомков мусульманских святых и лишь иногда использовали этот термин как титул потомков первых халифов, за исключением сейидов (Абашин, 2001: 135). Он считает, что в Средней Азии эта группа как особая идентичность «потомков святых» трансформировалась и встретила в современную социальную и политическую практику (Абашин, 2004: 543–544).

Генеалогии казахских ходжей были предметом исследования А. Муминова. Он выявил тесную связь ходжей с суфизмом (Муминов: 2011: 22–23).

Каждый род сеидов и ходжей имел родословную – *шаджара*, подтверждавшую его происхождение от пророка и его сподвижников. Вопрос подлинности этих генеалогий требует отдельного рассмотрения. Цель генеалогий не просто показать линию родственников, но и доказать простым людям, кто является потомком пророка или халифов, чтобы они их уважали и не обижали. Считалось, что за обиду их они ответят перед Господом (ПМА-2010, Сайрам).

Б.М. Бабаджанов в некоторых своих публикациях уже показал вполне материальные интересы подделки родословных, либо стремление могущественных кланов породниться с теми родами, благородное происхождение которых не подлежало сомнению. Сами ходжи отмечают существование двух типов генеалогий: *шажараи насаби* и *шажараи хасаби* (духовная) (ПМА-2011, Бухара). Первая считалась биологической, а вторая духовной, под которой имелось ввиду генеалогия *ишанов* – последователей суфийских учений.

Социальное положение всех ходжей и сеидов не было одинаковым: одни из них были простыми тружениками и не обладали реальными привилегиями, другие относились к высшему духовенству, получали с наследственных вакуфов огромные доходы и владели крупными земельными наделами. Собственно *ходжа* делились на группы, названия большинства которых происходили от имени или прозвища их легендарного родоначальника (*Кармышева*, 1976: 150). Одни группы ходжей были тюркоязычными, а другие ираноязычными. Однако лингвистическая принадлежность не являлась главным критерием для обозначения различия групп ходжей.

Группы ходжей проживали в Бухарском оазисе, который являлся одним из самых населенных, культурных и плодородных оазисов Среднеазиатского междуречья. Природно-географические условия региона сильно ограничивали существование крупных кочевых племен, они здесь не задерживались и переходили в иные области. Другой особенностью, обусловленной ограниченными водными ресурсами (небольшие оазисы), стала

высокая плотность населения и миграция его в иные области Среднеазиатского междуречья.

Все мусульманское население Бухарского эмирата делилось на крестьян (*дехкон*), кочевников-скотоводов (*сахрнншин, чорводор*), горожан (*шахрнншин* или *хисори*). Горожане подразделялись, в свою очередь, на ремесленников (*косиб*), купцов (*тоджир, савдогар*) и представителей служилого сословия (*амалдор*). Особую социальную группу составляло духовенство (*уламо*) и многочисленные дервишские корпорации, возглавлявшиеся пирами, шейхами или ишанами. К ним относились саиды, шейхи, ходжа, ишаны, тура и др. (*Семенов, 1960: 982*). В Бухарском эмирате, кроме таджикского языка, были представлены все три группы тюркских языков: карлукская, кипчакская и огузская. Была также двуязычная группа, говорящая одинаково как на узбекском (карлуко-чигиле-уйгурском диалекте), так и на таджикском языках (*Мирзаев, 1969: 11, 19*).

Особую категорию населения составляли ходжи, большая часть которых, согласно переписям 1920-х годов, жила в Бухарском оазисе. Их численность варьировалась. В некоторых селах они даже жили в отдельных кварталах. Группы ходжей жили в Шафирканском районе Бухарской области. Узбеки являлись самой многочисленной группой населения в регионе. Они были представлены потомками переселенцев из Хорезма, многочисленной группой ургенджи. Они еще до начала XX века перешли с хорезмийского диалекта на бухарский говор узбекского языка.

Ходжи рода Саид ата

Представители рода ходжей Сайид ата известны среди узбеков, казахов и сибирских татар. Саид-ата он же Саййид Ахмад, был преемником суфийской благодати от Занги-аты. Он был хранителем мазара Хаким-аты в Бакыргане в Хорезме, современником Ходжи Али Рамитани (умер в 1321 году). Умер и погребен в Арале, близ р. Амударья, в её низовьях в 1292 году, по другим сведениям умер в 1310/1311 году (*Материалы.., 1969: 495*).

Саид-ата считался вторым халифой Занги-аты, который

жил в Ташкенте и был учеником Хаким-аты. У Занги-аты были четыре халифы: Узун Хасан-ата, Саид-ата, Садр-ата и Бадр-ата. Она закончили медресе Бухары (*Рашахот*: 2003, 18–22).

Ходжи Саид-ата, по моим сведениям, расселены на обширной территории от Туркестана на севере, в Ташкентской области, Самаркандской области, Хорезме, Навоийской и Бухарской областях. Саид-ата ходжи считаются наиболее многочисленными из всех групп ходжей.

Ввиду влияния и могущества Саид-ата ходжей с ними старались родниться представители политической власти. Брат Шейбани-хана Махмуд султан имел многочисленных жен, одна из которых была дочерью Муртаза-ходжи, потомка Саид-ата (Материалы..., 1969: 18). Мать Шейбани-хана звали Аккузбегим. Её сестра была замужем за Сайид Ходиходжа из рода Саид-ата (*Мухаммадёр ибн Араб Катаган*, 2009: 390). Одна из дочерей тимурида Султан Хусейна Байкары (1469–1506) Кичик биким была выдана замуж за Мулла Ходжу, потомка Саид-ата (*Бабур-наме*, 1992: 176).

Ходжи пользовались большой популярностью среди населения. В 1511 году жители города Вазира хотели избрать правителем города Саййид Хисам ад-Дин Китала, одного из мистиков и святых Саййид-Ахмад-Саййид-Аты. Однако, он отказался (Материалы..., 1969: 438).

При завоевании Шейбани-ханом Хорезма жители крепости Болдум-саз обратились к Саййид Насир-ходже, потомку Саид-ата, который был посредником и заключил перемирие (Материалы..., 1969: 23). Хивинский хан Абулгази-хан (1643–1663), назначая людей на (различные) должности, тридцати двум из них дал место около себя, и среди них был один *реис* из потомков святого Саид-аты и др.

Одним из известных ходжей Шафиркана считался Шомухаммад ходжа, который по преданию сделал три чуда. Он приехал из Ургенча в Бухару и учился в медресе. За выдающиеся успехи в учебе он получил от эмира 70 танапов земли в Шафиркане (ПМА-2011, Шафиркан).

Шомухаммад ходжа также называли Чакар-ата. Родословная Шакар-аты ходжи восходила к халифу Али через его сына Хусейна. В найденной копии генеалогии упоминались Саид-ата и Саид-ата второй. Саид-ата жил в Хорезме, а Саид-ата второй, как считалось, жил в Шафиркане (ПМА-2011, Шафиркан). В представленной генеалогии фигурирует имя хазрата Мухаммед Махруя. Отметим, что он, согласно преданиям, в Хорезме считался сыном Саид-аты. В Хорезме есть могила Сайид Мухаммад Махруя, вокруг которой в XVIII-XIX вв. построены архитектурные сооружения: мечети, мазары и кори-хона. В Хорезме к северо-западу от Хазараспа находится другая могила потомка Саид-ата – сайид Бакир ходжи ишана (*Babadjanov*, 2000: 138–139).

По другому преданию, ходжи рода Саид-ата прибыли в прошлом из Хорезма. Их предком был Мир Сулейман. Вначале он поселился в Чорбогкенте близ Бухары. Его потомки постепенно перебрались в Вабкенд, а оттуда в Шафиркан. Некоторые ходжи акцентировали, что они потомки биби Фатимы. В Шафиркане есть *кадамджой* (место посещения) Саид-аты. Ходжи ездили в Хорезм и Каракалпакстан и искали настоящую могилу Саид-аты, но не нашли. Есть Саид-ата ходжи и в Хорезме, Каракалпакстане. С ходжами Саид-ата в прошлом роднились джуйбарские ходжи – знаменитый род религиозных и государственных деятелей Бухары, приверженцев идеологии суфийского ордена накшбандиев.

Ходжи Гиждувана

Садриддин Айни (1878—1954), известный таджикский писатель, в своих «Воспоминаниях» ("Ёддоштҳо") воспроизвел события, охватывающие период истории жизни Бухарского эмирата с 80-х годов XIX века до первых лет XX века. Как пишет С. Айни, население его родного села Соктари, расположенного в восьми километрах на восток от Гиждувана, было пестрым и состояло из таких групп: таджики, арабы, ургенчцы и ходжи. Последние, в свою очередь делились на четыре рода: мираконцев, сайид-ато (саид-ата), гиждуванцев и соктаринцев. Главным занятием населения было сельское хозяйство. Обшир-

ные массивы частновладельческой земли принадлежали двум семействам из рода мираконцев, которых называли *козибачча* и *мутевалли*. Ходжи, в особенности ходжи мираконцы и гиждуванцы, добывали себе пропитание чтением и писанием целительных молитв. В деревне при мечети была школа и небольшое медресе. Все духовные учреждения находились в руках мутевалли, которые принадлежали к богатым землевладельцам из числа мираконских ходжей. Отец Айни происходил из сократинских ходжей (Айни, 1960: 11–12).

По мнению ходжей Гиждувана, название *ходжа* может быть связано с именем основателя суфийской секты ходжагон Абдухалика Гиждувани. Сам город Гиждуван называли «*Худжаи жахон*», что значит – ходжа мира. Они считали, что ходжи являются потомками пророка (Нусратулло Жумаходжа Гиждувани, 1998: 84, 86).

Казахоязычные ходжи

В Бухарском эмирате жило небольшое число казахов. Подавляющее большинство этих казахов относилось к алимулинцам. Среди них встречалось четыре основных алимулинских рода, а именно: кара-сакал, кара-кесек, кете, чумэн. Они относились к Младшему джузу. Из казахов Среднего джуза здесь жила небольшая группа кипчаков, а также кунграты и найманы (Материалы по районированию..., 1926: 246–247).

Казахоязычные ходжи Бухарской области были представлены хорасан ходжами, сабулт ходжами и сеид ходжами. Являвшиеся хранителями традиций религиозности, ходжи (*кожа* – по-казахски) играли важную роль в духовной жизни казахского общества и способствовали поддержанию устоев ислама в среде номадов. Все ритуальные обряды – обрезание, свадьба, похороны и поминки – совершались при их участии.

Казахские ходжи вместе с несколькими другими казахскими группами не вошли в три джуза (*жузге кирмейтин казактар*).

Согласно собранным данным, представители рода хуросон ходжа жили в регионе с эпохи Бухарского эмирата. По названию Хорасон можно догадаться, что корни этой группы уходят

в историческую область Хорасан. У них было *шежире* – генеалогия, в которой были проставлены 17 печатей различных высших государственных лиц Бухарского эмирата. Они считались потомками Мухаммеда Ханафии, третьего сына Али. После переселения в Бухару из Туркестана, представители хорасон ходжа встретились с бухарским эмиром Сеид Алим-ханом (1910-1920), который признал их генеалогию. По преданию, один из хуросон ходжей – Адилхон тура был правой рукой эмира. Хуросон ходжа купили земли Катаган шурча в районе Шафиркана. Их предок Карабатыр переселился в Катаган, где сейчас находится его могила, почитаемая населением. Среди хорасон ходжей была популярна легенда о Суюн бое, который хотел перенести черный камень из Мекки (ПИМА-2011, Шафиркан).

Местным святым местом было кладбище Хазор нур или Молики Аждар. Главным же святым местом считалось святилище Хорасан-ата в Узгенде близ Туркестана в современном Казахстане.

Сабулт ходжи Бухарской области предпочитали жениться на местных представителях Младшего джуза, хорасан ходжа. Они считали себя потомками Сабулт Бузрук ходжи, родословная которого восходит к Хусейну, сыну Али. По мнению респондентов, особенность ходжей заключается в том, что они могут творить чудеса – *карамат*. Сабулт ходжи первоначально жили в Кызыл Орде, позже оттуда расселились в Нурате, Туркестане, Каракалпакстане, Шафиркане, Томди (ПИМА-2011, Шафиркан).

Сабулт ходжи сохраняют свои генеалогические документы, которые дополнялись и в советский период. Главным святым местом сабулт ходжей считалось святилище их предка Махдуми Агзама в Дагбите Самаркандской области, которое они старались посетить время от времени. Махдуми Агзам был известным представителем суфийского направления Накшбандия в XVI веке.

Казахоязычные ходжи Шафиркана поддерживали теплые взаимоотношения с узбекоязычными ходжами рода Саид-ата,

что проявлялось во взаимном посещении различных семейных мероприятий: свадеб, поминок и др.

Заключение

Таким образом, в Бухарском оазисе были представлены различные группы ходжей, которых в прошлом объединяла общая вера в их происхождение от потомков пророка или первых халифов. К настоящему времени история ходжей стала предметом преданий, связанных с исламизацией региона, распространением суфизма и ведущей ролью в религиозной жизни населения.

Важными факторами в сохранении идентичности являлись и являются святые места известных предков, которые посещались ходжами различной лингвистической принадлежности. В изучаемом регионе, если до советской эпохи существовали определенные различия между саидами – мнимыми или настоящими потомками пророка Мухаммеда и ходжами, то позже, в связи с потерей статуса и привилегий, это обстоятельство перестало играть особую роль.

В постсоветский период генеалогии сохранили свое значение только среди казахоязычных ходжей, для которых они были своего рода компасом в выявлении родственных связей и выборе брачных партнеров. В зависимости от ситуации и контекста, потомки ходжей внешне проявляли одну из видов идентичностей, включавшую региональную, этническую, религиозную и другие.

Литература:

Абашин, 2001 – *Абашин С.Н.* Суфизм в Средней Азии: точка зрения этнографа // Вестник Евразии. №4, Москва.

Абашин, 2004 – *Абашин С.Н.* Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия: между исламом и национализмом // *Ab Imperio*, 3.

Айни, 1960 – *Айни С.* Воспоминания. Перевод с таджикского А. Розенфельд. Москва–Ленинград: издательство АН СССР.

Бабур-наме, 1992 – *Бабур-наме*. Перевод М.А. Салье. Ташкент: Главная редакция энциклопедий.

Ибадуллаева, 2001 – *Ибадуллаева З.О.* Казак халкынын курамындагы кожалар (тарихи-этнографиялык зерттеу). Алматы.

Каланов, 2005 – Каланов Комил. Марказий Осиё худудидаги ижтимоий-диний табакалар (диний-экологик ва социо-антропологик тахлил). Рабочие документы ИФИАК, выпуск 18, (май 2006), Ташкент.

Кармышева, 1976 – Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М.: Наука.

Курбанов, 2006 – Курбанов Г.Н. Материалы по среднеазиатской сфрагистике. Бухара XIX – начало XX вв. Ташкент: издательско-полиграфический творческий дом имени Гафура Гуляма.

Мирзаев, 1969 – Мирзаев М.М. Узбек тилининг Бухоро группа шевалари. Ташкент: Фан.

Материалы..., 1969 – Материалы по истории Казахских ханств XV–XVIII вв. (извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата: Наука.

Материалы..., 1926 – Материалы по районированию по районированию Средней Азии. Кн.1. Территория и население Бухары и Хорезма. Часть 1. Бухара. Ташкент.

Муминов, 2011 – Муминов А.К. (при участии Нурмановой А.Ш., Саттарова С.) Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы: «Жибек жолы».

Мухаммадёр ибн Араб Катаган, 2009 – Мухаммадёр ибн Араб Катаган. Мусаххир ал-билод (мамлакатларнинг эгалланиши). Форс тилидан таржима, изохлар ва курсаткичлар муаллифлари: И. Бекжонов, Д. Сангинова. Масъул мухаррир: Ш. Вохидов. Тошкент: Янги аср авлоди.

Нусратулло Жумахужа Гиждувоний, 1998 – Нусратулло Жумахужа Гиждувоний. Гиждувон хикоялари // Юракдаги Бухоро. Тошкент: Шарк.

Рашахот, 2003 – Рашахот (оби хаёт томчилари): Тарихий-маърифий асар. Табдил ва сунгсуз муаллифи М. Хасаний, Б. Умрзок. Тошкент: Абу Али ибн Сино номидаги тиббиёт нашриёти.

Семенов, 1960 – Семенов А.А. К прошлому Бухары // *Айни С.* Воспоминания. Перевод с таджикского А.Р. Розенфельд. Москва–Ленинград: Изд-во АН СССР.

Соболев, 1874 – Соболев Л.Н. Географические и статистические сведения о Зеравшанском округе с приложением списка населенных мест округа // Записки императорского русского географического общества по отделению статистики. Т.4. СПб.

Тухтаметов, 1977 – Тухтаметов Т.Г. Россия и Бухарский эмират в начале XX века. Душанбе: Ирфон.

Ханыков, 1843 – *Ханыков Н.В.* Описание Бухарского ханства. СПб.

ЦГА РУз, фонд 22 – Центральный Государственный архив Республики Узбекистан, фонд 22, опись 1, ед. хр. 1402.

ЦГА РУз, фонд 69 – Центральный Государственный архив Республики Узбекистан, Туркестанский отдел Русского Географического общества, фонд 69, опись 1, дело 64.

Babadjanov, 2000 – *Babadjanov B.* *Xalwat-i Sufiha* (the religious landscape of Khorezm at the turn of the 19th century) in Muslim culture in Russia and Central Asia. Volume 3: Arabic, Persian and Turkic manuscripts)15th–19th centuries) edited by Anke von Kügelgen, Ashirbek Muminov, Michael Kemper. Berlin: Schwarz Verlag.

Baykal, 2007 – *Baykal, Asli.* Surviving the post-Soviet transition: changing family and community relations in urban Uzbekistan. Unpublished Ph.D. dissertation, Boston.

Finke, 2005 – *Finke, Peter.* Variations on Uzbek identity, concepts, constraints and local configurations. Leipzig.

Kehl-Bodrogi, 2008 – *Kehl-Bodrogi, Krisztina.* "Religion is not so strong here" Muslim Religious Life in Khorezm after Socialism Reihe: *Halle Studies in the Anthropology of Eurasia*, Bd. 18, 2008.

Privratsky, 2001 – *Privratsky, Bruce G.* Muslim Turkistan. Kazak religion and collective memory. Curzon press.

Schlee, 1989 – *Schlee, Günther.* Identities on the move. Clanship and pastoralism in Northern Kenya, Gideon S. Were Press.

* *Автор статьи выражает свою искреннюю благодарность Институту Социальной антропологии общества Макс Планка (Max Planck Institute for Social Anthropology) за научную и финансовую поддержку исследования.*

Malikov A.M.

KHODJA OF THE LOWER ZERAFSHAN VALLEY: HISTORY AND IDENTITY

This work addresses results of an ethnographic and archival research on the history of Khodjas in the Lower Zerafshan Valley. The Khodjas of one real or putative lineage are divided in three linguistic

clusters: Uzbek, Tajik, and Kazakh. This has nothing to do with this linguistic differentiation, since speakers of all three languages maintain group solidarity. My data shows that the language is not an important criteria for the identity of the Khodjas in my case studies. The Khodjas of the region speak the dialect prevailing among the local population. In the pre-Soviet period the most famous and noble lineages of *Khodja* in Bukharan Emirate were *Djuybori Khodja*, *Sayyid Ata*, *Mirakoni* and etc. Uzbek-speaking Khodjas strictly followed endogamous marriages in the past. They never allowed their daughters to marry qoracha – commoners. They established friendship relationships with Kazakh-speaking Khodjas and attending wedding parties and some other ritual ceremonies. Descendants of Khodjas had multiple forms of identity which were used by individuals who wanted to make sense of their situation or in situations which do not make sense – simply to fit the needs of their economic or social environment.

Мигранова Э.В.

**ЕШЬТЕ, ПЕЙТЕ, НО НЕ ИЗЛИШЕСТВУЙТЕ...
(МУСУЛЬМАНСКИЕ ТРАДИЦИИ
В СИСТЕМЕ ПИТАНИЯ БАШКИР)***

С распространением ислама функционирование традиционного башкирского общества стало регулироваться сложной системой синкретизма религиозного (шариат) и светского (адат) права. Ислам проникал к башкирам постепенно и утверждался у них не равномерно. В XIX – нач. XX в. более исламизированным было население северных и западных районов; в быту восточных и юго-восточных башкир мусульманство долгое время сосуществовало с традиционными домусульманскими верованиями и обычаями, многие религиозные догматы исполнялись номинально, семейные и календарные праздники и обряды, система питания, этноэтикет содержали синкретические черты. В целом для традиционного башкирского общества

были характерны приверженность традициям, терпимость к представителям других народов и конфессий, почтительное отношение к старшим, забота о детях, гостеприимство и другие морально-этические принципы.

Данная статья основана на анализе полевых этнографических материалов, собиравшихся в течение нескольких лет в различных районах Башкортостана, а также на изучении имеющейся литературы и источников; большей частью она касается традиционного башкирского общества (XIX – нач. XX в.). Однако необходимо отметить, что в настоящее время в республике активизировались процессы возвращения к своим национальным и духовным традициям, вере предков; все большее количество людей обращается к исламу, стремится соблюдать правила, предписанные в Коране.

Для мусульман обязательным является признание единства Всевышнего, ежедневная пятикратная молитва, пост-Ураза, уплата милостыни, паломничество в Мекку – хадж. Существует также ряд рекомендуемых обрядов. В сурах Корана «Ал-Маида» («Трапеза»), «Ал-Бакара» («Корова»), «Аль-А'Раф» («Преграды») и других, а также в некоторых мусульманских хадисах имеются предписания, касающиеся продуктов питания, способов их приготовления, подачи и употребления в пищу. Так, правоверным дозволяется питаться тем, чем наделяет их Аллах, то есть дозволенным, благим (Коран; сура 5: 90 (88)). Мусульманам также предписывается умеренность: «ешьте и пейте, но не излишествуйте...» (Коран; сура 7: 29 (31)), «запрещается мертвечина, и кровь, и мясо свиньи, и то, что заколото с призыванием не Аллаха, и удушенная, и убитая ударом, и убитая при падении, забоданная, и то, что ел дикий зверь...» (Коран; сура 2: 168 (173), сура 6: 146 (145)). Однако, оговаривается, что, если кто-либо, не будучи нечестивым и преступником, вынужден в голоде нарушить запрет, то «нет греха на том: ведь Аллах прощающ, милосерд!» (Коран; сура 2: 168 (173), сура 5: 5); но это при соблюдении условия, что человек этой запрещенной пищи не съест больше, чем требуется для утоле-

ния голода, и не будет стремиться ее достать, как делали это во времена невежества (Мусульманская..., 2007: 64).

В сурах Корана говорится и о других пищевых запретах. Например, сказано, что «...Вино... – мерзость из деяния сатаны. Сторонитесь же этого...» (Коран; сура 5: 92 (90)); причем истинно верующие башкиры-мусульмане не могут себе позволить даже сидеть и вкушать пищу там, где пьют вино. По шариату не разрешается есть мясо хищных животных и птиц, отрывать для пищи куски мяса от живых животных. Из частей туши даже съедобных животных запрещается употреблять кровь, половые органы, железы, щитовидную железу, желчный пузырь, селезенку, мочевой пузырь, зрачок глаза (ПМА: записано в Баймакском р-не Республики Башкортостан); также запрещено есть землю (но допускалось съесть немного глины для лечения) (Мусульманская..., 2007: 65).

Ряд мусульманских предписаний (однако, не таких строгих) касается и питья; так, не разрешается пить из (горлышка) малого (или ...большого) сосуда (бурдюка); рекомендуется «не пить все разом подобно верблюду, но пить в два или три (приема)..., каждый раз делая нечетное число глотков»; по возможности следует пить сидя (Мусульманская..., 2007: 28, 31).

Осуждаются излишества и роскошь в употреблении пищи. В одном из хадисов говорится, что «в животе у того, кто станет пить из золотого или серебряного сосуда, будет шуметь пламя ада» (Мусульманская..., 2007: 40).

Употребление некоторых продуктов питания, например, мяса мула, конины или кобыльего молока, исламом хоть и не поощряется, но и не запрещается. По мнению исследователей, это послабление в мусульманстве появилось под влиянием тюркских и монгольских племен (Мусульманская..., 2007: 66); поэтому башкиры, также как и многие другие скотоводческие народы, издавна включали конину и заквашенное кобылье молоко (кумыс) в свой рацион питания.

Что касается гигиены питания, то перед молитвой и едой мусульманам предписывается мыть лица и руки до локтей. В Ко-

ране также сказано: «обтирайте голову и ноги до щиколоток... и если вы... не найдете воды, то оmyвайтесь хорошим песком, – обтирайте им свои лица и руки...» (Коран: сура 5: 8 (6), 9). Это указание самым благотворным образом сказывалось на традиционной культуре питания башкир. У них издавна поощрялось соблюдение санитарно-гигиенических правил в приготовлении и употреблении пищи. Об этом, в частности, свидетельствуют башкирские пословицы: «Пищу от неряшливой женщины не бери, к советам не прислушивайся» и др. Народ подчеркивал значение чистоты и опрятности как в эстетическом плане, так и в деле сохранения здоровья: «Жить бедно не стыдно, стыдно жить в грязи»; «Любящий чистоту, здоров будет» (Гумаров, 1985: 114). Строго соблюдалось правило мыть руки перед едой и после нее, споласкивать рот, особенно после жирной мясной пищи. Продукты, а также готовые кушанья башкиры хранили закрытыми, открытую посуду переворачивали, на ночь не оставляли грязной, чтобы ее «не облизывал шайтан».

Башкиры отождествляли пищу с отпущенным человеку веком (долей) и считали, что «при рождении каждого человека в книге судеб назначается число дней, которые он должен прожить и количество пищи, нужной ему для употребления. Первое называли *аджаль*, а последнее – *нафьяка*. Если умрет башкирец, то, обыкновенно, говорят о нем: «аджаль его исполнилась и нафьяка кончилась» (Кудряшов, 1989: 363; БНТ: 300, 512). О покойном говорили также, что он «Съел предназначенную ему пищу и прожил свой век».

Существовали и некоторые мусульманские правила, связанные с продуктами питания: так, например, принимая пищу, нельзя было оставлять на тарелке недоеденные кусочки еды, считалось, что так можно упустить свое благополучие, счастье, сосредоточенные в последней крошке пищи; в связи с этим нежелательно было и доедать за кем-нибудь еду. У башкир бытовала и такая поговорка: «У скверного человека остается ложка пищи». Мусульманам также предписывалось: «Если у кого-то из вас упадет кусок (еды), пусть он возьмет его, очистит от

(всего лишнего) и съест, не оставляя его шайтану, и пусть не вытирает руку свою платком, пока не оближет пальцы, ибо, поистине, не знает он, в каком (куске) его пищи (скрыта) благодать» (Мусульманская..., 2007: 25). Строго запрещалось и выбрасывать остатки пищи; в крайнем случае, оставшуюся еду следовало скормить домашним животным или птицам, обеспечивая, таким образом, продолжение пищи, что, в свою очередь, служило гарантом материального благополучия и достатка.

Большая роль в создании спокойной и доброжелательной обстановки в семье принадлежала совместной трапезе: «Будет угощение, будет и лад», – гласит башкирская пословица. Поощрялся прием пищи в широком семейном кругу: «То, что кипит в большом котле – не прольется, не разварится». К еде приступали после слов хозяина-отца: «*Бисмилла!*», чтобы с пищей не проникла в человека нечистая сила-шайтан, затем к еде приступали остальные. Не разрешалось вставать и покидать место трапезы без его позволения; нельзя было перешагивать через накрытую скатерть; в питании следовало соблюдать умеренность, осуждалась торопливость и разборчивость в еде. По окончании любой трапезы башкиры-мусульмане, соединив раскрытые ладони, поднимали их до уровня глаз, и, произнеся: «*Аллаһу әкбәр!*» «*Аллаһ бәрәкәт бирһен!*» «*Әлхәмдулилләһ!*» «*Амин!*» («Аллах велик!», «Благодарение (хвала) Аллаху!» «Аминь!»), проводили ими по лицу. Этим жестом выражали благодарность Создателю за посланную пищу.

Говоря о традиционном питании башкир вне привычной среды, отметим, что «башкиры, которые были вынуждены по какой-либо причине проживать в городе или в русской деревне, никогда не покупали для пищи мясо, а только рыбу, причем еду старались готовить сами, так как не только свинину, но и посуду в которой она лежала, считали нечистой», – писали в XIX в. исследователи башкирского быта (*Попов*, 1813: 25). Для башкир было нехарактерно курение (нюхание) табака и употребление крепких спиртных напитков; эти традиции не сложились у них исторически и к тому же осуждались муллами.

У башкирского народа испокон веков традиционно существовал высокоразвитый институт гостеприимства. Обычай взаимопомощи, предоставления путнику крова и пищи были жизненно необходимыми в условиях кочевого скотоводческого образа жизни. Позже эти нормы нашли оформление в исламе. Башкиры, как и многие другие народы, верили, что посланник Аллаха, святой старец (*Хызыр Ильяс*) в любой момент мог испытать их, представ перед ними в облике путника или даже нищего. Любой гость (особенно незнакомец) у башкир рассматривался как «священный человек». «Гостеприимство доведено у них до истинного самоотвержения. Башкиры для гостя своего, будь он единовец или русский, готовы отдать все», – сообщалось в публикациях XIX в. (*Коноплев*, 1862: 379–380). Правилами гостеприимства предписывалось угостить любого человека, пришедшего в дом, будь это приглашенный гость или случайный путник: «Хватило бы гостеприимства, угощения хватит»; «Скатерть гостеприимного хозяина пуста не бывает»; «Где гость, там душа», – гласят башкирские пословицы. Сохранились и слова Пророка, который говорил «Так собирайтесь (друг с другом) для еды и поминайте имя Аллаха, (благодаря чему) еда станет благословенной для вас», а также «Еды одного хватит для двоих, еды двоих хватит для четверых, а еды четверых хватит для восьмерых» (*Мусульманская...*, 2007: 20, 27–28).

В условиях недостаточно развитых путей сообщения и средств массовой информации, гостеприимство являлось у кочевых и полукочевых народов также одним из важнейших каналов общения и передачи информации.

Для угощения гостей и собственного пропитания башкиры традиционно резали скот по специальным мусульманским правилам. Животное ловили, связывали ему ноги и валили на землю, повернув головой к Кибле. После мусульманской молитвы, остро заточенным ножом быстро перерезали ему горло и выпускали кровь в специально вырытое в земле углубление, которое закапывали. Иногда, перед тем как зарезать животное, проносили: «Мы тебя вырастили, выкормили, теперь не жалея

режем для еды!»). Подобный способ убоя скота применяется практически повсеместно у всех тюркоязычных мусульманских народов. Однако, исходя из того, что скот, предназначенный на убой у башкир назывался – «*һуғым*» (от «*һуғыу*» – «бить, ударять», восходящего к древне-тюркскому «*сок*» с аналогичным значением), нельзя исключить, что до принятия ислама башкиры, равно как и другие тюркские племена, могли забивать скот ударом по голове. Позднее подобный способ сохранился у немусульманских народов Сибири и Алтая (*Надегзюлов, 2000: 21*).

После умерщвления животного и удаления крови, башкиры-мусульмане, сделав надрезы вдоль туловища и конечностей, снимали шкуру (если шкура предназначалась для изготовления кожаной посуды, то ее снимали более щадящими способами). Мелкий скот (баранов, коз) свеживали, подвесив к перекладине за задние ноги, крупные туши разделявали на земле, на шкуре. Затем разрезали брюхо животного и в большой чан выкладывали съедобные внутренности: желудок, кишки, сердце, легкие, печень, почки. И лишь в этот момент к работе по обработке внутренностей животного присоединялись женщины; их присутствие во время умерщвления скота по му-сульманским правилам было запрещено.

Не употреблявшиеся в пищу органы животного закапывались в укромном месте, выбрасывались или отдавались собакам. Почти у всех скотоводческих народов, в том числе, и у башкир, было запрещено рубить топором или ломать кости животного, чтобы скот не перевелся; существовало также поверье, что расчлененное по суставам животное сможет возродиться (ПМА; записано в 2000 в Кугарчинском р-не Республики Башкортостан).

Во время священного месяца Рамазан башкиры-мусульмане соблюдали пост – уразу и не употребляли пищу и питье от восхода до заката солнца. Послабление делалось лишь для глубоких стариков, больных, беременных и кормящих женщин, путников и маленьких детей (по правилам дети долж-

ны были поститься с 6 лет, но обычно их начинали приучать к посту примерно с 8–12 лет). Как отмечали в XIX в. исследователи башкирского быта «многие башкирцы не совсем соблюдают обряды магометанской веры, особенно полукочующие... Пост держат не все, если он бывает в летнее время, под предлогом, что они находятся от домов своих (зимних поселений, – Э.М.) на кочевье за сто верст. В то же время постоянно жительствующие в отправлении магометанской веры год от году делаются строже и рачительнее» (*Казанцев*, 1867: 23).

Утренняя трапеза во время поста должна была закончиться примерно за час до рассвета. Завтрак был плотным, сытным. Башкиры часто заготавливали к уразе толокно (*талкан*). Смешав его с молоком, со сметаной, с кипящей водой или с чаем (с добавлением сливочного или топленого масла), можно было быстро приготовить вкусное и питательное блюдо. Часто на завтрак варили кашу, которую обильно сдабривали маслом, молочный суп с лапшой или другие кушанья; иногда подавали холодное вареное мясо. К чаю выносили мучные и молочные продукты. Постовые трапезы, хоть и были сытными, но без излишеств, так как сама идея поста предполагала смирение в удовлетворении телесных потребностей, в том числе, и в еде.

К вечерней трапезе во время поста можно было приступать только после захода солнца. Если не было часов, время определяли следующим образом: если в сумерках на расстоянии вытянутой руки невозможно было различить белую нить, считали, что подошло время для еды. Помолившись, сначала съедали немного изюма или высушенных ягод, щепотку соли или делали несколько глотков воды. Некоторые башкиры соблюдали правило, согласно которому, в первые десять дней поста прием пищи следовало начинать с глотка воды; следующие десять – с щепотки соли и, наконец, в последнюю декаду уразы «открывали рот» с помощью ягод или изюма.

Существовал обычай для проведения ежевечерней трапезы во время поста приглашать гостей, муллу. Информаторы сообщали, что во время уразы желательно было трижды сходить в

гости и трижды пригласить гостей к себе. Гость, неожиданно появившийся к вечерней трапезе, был почетным, считалось, что он «послан Всевышним», полагалось встретить и угостить его как можно лучше. Если во время Уразы днем появлялся путник, находящийся в дальней дороге или представитель другой конфессии, на которую не распространялась необходимость поститься, им подавали угощение, хотя сами хозяева к еде не приглашались.

Окончание поста знаменовалось большим праздником – *Ураза байрам*. Традиционно в первый день праздника обычно приглашали только близких родственников и соседей, а «затем уже начинается хождение по гостям, сначала по приглашению, а потом заходят запросто, к кому вздумается...», – писал в XIX в. Д.П. Никольский (*Никольский*, 1899: 142–143). Во время мусульманских празднеств дети и подростки ходили по дворам и, поздравляя хозяев, восклицали: «Пусть зачтется ваша Ураза!». Их одаривали кусками мяса, мучными блюдами, сладостями (*Никольский*, 1899: 122). Другим значительным мусульманским праздником, отмечаемым башкирами по происшествии 70 дней после поста, был *Корбан байрамы* («праздник жертвоприношения»). Некоторые, особо право-верные башкиры-мусульмане, отмечали день рождения пророка Мухаммеда и другие религиозные праздники.

У башкир наблюдались территориальные различия в проведении мусульманских праздников. Там, где население более тщательно соблюдало мусульманские обряды, празднества проводились дома без развлекательной части. На юге и юго-востоке у полукочевых башкир они отмечались по принципу народных, с массовыми гуляниями, состязаниями и коллективной трапезой на лоне природы в летнее время. Праздничные гостевания здесь могли быть более длительными и продолжаться от 7 до 15 дней, в то время как на юго-западе – не более трех (*Нагаева*, 1999: 117). Ко всем мусульманским праздникам было принято готовить мясное угощение. На *Корбан байрамы* обязательно закалывалось жертвенное животное. По правилам исла-

ма, оно должно было быть парнокопытным (овца, корова или верблюд), здоровым, с целыми рогами и копытами, старше одного года, иначе считалось, что Аллах не примет жертву. Чаще всего для жертвоприношения выбирали самку животного. Бедные часто покупали овцу в складчину. Мулла прочитывал над жертвой специальную молитву, за что ему полагалась определенная плата (деньги или шкура животного). Кровь животных собирали в чашу и закапывали.

Закалывая жертвенное животное во время мусульманского праздника *Корбан байрамы*, человек как бы обеспечивал себе определенные гарантии в будущей загробной жизни. Считалось, что это животное, обратившись в мифическое существо, поможет человеку преодолеть «мост смерти» (*Сират кунере*), который тоньше волоса и острее кинжала. С этим поверьем связан также обычай подержаться за шерсть жертвенного животного. Тем не менее, правоверные мусульмане считали, что «грешный человек, сколько бы он жертв ни принес, они ему не помогут, а ежели помогут, то лишь отчасти» (*Алекторов*, 1885: 2). Некоторые башкиры кровью жертвенного животного, закалываемого в празднику Курбан, мазали больные суставы. Кости животного – *корбан* запрещалось рубить, дробить, выбрасывать или отдавать на съедение собакам; их обычно собирали и, завернув в белую ткань, закапывали или бросали в реку вниз по течению. Жертвенное мясо делили на три равные части: одна часть предназначалась для приготовления коллективного праздничного угощения, вторую необходимо было раздать в качестве милостыни, третью оставляли в семье; зажиточные башкиры обычно все мясо раздавали без остатка.

Кроме мясного угощения, на праздник готовили блины, лепешки или другие мучные кушанья – создавали сковородный запах. Этот запах, по представлениям верующих, поднимался в небо и также воспринимался Аллахом как жертва. Часть этих кушаний в виде милостыни раздавалась старым или бедным людям. В числе обязательных кушаний на религиозных праздниках у юго-западных и приуральских башкир, была каша из

пшена или пшеницы. Во многих центральных районах готовили специфическое кушанье из поджаренного в масле и истолченного со сметаной (*каймаком*). Гостевым угощением было и толкно, перемешанное со сливками, маслом, медом или толочная каша на молоке.

М. Баишевым описан обычай, когда в праздник *Корбан-байрамы* юноши поочередно приглашали своих друзей-сверстников из соседних деревень «Для этого они собираются в какой-нибудь дом и на общие деньги покупают барана, чай, сахар, кумыс... С приезжими состязаются в добывание платка, после этого приезжают в назначенный дом и начинают угощение чаем, пищей, кумысом» (*Баишев*, 1895: 19–20).

Синкретизм домусульманских и мусульманских воззрений проявлялся и в том, что во время религиозно-магических обрядов, направленных на обеспечение благополучия, плодородия, воспроизведение потомства, обуздание природных стихий, прекращение эпидемий, мора, войн и т.д., обычно сопровождавшихся принесением в жертву животного и коллективными трапезами, совершали моления, обращаясь как к духам-покровителям, так и ко Всевышнему. На трапезу с употреблением мяса жертвенного животного и молитвой (*аят*) обычно приглашались престарелые жители, пользующиеся авторитетом за свою благочестивость, а также деятели мусульманского религиозного культа.

Литература:

Алекторов, 1885 – *Алекторов А.Е.* Башкиры (Этнографический очерк) // Оренбургский листок. № 49.

Баишев, 1895 – *Баишев М.* Деревня Зианчурина Орского уезда Оренбургской губернии // ИООИРГО. Оренбург. Вып. 7.

БНТ, 1987 – Башкирское народное творчество (БНТ). Т.1. Эпос / Сост. М.М. Сагитов. Уфа.

Гумаров, 1985 – *Гумаров В.З.* Башкирская народная медицина. Уфа.

Казанцев, 1867 – *Казанцев Н.* Описание башкирцев. СПб.

Коноплев, 1862 – *Коноплев В.Н.* О кумысе у башкирцев Оренбургской губернии // Протоколы заседаний Общества русских врачей в Санкт-Петербурге. СПб. С. 373–385.

- Коран – Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
- Кудряшов, 1989 – Кудряшов П.М. Предрассудки и суеверия Башкирцев // Башкирия в русской литературе. Т. 1. Уфа
- Мусульманская..., 2007 – Мусульманская кухня. М.; СПб.
- Нагаева, 1999 – Нагаева Л.И. Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. Уфа.
- Надергулов, 2000 – Надергулов У.Ф. Животноводческая лексика башкир. Уфа.
- Никольский, 1899 – Никольский Д.П. Башкиры. Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб.
- Попов, 1813 – Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губ. по гражданскому и естественному ее состоянию. Ч. 2. СПб.

**Статья подготовлена при поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН, проект «Традиционная культура в современном башкирском обществе: формы адаптации и трансформации».*

Migranova E. V.

ON MOSLEM INFLUENCE ON THE TRADITIONAL FOOD CULTURE OF BASHKIR PEOPLE

With the beginning of spread of Islam among Bashkirs functioning of the traditional Bashkir society began to be managed by a complex system of Moslem religious law (*sheriyyat*) and secular law (*adat*). Islam got to Bashkirs gradually and became rooted among them at regular intervals. In the life of the southeast Bashkirs even in the early XX century the Moslem ways still coexisted with traditional beliefs and customs, many religious doctrines were followed as a mere formality; both family calendar holidays and ceremonies, the traditional food culture, ethno-etiquette contained syncretic features. On the whole, characteristic features of the traditional Bashkir society were adherence to traditions, tolerance to representatives of other peoples and faiths, respectful attitude to seniors, care for children, hospitality and other moral-ethical principles.

For Moslems recognition of the unity of the Supreme was ob-

ligatory, as were the five daily prayers, the *Uraza* fast and donating alms. There were also a number of recommended ceremonies (pilgrimage to Mecca – *hadg*, offering sacrifice and others). In the Koran (surahs «*Al-Maida*», «*Al-Bakara*», «*Al-A'Raf*») and also in some Muslim *hadises* there are instructions concerning foodstuffs, ways of their cooking, the manner food is served and used. Thus, the devout were permitted to eat what their *Allah* allocates, that is legal, good (the *Koran*, surah 5: 90 (88)). Moderation was also ordered to Moslems: «Eat and drink, but do not abuse» (the *Koran*, surah 7: 29 (31)). Islam forbade «carrion, both blood, and meat of a pig, and what is slaughtered with calling not the Allah's name, what was strangled, and killed by impact, and killed by falling, an animal butted, and what the wild animal had eaten...» (the *Koran*, surah 2: 168 (173), surah 6: 146 (145)). However, it was stipulated, if someone, not being unchaste and a criminal, has been compelled to break fast then «There is no sin on that: in fact the Allah is forgiving and merciful!» (the *Koran*, surah 2 : 168 (173), surah 5: 5); provided that that person will not eat more of this forbidden food, than it is required for appeasing hunger and he or she will not aspire to get it as they did in days of ignorance (*Muslim kitchen*, p. 64). In the *Koran* surahs it is said about other food interdictions too, for example, it says «Wine... – is a nasty thing from deeds of Satan... (the *Koran*, surah 5 : 92 (90)). True believers, Bashkir-Moslems may not even sit and taste food where they drink wine. Even from body parts of edible animals Moslems were forbidden to partake of their blood (*кан*), genitals (*enes agzalari*), tonsils (*ankay biz*), the thyroid gland (*калкан биз*), the bile bladder (*yt kuygu*), spleen (*talak*), bladder (*heizek kuygu*) and eye (*kыз karahi*). The use of some food stuffs, for example, horse flesh or mare's milk, though not encouraged by Islam, nor was it forbidden. In some researchers' opinion this practice among Moslems appeared under the influence of Turkic and Mongolian tribes (*Muslim kitchen*, p. 66); therefore Bashkirs, as well as many other cattle breeding peoples, included horse flesh and fermented mare's milk (*kumiz*) in their food allowance.

As far as hygiene is concerned, before a prayer and a meal

Moslems were recommended to wash their face and hands up to elbows. The Koran also says the following: «Wipe off your head and legs up to ankles... And if you... don't find water, clean yourself with good sand, – wipe your faces and hands with it » (the Koran, surah 5:8 (6), 9). This instruction affected the traditional food culture of Bashkirs in the most salutary way. Following sanitary-and-hygienic rules in cooking and consumption of food was encouraged long since. The Bashkir proverbs, in particular, testify to it: «Do not take food from a careless woman, do not listen to her advice». People emphasized the value of cleanliness and neatness both in the aesthetic sense, and for the matter of health preservation: «It is not a shame to live poorly, it is a shame to live in dirt», «The one who loves cleanliness will be healthy» (Гумаров, 1985: 114). The rule was observed to wash hands before and after meals, to rinse one's mouth, especially after consuming fat meat. Foodstuffs, and also ready meals are to be stored closed, the open plates overturned; they did not leave dirty utensils over the night so that «The shaitan can not lick it». There existed a popular belief that when hosts are away, an angel sat near dirty utensils (*fereshte*), and, protecting it, drove away the shaitan by its wings. But if the angel's wings got tired, it departed, and the shaitan could steal up freely to the utensils «to lick» the vestiges of food and cast a spell on people by doing so.

Moslem Bashkirs identified food with a share allotted to the person and considered that «At the birth of each person (in the book of Fate) the number of days which he/she will live is assigned, and the volume of food necessary to them (for their use) had been specified». The former is called *adgal*, and the latter – *nafyaka*. If a Bashkir died they ordinarily would say: «adgal was over and nafyaka has terminated» (Кудряшов, 1989: 363; Алекторов, 1885: 2; БНТ, 1987: 276, 300, 512). About the deceased they also said that he «Has eaten the food intended to him and has lived his age up». There were also some Muslim rules connected with food stuffs: so, for example, while taking food, it was impossible to leave on a plate slices of meal, not fully eaten, for it was believed that it is possible to miss one's well-being, luck concentrated in the last crumb of the

meal; to that end it was undesirable to eat up after somebody. Among Bashkirs there was also such a saying: «The nasty person still leaves a spoon full». It was strictly forbidden to throw out leftovers; as a last resort the meal left over should be fed to a pet or to poultry.

A great role in creating quiet and benevolent atmosphere in a family was attributed to a joint meal: «If there is a treat, there will be concord too», as a Bashkir proverb goes. Food taking was encouraged in a wide family circle: «What boils in the big cauldron will not spill, nor will it not boil soft». Meal started after words of the host-father: «Bismillah!» («In the name of the Allah!»), so that with food the dirty force-shaitan may not get into the person, then the meal was started by the others. It was not allowed to rise and leave the place of a meal without host's permission; it was impossible to step over the laid table cloth; in a food taking it was necessary to observe moderation; any haste and discrimination in meal was condemned. Upon termination of any meal Moslem Bashkirs, having brought together the opened palms, lifted them up to the level of eyes, and, having said: «*Allahu akbar! Allah barakat birhen! Alhamdulillah! Amin!*» («Gratitude (praise) be to the Allah! Amen!», passed them over their faces. This gesture expressed gratitude to the Creator for the sent food.

Speaking about the traditional food of the Bashkir outside of their habitual environment, we shall note, that «Bashkirs who have been compelled to live for any reason in a city or in a Russian village, never bought meat but only fish, and for the meal tried to prepare it without any pork, for even utensils in which it was stored for food, was considered dirty», as researchers of the Bashkir life wrote in the 19th century (*Ионов*, 1813: 25). For the Bashkir smoking tobacco and use of strong spirits was uncharacteristic; historically these traditions have not developed among Bashkirs, and besides they were condemned by mullahs.

Bashkir people from time immemorial traditionally had an advanced institute of hospitality. Customs of mutual aid, granting shelter to the traveler and food were vital in conditions of a nomadic

cattle-breeding way of life. Later these norms were formalised in Islam. Bashkirs, as well as many other peoples, believed that the Supreme, being here on Earth in human appearance, at any moment could test them, making his appearance before them in the guise of a traveler or even a beggar. Any visitor (especially a stranger) among Bashkirs was considered as «a sacred person» (*Xodai kynagi*). «Hospitality is refined amongst them to true self-negation. Bashkirs to a visitor, be he/she of one religion with them or a Russian, are ready to give everything», as it was narrated in publications of the 19th century (*Коноплёв*, 1862: 379–380). Rules of hospitality recommended to treat well any person who has come to the house, be it the invited visitor or a casual traveler: «It can't happen that the cloth of a hospitable owner is empty», «Where there is a visitor, there is a soul», – the Bashkir proverbs say. As the Prophet said: «The Meal of one will suffice for two, the meal of two will suffice for four, and the meal of four will suffice for eight» (*Мусульманская...*, 20, 27–28). In conditions of underdeveloped means of communication and mass media, for nomadic people hospitality was also one of the major channels of dialogue and sources of information.

Нальчикова Е.А.

КУЛЬТ МЁРТВЫХ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

Длительное существование культа предков в адыгской культуре подтверждается как этнографическими источниками, фольклорным наследием, некоторыми археологическими памятниками, так и полевым материалом.

Перманентный интерес к Кавказу и его жителям в целом и адыгам/черкесам, в частности, привел к накоплению объемной, но часто противоречивой информации о наиболее интересных аспектах жизнедеятельности традиционного адыгского социума. Есть среди подмеченных исследователями (и обычными путешественниками) этнических особенностей следую-

щая: «... забота о павших – о бедных останках мертвого, который уже не может чувствовать этой заботы. Если кто-нибудь из соотечественников пал в бою, множество черкесов несутся к тому месту за тем, чтобы вынести его тело» (*Лонгворт*, 1974: 568).

Количественное изобилие описаний подобного поведения при часто однообразном содержании свидетельств фиксирует повседневность и нормативность указанной программы действий (*Нальчикова*, 2010: 211). Например, начальник военно-исторического отдела при штабе Кавказского военного округа В.А. Потто в своем многотомном труде «Кавказская война» неоднократно отмечал аналогичные ситуации: «Десятка три горцев в свою очередь бросились к телу, и над простертым трупом завязалась отчаянная схватка... тело переходило из рук в руки» (*Потто*, 1994: 289). Адыгский этнограф Хан-Гирей писал, что даже в случае погони «тела убитых товарищей с удивительной решительностью уносят с собою... защищая тело убитого товарища, целые партии погибают» (*Хан-Гирей*, 1992: 288). Сами адыги называли это явление *хьадэр гьэлъэпIэн* – особое почитание покойника.

Все вышеперечисленные случаи – наглядное свидетельство народной веры в обязательность погребения покойного, веры, сохранившейся до наших дней. Двадцать лет после Победы ждала мать сына и вынуждена была признать факт его гибели: «Нет матери несчастнее меня. Другим хоть написали, что их сыновья пали смертью храбрых на поле боя. Тяжела потеря, но знают родные, что не зарастут братские могилы. А где, в каком месте спит вечным сном мой сынок?» (*Таумурзаев*, 1994: 56). Незнание места захоронения, отсутствие уверенности в его существовании вообще, делает горе матери более глубоким, а беспокойство о его посмертной судьбе перманентным.

В древнейших эпических нартских сказаниях только отрицательные персонажи своим врагам отказывают в погребении. Джилахстан, посчитавший Сосруко мертвым, говорит пастухам: «Вы отнесите эту падаль в лес и бросьте на съедение волкам» и, обращаясь к трупу, злорадно замечает: «Лежишь в сте-

пи и гниешь!» (Кабардинский..., 2000: 381). Понятно, что уже в период создания нартского эпоса, недавно отметившего свой 2-тысячелетний юбилей, подобная посмертная судьба воспринималась как позорная и страшная.

Перед поединками герои преданий часто заранее проявляли заботу о своих останках – «прошу вас об одном: не оставьте мой труп в степи» (Кабардинский..., 2000: 412). Хатокшуко так напутствует своего спутника в преддверии решающего сражения: «Я хочу убить Шужея. Не одолею – убьет он меня! Ты отвезешь мое тело домой» (Кабардинский..., 2000: 270). Очевидно, народная эсхатология выражалась в убеждении, что продолжают посмертную жизнь только те, кто был удостоен подобающего погребения.

Вся адыгская история подтверждает: лишь в исключительных случаях тела могли остаться в руках врага, например, в результате серьезных потерь, превосходящих число оставшихся в живых (что наблюдается на заключительном этапе Кавказской войны). Подобные случаи фиксируются фольклорными средствами, в частности, народными песнями. В одной из них отмечается, что «у бесленеевцев в обычай вошло в тот день (битвы, принесшей многочисленные жертвы, – *Е.Н.*) – покидать убитых» (Кабардинский..., 2000: 383). Описание дается от имени матери-*аталыка*, воспитавшей погибшего и брошенного на поле боя Айтека Канокова (невозможным считалось оставить на поле боя представителя высшего сословия, предводителя, – *Е.Н.*). После боя «Езуговых сноха переходит реку [тело забрать]» (Народные..., 1986: 77). Герой другой плачевой песни, Увжуко, умер «не подобранный никем» (Народные..., 1986: 381), и тело его разложилось под кустом.

Именно к концу Кавказской войны многие очевидцы и участники событий тех лет, а также путешественники и ученые с сожалением замечают, что «обычай – лечь подле убитого товарища, но не покидать его трупа на произвол врага, был забыт совершенно» (*Кешев*, 1988: 116). Не оставил без внимания трансформацию традиционного отношения к мертвым и В.А.

Потто, писавший, что «... что неприятель (кабардинцы, – Е.Н.) бежал с поля битвы с такой поспешностью, что не захватил даже двух тел с поля битвы», или «в числе убитых кабардинцев был и один из известных владельцев, князь Кагока Татарханов, и тело его осталось на поле сражения...» (Потто, 1994: 361). Только продолжительная и губительная для многих кавказских этносов война с соперником, имевшим часто противоположные установки и представления, привела к деформации традиционного отношения к умершим.

Проблема обязательности захоронения по народным правилам, традициям обострилась не столько во время проведения боевых действий в ходе Кавказской войны, как впоследствии, во время вынужденного переселения горцев. В *гыбзэ* (песне-плаче) Мухаджиретов (изгнанников) описана их забота о телах соплеменников, умерших во время плавания (Адыгские..., 2005: 354):

Наши доски с мертвецами, к спинам привязанные,
Отобрать [и выбросить в море] грозя, нас стращают.

По свидетельствам очевидцев, во время плавания черкесы, покидавшие родину, не хотели бросать в море тела умерших, как того требовали перевозчики. Чтобы трупы не были выброшены насильно, некоторые привязывали их к себе на спину. А, в крайнем случае, укрепляли на доске, чтобы тело не утонуло, и спускали на воду, надеясь, что когда-нибудь его прибьет к берегу и кто-нибудь похоронит его в земле (Адыгские..., 2005: 353). В данных обстоятельствах это был единственно возможное проявление традиционной заботы о покойниках.

Все вышеперечисленные свидетельства и источники фиксируют традиционное представление о строгой обязательности захоронения покойного в земле. Другим, не столь явным мотивом, является сохранение для погребения тела в целостности. Так, по свидетельству Т. Лапинского, у черкесов «изувечение трупов, отрезание голов, ушей, рук, ног... совсем не известны» (Лапинский, 1995: 32). Фольклорное наследие адыгов сохранило многочисленные доказательства установки на сохранение /восстановление тела. В сказании о Дыдыре Паго при попытке

поймать героя его враг Сараскал устраивает засаду около обезглавленного тела, привязанного к высокому столбу, убежденный что «тот, кто должен предать земле труп (Багирсея – урина Дыдыра Паго), захочет положить его в могилу вместе с туловищем» (*Сказания*, 1987: 73). Таким образом, восстановление целостности трупа считается само собой разумеющимся. После убийства Тотреша Сосруко привязал его голову к седлу, привез и бросил своей матери в подол, та же в свою очередь переадресовала подношение: «Эту голову ты должен был принести не мне; отнеси ее к матери Тотреша» (*Нарты*, 1974: 200). Мать погибшего, получив голову сына, снаряжает людей на поиски тела, которое находят с помощью Сосруко. Все эти действия мотивируются тем, что по обычаю Нартов, тело нельзя было похоронить без какой-либо недостающей части.

Осетинская версия нартского эпоса содержит сходный мотив. «У Нартов не в обычае хоронить столь знаменитых лиц без каких-либо частей тела. И она (мачеха, – *Е.Н.*) советует Батразу отнести обратно и приложить к телу убитого руку, чтобы ее можно было похоронить вместе с ним. Юный герой подчиняется. При всем честном народе он приносит руку трупу как раз тогда, когда начинаются похороны». В другой ситуации мать Тотрадза говорит ему: «Теперь ты возврати руку Созырыко к телу его, потому что у Нартов такой обычай, солнышко: не хоронить мертвых, если нет какой-либо части тела» (*Дюмезиль*, 1990: 191).

Только в свете этого знания приобретает смысл неожиданные реакции адыгов в нестандартной ситуации, описанной Хан-Гиреем: «Когда его тело (бжедугского дворянина Бияркаха) приволокли казаки к кордону... то хищная сойка бросилась на тело и острым клювом вырвала один глаз; черкесы – очевидцы этого случая – поклялись не щадить этой кровожадной птицы, и в течение зимы несколько сотен сорок пали, пронзенные пулями» (*Хан-Гирей*, 1989: 254).

Не только лицо, как наиболее выразительная часть тела, но и все остальные его составляющие («*Эплъпкъ пщыкIутIыр зэхуэду*», т.е. «все 12 частей тела») должны быть сохранены для

погребения. Эти 12 частей нужны были, по мнению адыгов, для нормального функционирования как в земной, так и в загробной жизни, и включали в себя (по версии Озроковой Аслижан Лукмановны, 1917 г.р., с. Черная речка, КБР) все части, соединенные с телом суставами: кисти рук и ступни ног, голени, бедра, плечи и предплечья. Только человек, имеющий их в сохранности, мог быть уверен в своем благополучном посмертном будущем. Интересно, что тюрки Саянского нагорья тушу жертвенного животного расчленили по суставам, то есть кости ломать было нельзя. Запрет рубить кости при разделке туши бытовал у всех тюркских народов (*Монгуш*, 2005: 148).

Это позволяет под иным углом зрения взглянуть на известное свидетельство К. Коха, что не менее строго, чем убийство, преследуются «повреждения и ранения какого-либо важного органа. При этом точно исследуется необходимость раненого органа, и в зависимости от этого определяется размер штрафа. Так, например, черкес, который в споре с другим черкесом повредил тому правую руку, так что тот не смог больше ею владеть, подвергся наказанию в пятьдесят быков... Повреждение пальца левой руки наказывается выплатой штрафа в размере стоимости двух быков» (*Кох*, 1974: 587). Столь «высокая цена» говорит о важности каждой составляющей человеческого тела, возможно, и потому, что она будет необходима для полноценного функционирования и «на том свете».

Косвенное подтверждение находим в словах выдающегося хирурга Н.И. Пирогова о кавказских хирургах и костоправах: «Азиатские врачи на Кавказе излечивали совершенно такие наружные повреждения (преимущественно следствия огнестрельных ран), которые, по мнению наших врачей, требовали отнятия членов, это факт, подтверждаемый многими наблюдениями; известно и то, что *отнятие членов, вырезывание раздробленных костей никогда не предпринимаются азиатскими врачами*; из кровавых операций, производимых ими для лечения наружных повреждений, известны только вырезывание пуль» (*Пирогов*, 1952: 69). Таким образом, налицо тенденция на обязатель-

ное сохранение тела в его целостности, особенно важны кости.

Известно, что в погребальных обрядовых действиях и поверьях многих народов тело человека делится обычно на смертную часть (плоть) и бессмертные (кости, волосы, ногти, зубы) (*Байбурин*, 1993: 56). У тувинцев слово «сеок» кроме значения «род», «поколение» имеет смысл «кость, останки, кладбище». Семантическая мотивировка обозначения рода как «кости» достаточно очевидна. Кости – то, что остается от умершего, предка. Кости – тот минимум, который сохраняет существенные свойства жизни – былой и будущей... у большинства тюрко-монгольских народов Сибири кость понималась как «минимум живого» и якобы могла стать источником новых рождений (*Сагалаев*, 1990: 39), а покойника называли словом «тон соок», т.е. настоящие кости. У адыгов функциональная значимость кости сохранилась в выражении-пожелании-утверждении новорожденному: «Кровь ваша, а кость наша» (при этом речь идет от лица родственников по женской линии, то есть «кость» – от материнского рода).

Дольмены, обычно связываемые с прото-абхазо-адыгским этническим массивом, содержали, как правило, вторичные погребения, когда кости хоронились после истления плоти. Таким образом, и нарративные источники, и археологические материалы говорят о древности сакрального отношения к останкам в целом, и костям, в частности.

Пролонгированием почтительного отношения к покойнику в современной ритуальной практике адыгов стала традиция хранения ампутированных частей тела до смерти человека. По сообщению нашего информанта (*Темирканова Жанна Султановна*, 1963 г.р., с. Аргудан, КБР), у двоюродного брата была ампутирована нога, и до сих пор она хранится в топленом масле и будет храниться вплоть до самой его смерти, когда будет захоронена вместе с телом.

Стойкое отрицательное отношение к вскрытию трупа имеет те же корни. В свете недавней трагедии с летальным исходом (гибель 7 младенцев в течение 2-х дней) в больнице г. Нальчика

у следствия возник вопрос: почему не было произведено вскрытие детей? Патологоанатом заявил, что тела были отданы родственникам по их настоятельным просьбам, и они категорически возражали против вскрытия. Все родители после смерти малышей «по религиозным и национальным мотивам» отказались проводить вскрытие, необходимое для установления точной причины смерти (*Брежицкая, 2012*).

Семнадцатилетняя мать Диана Мукофова вспоминает: «Врач Максим Кондратьев заявил: «Если у вас какие-то претензии – делайте вскрытие». Но мы не сделали вскрытие, потому что наши национальные и религиозные традиции это запрещают. В суд я не подавала. Потому что суд скажет – делайте эксгумацию и вскрытие, а я не буду этого делать» (*Брежицкая, 2012*). Таким образом, нежелание допустить манипуляции с телом близкого, нарушить его целостность даже после смерти, столь глубоко укоренено в сознании всех представителей этноса, что они готовы отказаться от наказания виновных.

Тот факт, что останки террористов сегодня стали камнем преткновения между властью и родственниками последних, также становится более понятным в свете вышеописанных народных представлений о связи качества загробной жизни с сохранностью тела. С жалобой в Конституционный суд обратились Елена Кармова и Кунак Гузеев, сыновья которых были убиты во время спецоперации в Нальчике в октябре 2005 года. Они считают, что отказ в выдаче тел для погребения – это внесудебная репрессия, которая причиняет неоправданно тяжелые нравственные страдания родственникам погибших и, по сути, является «формой их коллективного устрашения и наказания». Родственники террористов сегодня страдают не только из-за потери близких: непогребенное по принятым религиозным порядкам тело – это немой укор и тяжелое ноша (*Козлова, 2011*).

Именно «культ мертвых» породил характерное, специфическое для Кавказа явление – если тела остались в руках противника, то единственно возможным выходом в подобной ситуации оставался выкуп или обмен. «Тела погибших на войне выкупа-

ются. Этим занимаются посланцы, которые приезжают обсуждать сумму выкупа за погибшего, предлагая в обмен быков, лошадей и другие предметы...» (*Монпере*, 1974: 452). В годы Кавказской войны вопрос о телах был предметом постоянных переговоров. К примеру, «в 1828 году во время осады к. Анапы шапсхгской первостатейной дворянин Шаганочерий Хаджи приезжал к отряду просить начальника о возвращении тел убитых накануне двух черкес» (*Хан-Гирей*, 1992: 336). Н. Эсадзе сообщал о том, что «17 числа [апрель] 1838г. прибыл в лагерь князь Керендук-Берзек, племянник известного Хаджи-Берзека. Керендук прибыл просить убрать тела убитых, на что и получил разрешение» (*Эсадзе*, 1993: 45). С аналогичной просьбой неоднократно обращались и к генералу Раевскому, который вспоминал: «По прекращении натисков неприятеля, но еще во время сильной перестрелки, ко мне явились горские старшины, прося о выкупе своих убитых, оставшихся в наших руках...» (*Эсадзе*, 1993: 54).

Сегодня «противники тайны захоронений для террористов периодически начинают говорить, что невыдача тел ведет только к обострению ситуации. Намекают на коррупционную составляющую. Якобы невыдача погибших террористов приводит к спекуляциям, когда правоохранители *торгуют либо телами, либо информацией о том, где они похоронены*» (*Козлова*, 2011). Правда, никаких конкретных фактов они не приводят, но сама мысль о возможности осуществления выплат за труп не нова, и она не противоречит народным нормам. Вспомним известную кощунственную шутку командующего войсками Кавказской линии генерала Вельяминова по поводу тел убитых черкесов, которые «каждый день привешиваются перед воротами станицы. Сей последний способ весьма недурен: пускай спеют, как балыки, в ожидании выкупа» (*Губжиков*, 2001: 130). Ключевое слово – выкуп, то есть и наказание, и ожидание привычных материальных выгод.

Таким образом, многочисленные факты всего традиционно периода адыгской истории свидетельствуют об обязательности выноса тела с поля боя (иногда ценой собственной жизни),

что говорит о «высокой ценности» покойных, о существовании культа мертвых. Определяющим отношением адыгов к останкам можно считать заботу, проявляемую ими как до, так и после обязательного погребения в земле. Народная эсхатология выражалась в стойком убеждении – благополучная загробная жизнь только для тех, кто удостоен подобающего погребения в «цельном» состоянии: «все 12 частей тела» должны быть сохранены для нормального функционирования на «том свете». Разрешение многих проблем современной жизни адыгского социума (противостояние властей и родственников террористов по вопросу выдачи тел последних или возможности их выкупа, противоречия между властями и родственниками погибших младенцев по поводу эксгумации тел последних) возможно только в свете понимания и учета ментальных установок этнической культуры, некоторых стойких народных представлений адыгов.

Литература:

Адыгские..., 2005 – Адыгские песни времен Кавказской войны / Под ред. *В.Х. Кажарова*. Нальчик.

Байбурин, 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб.

Брежицкая, 2012 – *Брежицкая Е.* Следователи будут добиваться эксгумации тел умерших в Нальчике младенцев / Российская газета. 27.01.2012 // www.rg.ru

Бэрзэдж, 1996 – *Бэрзэдж Н.* Изгнания черкесов (Причины и последствия). Майкоп.

Губжоков, 2001 – *Губжоков М.Н.* Западные адыги в период Кавказской войны (этнокультурные аспекты). Дисс. ... канд. ист. наук. Майкоп. 247 с.

Дюмезиль, 1990 – *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М.

Кабардинский..., 2000 – Кабардинский фольклор / Под ред. *Г.И. Бройдо*. Нальчик: «Эль-Фа». 652 с.

Кешев, 1988 – *Кешев А.-Г.* Записки черкеса / Вступ. статья и подг. к печати Р.Х. Хашхожевой. Нальчик: Эльбрус. 272 с.

Козлова, 2011 – *Козлова Н.* Выбирать место для похорон террористов будет следствие / Российская газета. Вып. № 5549 от 9 августа 2011г.

Кох, 1974 – *Кох К.* Путешествие по России и в Кавказские земли

// Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. (Далее – АБКИЕА). Нальчик.

Латинский, 1995 – *Латинский Т.* Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик.

Лонгворт, 1974 – *Лонгворт Дж. А.* Год среди черкесов // Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик.

Монгуш, 2005 – *Монгуш Ч.В.* Обряды как отражение традиционных верований тувинцев и хакасов в XIX–XX вв. Дисс. ... канд. ист. наук. Томск.

Монпере, 1974 – *Монпере Ф.Д.* Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазцам, в Колхиду, Грузию, Армению и в Крым // АБКИЕА. Нальчик, 1974.

Нальчикова, 2010 – *Нальчикова Е.А., Гугова М.Х.* Забота об ушедших у адыгов (на фактах времен Кавказской войны) // Международная юбилейная научная конференция «Россия и Кавказ». Владикавказ. С. 211–215.

Народные..., 1986 – Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов / Под ред. *Е.В. Гиппиуса*. М. Т.3. Ч.2.

Нарты, 1974 – *Нарты*. Адыгский героический эпос. М.: Наука.

Пирогов, 1952 – *Пирогов Н.И.* Отчет о путешествии по Кавказу. М.

Потто, 1994 – *Потто В.* Кавказская война. Т.5. Ставрополь: Кавказский край.

Сагалаев, 1990 – *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск.

Сказания, 1987 – *Сказания и сказки адыгов*. М.

Таумурзаев, 1994 – *Таумурзаев Д.* Шесть дней войны // Боевая слава Кабардино-Балкарии. Кн.6. Нальчик.

Хан-Гирей, 1992 – *Хан-Гирей*. Записки о Черкесии. Нальчик.

Хан-Гирей, 1989 – *Хан-Гирей*. Черкесские предания. Нальчик.

Эсадзе, 1993 – *Эсадзе С.* Покорение Западного Кавказа и окончание и Кавказской войны. Майкоп.

Nalchikova E.A.

«THE CULT OF THE DEAD» IN A TRADITIONAL SOCIETY: WHAT IS IN COMMON AND WHAT IS SPECIAL

Continued existence of the "cult of ancestors" in the Adyghe

culture is confirmed by folk heritage, ethnographic sources and field data. "Integrity of the body" is one side of this cult. All "12 parts of the body" should be reserved to be burned. According to popular notions they are required for normal functioning in the afterlife, and include (in one version) all body parts: hands and feet, legs, hips, shoulders and forearms, connected with the help of joints. Only a person with all body parts saved can expect prosperous future after death.

Dolmen burial, which is peculiar to protoadygh culture, can be the evidence of the ancient sacred relationship to the body remains in general and to bones in peculiar. Especially "the second burial of remains" can prove this. It's a procedure when bones were buried after the flesh had been burned. Semantic motivation for the designation of a clan as "a bone" is obvious enough. Bones are what remains from the ancestor, the dead. The majority of the Turkic-Mongol peoples of Siberia took a bone as "a minimum of living" and called the deceased "tone soke" i.e. real bones.

Functional significance of the bones was revealed through linguistic analysis of the Adyghe data. It was reflected in wishing-approval to the newborn: "Your blood, our bone." In this case we are talking on behalf of the female relatives, i.e. "bone" – from the mother's clan. A tradition of stumps saving till the death and negative attitude to dissections became another manifestation of the sacred relationship to the deceased in the modern ritual practice of the Adyghe. Now the disputes between terrorists' relatives and the authorities can be explained according to these superstitions.

Селезнев А.Г., Селезнева И.А.

**ИСЛАМСКИЕ САКРАЛЬНЫЕ
КОМПЛЕКСЫ АСТАНА В СИБИРИ:
СОЦИАЛЬНЫЕ И СИМВОЛИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ***

Важнейшим компонентом культа святых в исламе в Сибири являются религиозные святилища сибирских татар – астана.

Эти памятники распространены, в основном, в южных районах Тюменской и северных районах Омской области, а именно в Тобольском, Уватском, Вагайском, Ялуторовском районах Тюменской области, Усть-Ишимском, Тевризском, Знаменском районах Омской области. Астана расположены на местах расселения тоболо-иртышской группы сибирских татар.

Внешне астана, как правило, представляет собой мавзолей в форме большого четырех-, шести- или восьмиугольного сруба в пять – девять венцов. Впрочем, многоугольный сруб – не единственный вариант внешнего оформления таких святыщ. Некоторые из них могли «приурочиваться» к каким-либо выделяющимся на местности природным объектам (например, живописные озера, высокие речные террасы, большие деревья, камни, возвышенности и т.д.) или археологическим памятникам разных эпох. Однако какой бы ни была форма, содержание всегда одинаковое.

В сознании верующих астана – места захоронений мусульманских святых (*йахшилар*, *аулийалар*, *амбийалар* и *хайбиренер*). Практически повсеместно сибирские татары сохранили легенды о древних миссионерах из Средней Азии (чаще всего Бухары), прибывших некогда в Прииртышье для распространения исламской веры. В преданиях повествуется об ожесточенной священной войне с местными язычниками, в ходе которой большая часть подвижников ислама были убиты. Павших святых с почетом похоронили в тех местах, где они вели свою проповедническую деятельность. Эти захоронения и называются *астана*. Считается, что в каждом из них погребен один или несколько миссионеров.

Проведенные в последние годы углубленные полевые этнографические исследования астана, расположенных на территории расселения тоболо-иртышских татар, показали, что, по сути, это социально-религиозный институт, состоящий из ряда компонентов: мавзолея, ритуалов паломничества *таван*, смотрителей за гробницей (*астана-караулче/карулце*, *астана-курайте*), рукописных памятников *сэцэра* (*шэджэрэ*), содержащих более или менее полные сведения о местах захоронений

и тех святых подвижниках, которые на них похоронены. В настоящей работе рассматриваются две ипостаси астана с точки зрения их функционального предназначения – социальная и символическая.

Затрагивая социальную функцию необходимо учитывать, что представления об этнической культуре группы тоболо-иртышских татар были тесно связаны с исламским фактором и, в значительной степени, этнокультурная идентичность совпала с исламско-религиозной идентичностью. Однако, в период научного изучения (XVIII и, особенно, XIX – XX вв.), формирование мусульманской религиозной культуры протекало в условиях отсутствия развитой теологической традиции, широкого религиозного дискурса, неформленности школ и течений. Фактически процесс сложения этноконфессиональной общности проходил на базе синкретичного по характеру, регионального варианта ислама со сравнительно незначительной и тоже, в общем-то, фольклорной по происхождению письменной традицией. В силу перечисленных выше обстоятельств, можно предполагать, что процесс формирования, строительства элитами представлений о религиозной этнической культуре и, соответственно сложение этноконфессиональной общности на основе этих представлений может быть зафиксирован и изучен этнографическими методами.

По сути, речь идет о возможности «живой», непосредственной фиксации процессов формирования культурных идентичностей на основе локального варианта мировой религии, роли религиозных элит в этих процессах. Например, известно, насколько высок в исламских общинах тоболо-иртышских татар статус смотрителей за священными могилами – астана. Круг обязанностей смотрителей (*астана-караулице, астана-курайте*) широк – это и сбор средств на установку и поддержание памятника, и организация ежегодного паломничества *таван*, и проведение поминальных молитв. Получение дара смотрителя является следствием определенных обстоятельств (например, явление захороненного святого во сне) и сопровожда-

ется специальными обрядовыми действиями. Право смотрителя легитимизируется представлениями о духовном (а иногда и реальном) родстве с похороненным в данной местности святым.

Одна особенность привлекла наше внимание. Едва ли не большая часть наших собеседников – смотрителей за священными могилами – были женщины. В нашей книге (*Селезнев и др.*, 2009) присутствуют образы этих замечательных женщин – С.С. Хучашева и А.С. Шихова – смотрители за астаной с. Баишево Вагайского района Тюменской области; В.А. Шуркина – смотритель за астаной на оз. Кульчан того же района; Ф.А. Ахметчанова – смотритель за астаной у д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. Между тем традиционно функции смотрителей передавались по мужской линии и соответственно эти обязанности могли исполнять только мужчины. По мнению некоторых респондентов, нарушение традиционного порядка обретения дара смотрителя произошло вследствие прямых репрессий против мужчин, исполнявших религиозные функции (смотрителей, мулл и т.п.). Немаловажное значение имело вероятно и понижение статуса религиозного лидера, явившееся следствием воинствующей антирелигиозной пропаганды.

Интересна в плане обсуждаемой проблемы судьба Фархичамал Агатовны Ахметчановой (Юмашевой), 1927 г.р., смотрителем за священной могилой – астаной, расположенной близ д. Саургачи Усть-Ишимского района Омской области. В 2006 г., в ходе экспедиции, нам удалось с ней встретиться и взять большое интервью. Каждый четверг Ф.А. Ахметчанова совершала молитву-*котым*, в память похороненных на астане подвижников-*йохшилар*. Кроме того в обязанности смотрителя входил сбор пожертвований *садака* и организация специальной трапезы — *астана-ош* или *йохшиларнын-ош*, которая также происходила по четвергам после возвращения с астаны. Информатор сообщила, что в ее роде из поколения в поколение передавалась *сэцэра* (родословная) в виде книжки, и ее обладатель получал статус смотрителя. Некоторое время назад эта *сэцэра* была утеряна. Ее заменил новый документ, состоящий из одного листа, который хра-

нился у Фархичамал Агатовны, пока она не отдала его в мечеть районного центра Усть-Ишим.

В процессе нашей беседы Фархичамал Агатовна показала нам запись генеалогической линии своих предков из рода Юмашевых по мужской линии. Напротив каждого из имен стояла дата рождения. Документ содержал запись 14-ти поколений, причем датой рождения основателя рода Саурана значился 1644 год. По семейному преданию, этот род принадлежит к духовному сословию шейхов — *шихляр* и, возможно, саййидов. Основатель рода — Саурчан — был шейхом (*ших*), прибывшим для распространения веры. Он основал деревню, которая стала называться по его имени Саургачи. Из этого рода выходили смотрители за священными могилами астана — *астана-курайте*. Во всяком случае, информатор твердо утверждает, что ее отец — Агад Картукович выполнял обязанности смотрителя и обладал *сэцэра*. По правилам, наследование статуса смотрителя должно происходить по мужской линии. Именно так и было в роду Юмашевых. Но в XX в. традиция оказалась нарушенной, и статус смотрителя перешел к женщине. Так Агад Юмашев передал (был вынужден передать?) *сэцэра* вместе с полномочиями смотрителя бабушке Сульхиче Аминовой (Юмашевой). Дальнейшая история передачи полномочий не до конца ясна. Смотрителем стала либо тетя информатора Инаш Картуковна, либо ее сестра Ситиха Агатовна. Во всяком случае, в 1995 г. получила свой статус смотрителя сама Фархичамал Агатовна.

Эти обстоятельства влекли за собой нарушение других запретов. В частности Ф.А. Ахметчанова вынуждена была посещать астану во время поминок-*котым*, хотя, по обычаю, посещение астаны женщинами табуировано. В ходе разговора Фархичамал Агатовна неоднократно подчеркивала, что выполнение обязанностей смотрителя связано с большими трудностями. Действительно, даже еженедельная организация сбора *садаки*, *котыма* и *астана-ош* требует больших затрат душевных и физических сил. Но, кроме того, смотритель должен обладать совершенно определенными моральными качествами, вести доброе-

тельную жизнь, быть благочестивым в мыслях и поступках. На момент нашей встречи Фархичамал Агатовна была больна, ей все труднее было справляться со своими обязанностями. Необходимо было передавать полномочия, а подходящей кандидатуры не было. Наступившие времена явно не способствуют праведности и бескорыстному духовному служению...

Следует подчеркнуть, что тайно священные могилы почитались верующими в течение всего советского периода. Например, полная драматизма история получения дара зрителя Варакой Абдулхаировной Шуркиной (Иксановой) (озеро Большой Уват, д. Одинары (а. Картавыл) Вагайского района Тюменской области) случилась в середине 1940-х годов, т.е. в самый пик сталинского тоталитаризма. Приобретению функций зрителя предшествовали такие «архетипические» обстоятельства как явление юной девушке во сне павших в этой местности святых с предложением поставить на месте их захоронения деревянный мавзолей и длительная болезнь с неясными симптомами с последующим внезапным выздоровлением после принятия судьбоносного решения об изменении статуса.

«Агиографические» предания о похороненных на астана святых подвижниках широко распространялись на протяжении всего советского периода. В перестройку и в постсоветский период роль института священных мест астана увеличилась. «Открытие» мест захоронений святых предков, возведение на этих местах деревянных мавзолеев стали важным элементом самоидентификации для жителей почти всех поселений тоболо-иртышских татар. Высокий уровень значимости обрели коллективные паломничества, молитвы и жертвоприношения, связанные с астаной. Одновременно наблюдается возвышение статуса представителей религиозной элиты, связывающих свое происхождение с похороненными святыми подвижниками. По видимому, в близком будущем следует ожидать усложнение процесса легитимизации связей религиозной элиты со святыми предками.

Пожалуй, самое сильное впечатление оказывают целые

библиотеки арабографических рукописных и печатных татарских книг и свитков, хранящихся в деревенских домах среди глухой сибирской тайги. Интересно, что ранние описания арабографических сибирско-татарских книг были выполнены по инициативе Русской православной церкви. Значительное количество материалов об этих книгах, датированных первой половиной 18 столетия, сохранилось в архиве Тобольской Духовной Консистории. Появление этих материалов связано с попытками обращения в христианство сибирских татар-мусульман. Разумеется эти материалы характеризует активная, хоть и весьма наивная антиисламская риторика. Но в то же время следует признать довольно высокий уровень описания внешнего вида «книжек», а также любопытные подробности их ритуального применения: ношение «на грудях», помещение «в могилку», использование «...от мертвых тел савана или покрывала обрезанные лоскутки с ... заговорными на своем языке письмами...» и т.д. (ГУТО «ГАТ»: 6, 111об., 113 об., 109об, 117об.). Нам неоднократно приходилось держать в руках манускрипты, которые соответствуют архивным записям, в той, например, части, где говорится о маргиналиях, выполненных красными чернилами. Подтверждаются современными материалами и ритуальные особенности функционирования манускриптов, связанная с ними обрядность, включенность их в религиозную культовую практику.

В советский период отношение государства к мусульманским книгам религиозного содержания также носило враждебный характер. Власти конфисковывали и уничтожали рукописные книги в рамках борьбы против религиозной пропаганды. Верующие противодействовали этим акциям всеми возможными способами. Книги прятали, хоронили вместе с умершими владельцами в могиле, просто закапывали в лесу.

Сейчас уже почти никто из местных жителей не может прочитать эти книги, однако они активно используются в качестве ритуальных вотивных артефактов. Более того, именно невозможность прочесть и понять смысл книг определяет их вы-

сокий уровень святости. Книги соединяют мусульман с традициями предков. Эти артефакты рассматривают как главный индикатор ассоциации с исламским сообществом, в некотором роде, как символ возрождения ислама.

Не является чем-то особенным и обычай захоронения в могилу священных религиозных текстов. Информаторы неоднократно сообщали нам, что в могилу необходимо класть листы с арабографическими текстами, причем именно в область груди погребенного. Жительница д. Ашеваны Усть-Ишимского р-на Омской области Хатира Вагитовна Алеева, 1924 г.р., не только продемонстрировала нам свое погребальное одеяние (рубашу «очмок куйлек» и платок «яулак»), но и показала, каким образом помещаются в могилу листы с арабографическими текстами. Она указала, что эти листы будут положены именно на грудь, чтобы покоящиеся под землей *аулийалар* смогли бумагу увидеть и написанное прочесть. Кроме того, информатор рассказала, что для духовного очищения необходимо съедать отрывающиеся кусочки бумаги с текстами.

С другой стороны, с точки зрения реализации *символических функций*, исламские святыни тоболо-иртышских татар представляют собой сложный структурно-семантический комплекс для анализа которого, на наш взгляд, могут быть применены методологические принципы, заложенные в относительно новом направлении антропологического и культурологического знания – иеротопии. Иеротопия – это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры такого творчества (Лидов, 2009: 12).

Приведем для примера историко-культурные данные по одному из важнейших исламских памятников в Омской области – Тюрмитякской астане. Этот культовый комплекс удивительно насыщен явлениями и свойствами, на наш взгляд, иллюстрирующий феномен иеротопии. Наиболее рельефно в данном случае проявляются такие элементы как: *оформление сакрального*

пространства, сотворение локального мира, связь времен и поколений, легитимация включенности в сферу священного. Рассмотрим каждый из этих элементов отдельно.

Оформление сакрального пространства. Начать следует с феномена сакрализации места, включения объекта в освященный пространственный контекст. Памятник расположен в 1,7 км. к северу от деревни *Тюрмитяки (Оллы-бурень)* Усть-Ишимского района Омской области на берегу живописного озера с примечательным именем *Астана-бурень*. Это озеро известно также как Оллы-бурень, отсюда происходит неофициальное наименование деревни. Озеро является старицей Ишима, в центре его находится округлый полуостров (в половодье превращающийся в остров), называемый местными жителями *Астана-утрау*. Озеро свято, по некоторым данным в нем запрещено брать воду и рыбачить. Информаторы сообщают также, что на берегу озера лежал большой камень, который был способен сам перемещаться с места на место. Говорят, что в 1960 – 1970-е годы властями было решено камень, как объект религиозного поклонения, вывезти, однако накануне он таинственным образом исчез.

Из деревни и со стороны дороги к астане ведет тропа, пролегающая через густой хвойный лес, вдоль всхолмлений, представляющих собой старые могилы или какие-то иные археологические объекты. Часть пути к святилищу проходит по кладбищу. На полуострове совершаются паломничества и моления. Жители окрестных русских деревень называют озеро *Святым*. Мы специально обращаем внимание на психолого-эстетический аспект: круглая чаша озера, округлые очертания полуострова в центре, густой сосновый бор, едва пропускающий солнечный лучи по берегам, – все это невольно создает у паломника особый эмоционально насыщенный настрой.

Сотворение локального мира. Места вокруг астаны овеяны архаичными преданиями и легендами, объясняющими происхождение окружающих ландшафтных объектов: озер Астана-Бурень и Уват, реки Вертенис, выделяющегося на местности

трапецевидного останца первой надпойменной террасы левого берега Ишима, примыкающего к священному озеру. В совокупности они содержат мотивы борьбы героя с хтоническим существом (огромной диковинной птицей, злой колдуньей, Хозяином рек и ветров), в ходе которой чудище было повергнуто и из частей его тела образовались реки, озера, холм-останец. Этот цикл типологически относится к наиболее архаичным легендам, архетипически восходящим к мифам о первотворении, создании Космоса из первоначального Хаоса. Видимо, к этому же циклу надо отнести и мифологические рассказы о передвигающемся, бродячем камне. Укажем для сравнения хотя бы на знаменитый Синь-камень Плещеева озера, согласно легендам, имевший обыкновение расти и самостоятельно передвигаться по земле и по дну озера. Такие камни зачастую мыслятся в центре сакрализованного пространства, связаны с культом мертвых.

Связь времен и поколений. Элементы ландшафта способствуют и *сакрализации исторического времени*, олицетворенного в неразрывной связи с предшествующими поколениями людей. В таком контексте кажется не случайным, что кладбище и астана располагаются вблизи ряда археологических памятников разных эпох. Особенно заметно на фоне местного ландшафта городище Вертенис I (Тюрмитяки VII). Оно расположено на упомянутом выше останце террасы левого берега Ишима. Местные жители эти памятники осмысливают в своеобразном культурно-историческом контексте: «Это могилы наших предков времён Чингис-ханова-Мамаева побоища», – заявляют они.

То, что культовый комплекс был включен в реальный исторический, в том числе и политико-исторический контекст свидетельствует еще один уникальный источник. Речь идет о знаменитом атласе, созданном в 1697 – 1711 гг. картографом и историком С.У. Ремезовым – *Хорографической чертежной книге*. На листе 107 атласа изображено течение р. Ишим вблизи его впадения в Иртыш. На рисунке участка левого берега неподалеку от Ишимского острога имеются надписи «курганы» и «кладбище Она царя». И здесь же рядом с рисунками курганов

и озера видно абсолютно четко читаемое слово «*астана*» под условным знаком, обозначающем кладбище (Хорографическая..., 2011. Т. 1: 107. Т. 2: 120). Таким образом, Тюрмитякская астана неожиданно оказалась включенной в контекст ранней политической истории Сибири. В сибирских летописях Онцарь (хан Онсом) описывается как один из правителей ишимского ханства. Хан Ансам (летописный Онсом) глухо упоминается в сибирско-татарском дастане *Ильдан и Гольдан*. Карта Ремезова не только документирует астану у д. Тюрмитяки как один из наиболее ранних из зафиксированных источниками памятников сибирских татар, но и связывает ее с перипетиями политической истории Сибири.

Легитимация включенности в сферу священного. Везде и всюду легитимация притязаний элиты на связь с областью сакрального осуществляется либо созданием длинных генеалогий (иногда в виде цепи духовной преемственности), восходящих к святому (перво)предку; либо апелляцией к сакральным текстам, содержащим обоснования таких притязаний. В нашем случае налицо оба варианта.

Согласно полевым материалам, на тюрмитякской астане похоронен шейх Бигач-Ата. Он прибыл в Сибирь из Средней Азии для распространения среди местных язычников ислама. Прибывшим религиозным миссионерам приписывалась культурная функция: они научили местных жителей сеять хлеб, выращивать картофель и т.д. Кроме того, до 1990-х годов в деревне, чаще всего, у муллы, хранился и передавался из поколения в поколение деревянный жезл, который называют *сэцэра* (букв. «родословная», на такие жезлы действительно наматывали свитки с рукописными текстами). Считалось, что жезл первоначально принадлежал Бигач-Ата и хранил на себе его дуновение. Упоминавшийся информаторами свиток *сэцэра*, видимо, представлял собой рукопись, содержащую обстоятельства исламизации Сибири и списки святых мест.

Как уже было отмечено ранее, такие сочинения были широко распространены в сибирско-татарской среде. В этих ис-

точниках, кроме прочего, содержатся каталоги священных могил. Во всех рукописях такого рода есть сведения о Тюрмитякской астане. Однако, пожалуй, наиболее важное открытие, связанное с тюрмитякским культовым комплексом, было сделано буквально в последние годы. Оказалось, что в самом ауле Оллы-бурень существовала собственная традиция создания сакральных текстов. Один из таких списков, по-видимому, вариант упомянутого нашими информаторами свитка сэцэрэ, был обнаружен в архиве Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Название списка – *Аш-шаджарат алавлия’ мин билад Мавара’аннахр – Родословная святых из страны Мавара’аннахр*. По структуре текст похож на аналогичные документы сибирских татар. В традиционном каталоге святых могил, среди прочих, указан «В устье Ишима, в юрте Улуг-Бурян, – Бигач-Ата-шайх. Из потомков господина Джалал ад-дина. В ногах <у него> лежат три камня. Один камень всегда перемещался (букв.: совершал прогулки)». Обратим внимание на практически дословное совпадение современных фольклорно-этнографических материалов с текстом приведенного письменного источника. Особенно это касается архетипически важного мотива бродячего камня.

Тюрмитякскому святилищу отводится особая роль в суфийской ритуальной практике. Источник излагает цепь духовной преемственности (*силсила*) «почтенного» Бигач-Ата, приуроченную именно к «юрту Турмадак». Здесь же помещена подробная генеалогия, насчитывающая 17 поколений и недвусмысленно заявляющая свои права на «героическое» прошлое: «... в этих аулах Турматак и Таутамак были со времен царя Кучума наши предки...» (*Бустанов*, 2009: 200 – 207).

Разумеется, такие декларации нельзя воспринимать буквально. Исходя из очень высокой степени близости фиксируемых в наше время фольклорных мотивов, с одной стороны, и содержания письменного источника (например, об уже упомянутом сюжете «бродячего камня») – с другой, можно сделать вывод о том, что текст составлен относительно недавно, воз-

можно двумя-тремя поколениями ранее даты рождения самых пожилых наших информаторов. В этой ситуации нарочито «длинная» родословная была призвана упрочить притязания формирующейся религиозной элиты на духовное наследие в рамках конкретного локального сакрального пространства.

Таким образом, социальные функции исламских сакральных комплексов астана отражают процесс формирования религиозной и национально-культурной специфики. Религиозная элита, включая смотрителей за священными могилами, подчеркивает духовные и генетические связи с похороненными святыми, а некоторые из них выводят свою генеалогию даже от Пророка.

Наблюдается рождение новых групп элит, представлений о культурной, этнической, религиозной идентичности. Подобные процессы имели место во второй половине XIX – начале XX столетий, но были прерваны или заменены известными радикальными преобразованиями советской эпохи.

С другой стороны, оценивая методологическую значимость рассмотрения исламских святынь тоболо-иртышских татар как иеротопий, следует констатировать перспективность принятого подхода. Парадоксально, но чрезвычайно архаичные мифологические мотивы эсхатологии, катастрофизма, превращения Хаоса в Космос ревитализируются в настоящую эпоху кризиса традиционных духовных ценностей, бурного всплеска иррациональных и мистических настроений. Эти мотивы без труда обнаруживаются в мифологии новых российских иеротопий: Аркаима, скифских памятников Укока, деревни Окунево Муромцевского района Омской области, Города Солнца в красноярской тайге и т.п.

Литература:

Бустанов, 2009 – Бустанов А.К. Манускрипты суфийских шейхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск: ИД «Наука». С. 195 – 230.

ГУТО «ГАТ» – Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив г. Тобольска». Ф. 156. Оп. 1. Д. 2001.

Лидов, 2009 – Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Феория. 352 С.

Селезнев и др., 2009 – Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: ИД «Марджани». 216 С.

Хорографическая..., 2011 – Хорографическая чертежная книга Сибири Семена Ульяновича Ремезова. Т. 1. Факсимиле. Т. 2. Исследования, текст, научно-справочный аппарат факсимильного издания рукописи. Тобольск: Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска». 692 С.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Этнографическая экспедиция по изучению факторов формирования сакрального пространства в постиндустриальную эпоху»), проект № 12-01-18098е.*

Seleznev A.G., Selezneva I.A.

ISLAMIC SACRAL COMPLEXES ASTANA IN SIBERIA: SOCIAL AND SYMBOLIC FUNCTIONS

The paper continues a series of the authors' works devoted to the sacral complexes astana, which are the main element of a cult of Saints within Siberian Islam.

Islamic sanctuaries astana are wide-spread in Western Siberia, in the north of Omsk and in the south of Tyumen areas in the settlements of Tobol-Irtysh group of the Siberian Tatars. Two aspects of astana from the point of view of their functional mission – social and symbolic – are considered in the present work.

Social properties are reflected via consideration of astana as the special social-religious institute which includes a number of components. The social roles of inspectors over Holy graves as the specific group of representatives of local Islamic elite are characterized in this aspect.

The function of Holy places astana in reproducing of new

groups of elite, of ideas of cultural, ethnic, religious identity is ascertained.

The functioning of hand-written and printing books widespread in the culture of Siberian Muslims as ritual votive artifacts and as peculiar indicators of association with Islamic community is discussed in the paper too.

Consideration of symbolic functions of astana has produced with an application of methodological approaches to the study of hierotopia, i.e. processes of the transformation of the ordinary, profaned space into the sacred one.

Using the example of a complex of so-called Tyurmityaki astana considered as an hierotopia, such symbolic functions were analyzed as: formation of a sacred space, creation of a local world, relationship of times and generations, legitimization of inclusion in the sphere of Holiness.

Стасевич И. В.

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДИНАСТИЧЕСКОМ ДАРЕ
В КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ
(В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИИ ПОЧИТАНИЯ
ПАМЯТИ СВЯТЫХ ПРЕДКОВ)**

*«Аруақи, держите меня за руку и
поддерживайте под мышки»
(казахское обращение к духам предков)*

Наряду с доминированием универсального представления о том, что мир сотворен и управляется силой Единого Бога, у казахов существуют устойчивые представления о предопределенности судьбы человека и ее связи с духами предков *аруақи* (араб. *арвах*). Считается, что влияние умерших предков на живых может быть как позитивным, так и негативным, что, в конечном счете, зависит от благосклонного или неблагосклонного их отношения к живущим потомкам. Так, успешность человека в жизни окружающими связывается с благосло-

вением предков. И, наоборот, неудачи и, вообще, неблагополучие человека интерпретируется как результат недовольства предков, их проклятия. Подобные представления легли в основу культа предков, элементы которого в рамках регионального варианта ислама прослеживаются в казахской культуре до настоящего времени.

Вера в то, что отдельные люди от рождения наделены особым даром (*қасиет*), унаследованным от предков и передающимся из поколения в поколение как по мужской, так и по женской линии, является одной из устойчивых форм традиционного мировоззрения казахов, сохраняющей свою актуальность и в современной культуре. Считается, что любой одаренный человек, будь то ремесленник, лекарь, музыкант или поэт, является избранником свыше и приобщен к духам. Согласно этим представлениям, источник таланта такого человека – покровительство умершего предка из его семейно-родственной группы, который вместе с благословением передает ему свои способности. Подобные убеждения находятся в рамках общетюркской традиции (*Львов и др.*, 1988: 111), но на казахском материале приобретают свое этническое содержание, раскрывающееся в вере в предназначение человека в соответствии с его судьбой. Узнаваемые признаки предопределенности будущей жизни обнаруживают себя у одних людей в раннем детстве, у других – в зрелом возрасте.

По традиционным представлениям казахов мироздание разделено на две сферы: *бұл заман* – мир людей и *ол заман* – потусторонний мир, населенный духами. Эти сферы не изолированы, они взаимопроникаемы, и *қасиет* есть не что иное как благодать, передающаяся людям от *аруақов* из мира *ол заман*. Сила *аруақов* активизирует у их избранников в мире людей дар целителей, предсказателей, шаманов-*бақсы* певцов-*ақынов*, ювелиров-*зергеров*, кузнецов. Существует убеждение, что *аруақи* являются потенциальному приемнику их дара во сне в виде стариков-*ақсақалов*, покойных мастеров-ремесленников, *бақсы* и предлагают, а иногда и навязывают принять их силу.

Получивший благословение *аруақов* может развить свое профессиональное дарование и превзойти предка по силе дара. Суть силы, полученной от духов, может быть понята и принята их избранником или разъяснена наставником, как правило, обладателем такого же дара. Считается, что *аруақи*, помогая своему приемнику, направляют данную ими силу во благо, хотя часть наших информантов склонна рассматривать дар духов как тяжелое испытание, обязанность по отношению к умершим предкам и живым потомкам. Бывает, что человек не способен понять свое предназначение или осознанно отказывается от реализации дара, в итоге у него не складывается жизнь, его преследуют неудачи, часто такой человек становится одержимым духами. Нередко обычный физический недуг сопровождается душевным расстройством, повторяющимися тревожными снами. Такое состояние называется *джиндылык* – «одержимый джинами» или *аруақ қысты*, что значит – «духи душат».

Обычно окружающие истолковывают причину одержимости человека следующим образом: «человек не догадывается, не понимает, а может быть, это предки мучают, напоминают о себе, мол, давно не поминали их, забыли» (ПМА). Единственный способ выйти из этого состояния – помянуть умерших в молитвах, устроить поминальную трапезу и принять дар духов, следуя своему предназначению. *Аруақи* могут напомнить о себе не только тем, что наделяют того или иного живого родственника особым дарованием, в случае отказа от принятия дара или забвения их памяти духи предков насылают на потомков всевозможные бедствия, вплоть до самого страшного проклятия – бездетности или смерти детей.

Все это позволяет подчеркнуть сходство между состоянием «болезни» человека, избранного духами предков для принятия дара, напрямую не связанного с шаманской практикой – *бақсалық*, и «болезнью», предшествующей обретению человеком дара *бақсы*. Обе эти традиции находятся в одном русле обретения человеком-избранником неординарных внутренних качеств посредством династического дара. Кроме того, напо-

ню, что и в практике *бақсалық аруақи*, наряду с другими духами, могут выступать в качестве духов-покровителей *бақсы*.

Интересно, что болезнь-испытание насылается духами предков только на людей, которые, достигнув зрелости, не следуют своему династическому дару. Если же человек с детства осознанно принимает дар и проходит обучение, то, как правило, болезненным испытаниям он не подвергается.

Особняком стоит ритуал посвящения в *бақсы*, всегда сопровождающийся «болезненным» состоянием избранника духов. Источники умалчивают о добровольном принятии человеком этого дара; даже в детском возрасте отмеченный духами оповещается о необходимости начать практику *бақсалық* через мучительные физические и душевные переживания.

Параллельно представлениям, связывающими дар *бақсы* с силой, даруемой *аруақами*, существует поверье о том, что причиной одержимости, «болезни» человека, предшествующей становлению *бақсы*, может стать и *шайтан*, посещающий его по ночам (Чеканинский, 2007: 10). К концу XIX – началу XX века традиционные демонологические персонажи у казахов объединяются общим арабским названием *джинн* (*жын-шайтан*), поэтому сказать однозначно, кто из традиционного казахского демонологического пантеона выступает «мучителем» избранника духов, трудно. По всей видимости, речь идет о так называемых «правильных» или «ручных» *джиннах*, которые, в отличие от «диких», часто выступали в роли союзников и помощников *бақсы*. Спустя три года после смерти своего прежнего хозяина, такие *джинны* переходили к наследнику дара умершего, его родственнику (Полярков, 2007: 57, 63). То, что дар *бақсы* оценивается как «кара Божья», «наследие *шайтана*», подтверждается и современными полевыми материалами (ПМА). В настоящее время у казахов сохраняется двойственное отношение к происхождению неординарных способностей человека. Видимо, это связано с неоднозначным отношением к подобным практикам, основанным на общении с миром духов, авторитетов в области официального ислама. Хотя нужно при-

знать, что и в традиционной, и в современной культуре казахов противостояние знахарей, опирающихся в своей практике на традиционные религиозные верования, и представителей мусульманского духовенства, также практикующих исцеление людей, основывается, скорее, на профессиональном соперничестве и, в меньшей степени, на идеологических расхождениях. На этот факт обратил внимание еще В.Н. Басилов, обосновывающий в своих работах мирное сосуществование казахских шаманов и мусульманского духовенства: «шаманы посылали больных к муллам и ишанам, а те предлагали больным обратиться за помощью к шаманам. В тех же случаях, когда окружающие были убеждены, что болезнь вызвана наследственными духами, те же муллы и ишаны советовали пациенту заняться шаманской практикой» (Басилов, 2007: 222–224).

Как показывает изучение письменных источников и полевых материалов, традиционные представления о способах передачи династического дара посредством общения с *аруаками* остается наиболее распространенным вариантом обретения неординарных способностей человеком. Образ *шайтана* появляется только в некоторых случаях, связанных исключительно с обретением способностей *бақсы*. Даже несмотря на то, что проявление неординарных способностей является с точки зрения современных казахов «испытанием и тяжелой ношей», большинство опрошенных уверены: если данная сила будет направлена человеком во благо, то это оправдывает ее обладателя и не противоречит нормам ислама, а, следовательно, освещена благосклонностью Аллаха. Поэтому в своих молитвах и призываниях лекари, предсказатели, *бақсы* обращаются не только к своим духам-помощникам, но и к Богу, что еще раз подчеркивает мусульманизацию данных практик.

Значимость для современных казахов веры в *аруаков* раскрывает и один из распространенных вариантов словесного обращения к высшим силам с просьбой о заступничестве: «*Кұдай аруақ*» – «Бог и *аруақ*». Самого же Бога до сих пор называют «*Аруақ Кұдайға*», что, по сути, является синонимом имени Аллаха.

Приняв силу предков, человек не может от нее отказаться – вступая на путь избранника *аруақов*, он обрекает себя на пожизненное исполнение их воли. Вступив в контакт с миром умерших предков, человек обязан поддерживать данные отношения на протяжении всей жизни, в противном случае он навлекает на себя гнев *аруақов* – рискует вновь стать одержимым. Рассказы информантов о подобных ситуациях поражают своей убедительностью и искренностью. Даже в тех случаях, когда по какой-либо причине человек, принявший дар, долгое время не реализует свои способности, духи напоминают о его предназначении: вновь выходят с ним на контакт, являясь в сновидениях и предупреждая его о возможных последствиях отказа от применения своей силы. Одна из наших информанток, целительница, решившая прекратить свою практику, рассказывает: «Я не могу не лечить людей, хотела остановиться, но заболела сама, сильно, а помочь себе не могу, пришлось обратиться к другой целительнице, она и сказала: начни снова лечить, все и пройдет...» (ПМА).

Как уже говорилось, современные казахи к людям, наделенным неординарными способностями, якобы получившим благословение от Аллаха и *аруақов*, относят не только целителей, последователей традиционных *бақсы*¹, но и талантливых художников, ювелиров, музыкантов, и писателей. Таких людей называют *иелі* – «имеющий небесного хозяина, духа-покровителя» (ПМА). Одна из наших информанток, тоже целительница, до момента обретения своего дара, рисовала. По ее словам именно это и помогло ей пережить приступы «болезни»; она уверена, что если бы не приняла дар целителя, то могла бы стать хорошим художником. Некоторым людям, осознавшим свое призвание и принявшим свой династический дар в зрелом возрасте, приходится совмещать основную профессию с деятельностью, связанной с реализацией своей творческой энергии. До сих пор среди казахского населения широко распространено мнение, что таланты музыканта, художника, писателя, целителя объединены одной силой, ниспосланной Богом и переданной человеку его предками. Одаренный человек, кроме

основного дара, обладает способностями предугадывать события, чувствовать намерения других людей, например, раскрыть обман или искать пропажу.

Независимо от того, какой дар активизирован у избранника духов, он, как правило, вместе со своим даром обретает весь комплекс неординарных способностей, характерный для местной традиции. Какие-то способности из этого набора могут быть ослаблены, другие, наоборот, выражены более ярко. Общей характеристикой для всех направлений реализации династического дара является способность избранников духов в той или иной степени к лечебной практике.

Значимость для казахской культуры ремесленного мастерства подчеркивает традиция вести родословную и название родовых подгрупп от профессиональной деятельности основателя, без указания имени мастера: *ерші* («седельник»), *зергер* («ювелир»), *көп ұста* («пять мастеров») (Тохтабаева, 2005: 213). Еще Г.П. Снесарев отмечал связь между кузнечным ремеслом и практикой *бақсалық*, особенно ярко эта связь проявляется в традиционной культуре южных казахов (Снесарев, 1969: 46).

Как и *бақсы*, *акыны*, *зергеры* и кузнецы были неординарными людьми, а, следовательно, часто находились не только в сакральной, но и в социальной изолированности. Такие ремесла как кузнечное, ювелирное дело не сочетались с коллективным трудом, это были занятия индивидуальные, требующие максимальной сосредоточенности и концентрации сил. Две составляющие легли в основу самого термина *ұста* – «искусный» и «мысль» (Львова и др., 1988: 111). Если общеказахские святые, покровители ремесел и профессиональных занятий, осмысляются как культурные герои, научившие людей определенным трудовым навыкам, в традиционном сознании ассоциирующиеся с *пирами* – духовными наставниками, то местночтимые святые, больше известные своими обычными земными делами, – были знаменитыми мастерами, целителями, предсказателями будущего.

Люди неординарных талантов, получившие известность в народе за свои праведные дела причисляются к статусу святых (*әулие*). Практика почитания мест их захоронения, несомненно, может быть рассмотрена как одно из проявлений культа предков². Полевые материалы автора свидетельствуют, что в традиционном сознании казахов *аруақ* и *әулие* часто выступают как синонимы. Главным качеством, по которому умершего относят к категории святых, является оказание помощи живым потомкам («...*әулие* это тот, кто лечит, помогает...он после смерти и становится *аруақом*...»), ПМА). Святого человека могут так же уважительно называть *ата* в значении – предок, родоначальник. При этом *әулие* человек может стать и при жизни, статусом же *аруақа* он наделяется только после смерти. Сам умерший предок не воспринимается казахами как безвозвратно ушедший в прошлое, скорее, как сакрально отчужденный, но способный вступить в контакт с живыми потомками.

Кроме почитания мест захоронения святых, культ святых-предков находит отражение в почитании предметов, по словам верующих, принадлежащих святым людям, основателям рода, выдающимся членам семьи. Такие предметы наделяются чудодейственными свойствами, способными исцелять болезни, отводить сглаз. Часто это фрагмент одежды (кольчуги, головного убора), который используется в обрядах домашнего целительства, родовой котел, музыкальный инструмент известного *ақына*, инструменты ювелира, кузнеца, Коран, принадлежавший выдающемуся члену семьи, обладавшему каким-либо праведным даром. Такие реликвии, по мнению верующих, обладают частичей силы их прошлых хозяев. Эта сила максимально активизируется, если предмет передается по наследству. Часто именно предмет становится ключом к раскрытию силы у потенциального наследника династического дара. Принимая такой предмет, наследник, по сути, соглашается принять и дар своего предка.

Вместе с передачей предмета, избранник получает от своего земного наставника благословение – *бата*. До получения *бата* ученик не считается полноправным обладателем дара,

благословение становится своего рода признанием за приемником возможности самостоятельной практики.

Нужно отметить, что обоснование родственных уз с тем или иным *әулие*, известным *ақын*ом, целителем может иметь легендарный характер. Но конструирование подобных генеалогических моделей еще раз подчеркивает важность для казахов династического характера передачи дара *қасиет*.

С другой стороны, в современной казахской культуре хотя и не часто, но происходит замена традиционной династической передачи дара институтом наставничества, что говорит в пользу происходящих изменений в механизме передачи традиции. Тем не менее, большинство наших информантов все же склонны поддерживать традицию и обосновывать обладание человеком тем или иным даром родственными связями, пусть и достаточно отдаленными, с предшествующим его носителем.

Анализируя механизм передачи и суть династического дара в традиционной и современной культуре казахов, можно с уверенностью заключить, что употребление и содержание термина *қасиет* (достоинство, святость) практически полностью соответствует исламскому понятию *баракат*³, не имеющему широкого распространения среди простых казахов. Большинству из наших информантов термин *баракат* вообще оказался неизвестен. В современном казахском языке данный термин чаще всего употребляется в парном словосочетании *құт – береке*, где *береке* как заимствование из арабского *barakat* выступает, по сути, синонимом тюркского *құт*, усиливая значение словосочетания – «благословение», «изобилие», «богатство», «прибыль», «умножение», «судьба», «доля», «счастье» (Будагов, 1869: 253; Шаханова, 1998: 11, 19). Обращает на себя внимание приоритет социального содержания термина *береке* в казахском языке над абстрактно-идеологическим. Возможно, это еще раз подчеркивает, что представления казахов о механизме получения и сути династического дара имеют местное доисламское происхождение и лишь позднее были включены в систему исламских религиозных норм, связанных со святостью и божественной благо-

дателью. В настоящее же время данные представления рассматриваются как часть местной исламской традиции.

Обязанность человека, по мнению наших информантов, заключается в том, чтобы реализовать свое предназначение. Не только выдающиеся люди, но и каждый человек должен следовать своему сущностному предначертанию. Среди казахов, даже среди интеллигенции, бытует расхожее мнение, что тот или иной человек умер, потому что не следовал предопределенному пути. О таком человеке говорят: «*бата алмады*» – «не взял благословение от учителя», поэтому духи его и задушили (*аруақ қысты*) (Тохтабаева, 2005: 215). Механизм передачи династического дара человеку, по сути, является ритуально оформленным приемом наследования и сохранения накопленных предками социально значимых знаний и опыта в той или иной сфере деятельности. Человек, живущий по правилам и нормам своей культуры, соединяет в своем внутреннем мире природный талант, врожденные способности и социально обусловленное мышление и поведение. Зная, что среди его родственников были известные своими талантами личности, он живет в постоянном, пусть и не всегда осознаваемом, ожидании и готовности встретить призыв духов предков, следовать своему предназначению или отказаться от уготованной судьбы. Обычай и механизм раскрытия неординарного таланта человека поддержан культурной традицией и может быть отнесен к устойчивым религиозно-мировоззренческим стереотипам, продолжающим активно функционировать и в современной жизни.

Литература:

Басилов, 2007 – Басилов В.Н. Шаманство как элемент бытового ислама // Религиозные верования и обряды казахов. Алматы. С. 218–258.

Будагов, 1869 – Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. СПб. Т.1.

Львова и др., 1988 – Львова Э.В., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск.

ПМА – полевые материалы автора, экспедиции 2007–2010 гг. (Актюбинская область, Уральская область, Павлодарская область,

Семипалатинская область Республики Казахстан, Оренбургская область Российской Федерации).

Поярков, 2007 – Поярков О. Из области киргизских верований // Религиозные верования и обряды казахов. Алматы. С. 47–65.

Снесарев, 1969 – Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма. М.

Стасевич, 2009 – Стасевич И.В. *Бақсалық* и практика традиционного целительства в современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана) // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. СПб. С. 76–92.

Стасевич, 2010 – Стасевич И.В. Современные формы культа святых у казахов Оренбургской области (РФ) и Актюбинской области (РК) // Радловский сборник. СПб. С. 110–113.

Тохтабаева, 2005 – Тохтабаева Ш.Ж. Серебряный путь казахских мастеров. Алматы. 471 с.

Шаханова, 1998 – Шаханова Н.Ж. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы. 174 с.

Примечания:

¹Подробнее о современных формах традиционной практики *бақсалық* см.: *Стасевич, 2009: 76–92.*

²Подробнее о современных формах культа святых-предков см.: *Стасевич, 2010: 110–113.*

³*Барака* – благословение, благодать, сила святости. Источником *барака* могут быть как сами святые люди, так и места их погребения, вещи принадлежавшие им.

Stasevich I. V.

**NOTIONS ON THE DYNASTIC GIFT
IN THE CULTURE OF THE KAZAKHS
(TRADITION OF WORSHIPING HOLY ANCESTORS)**

Along with the dominating universal notion that the World was created and governed by the power of a Single God, among the Kazakhs there are stable views that a man's fate is predetermined and its tied with ancestors' spirits – *аруақ*.

This paper touches on one of the aspects of the tradition of worshipping holy ancestors, namely the notion of the dynastic gift and the mechanism of its transference to the descendants.

The main sources of the present study are scientific publications, archive evidence and results of direct ethnological studies.

The belief that certain individuals possess from their birth a special gift (*қасиет*), inherited from the ancestors and transferred from generation to generation in both male and female lines, is among the established elements of the Kazakh Weltanschauung which retains its importance also in the modern culture. It is believed that any gifted person, be it an artisan, a healer, a musician or a poet, is chosen by the Heaven and is communed with the spirits. According to these beliefs, the source of the talents of such a person is in the patronage of a deceased ancestor belonging to his family clan, who grants him his abilities together with his benediction. These notions are within the common Turkic tradition, but in the Kazakh media they acquire their ethnic contents embracing the belief in the human predestination corresponding to his fate.

The mechanism of the acquisition and realization of extraordinary abilities by an individual is considered by the present author through the example of the shaman practice of *бақсалық*, vernacular medicine, creative works of singers-*ақындар* and the handicrafts. The paper addresses the problem of correlation between the notions of *әулие* and *аруақ* within the frame of the cult of holy ancestors. Persons possessing no ordinary talents, who became widely known by people due to their righteous deeds are reckoned among the saints (*әулие*). The ethnological studies of the present author suggest that *аруақ* and *әулие* often are synonyms in the traditional consciousness of the Kazakhs. The main quality enabling to attribute a deceased person to the saints is his help to the extant descendants. Nevertheless, a person can become an *әулие* even during his lifetime, but the status of *аруақ* can be acquired by him only postmortem. The deceased ancestor himself is not apprehended by Kazakhs as someone irrevocably gone to the past but rather as one alienated in a sacral mode although still able to contact the living descendants.

Analysis of the mechanism of transference and the nature of the dynastic gift, as it is understood in the present-day culture of the Kazakhs, brings us to a certain conclusion that the employment and

contents of the term of *қасиет* (dignity, sanctity) practically completely corresponds to the Islamic notion of *barakat*. In the modern Kazakh language this term is most often used in the paired word combination of *құт-береке*, here *береке*, as the borrowing from the Arabian *barakat*, is, in essence, a synonym of the Turkic *құт* enhancing the meaning of “blessing”, “profusion”, “affluence”, “profit”, “multiplication”, “fate”, “share” and “happiness”. Noteworthy is the predominance of the social contents of the term of *береке* in the Kazakh language over the abstractly ideological sense. Possibly, we are dealing here with another indication that the Kazakh notion about the mechanism of acquisition of the dynastic gift and its nature are of local pre-Islamic origin and only later was integrated into the system of Islamic religious traditions concerned with sanctity and the divine grace. At present these notions are considered as part of the local Islamic tradition.

The present study demonstrates that the tradition and mechanism of the development of a person’s extra-ordinary talent may be included into the established religious and world-view stereotypes of the Kazakh culture which continue their active functioning in the modern life. This fact undoubtedly demonstrates once again the adaptivity of the traditional forms of *Weltanschauung* in the modern world deserving a careful and comprehensive study.

Сызранов А.В.

«ДЕТИ СВЯТЫХ»

В статье рассматривается обет посвящения детей-первенцев мусульманским святым у тюрков нижней Волги. Данный обет, именуемый «назр» (араб. «обет», «обещание»), издревле был широко распространен у многих народов Центральной Азии. Такой обет давали обычно родители, в том случае если до этого дети у них умирали, либо родившийся ребенок много болел. Тогда они совершали паломничество к могиле святого и обещали посвятить первенца мазару или ишану (шей-

ху) – хранителю святого места, которые часто являлся потомком погребенного святого. Обетный ребенок должен был носить «кокил» или «хайдар» (прядь волос, косичку на макушке или спереди), его нельзя было ругать, бить, заставлять работать, он считался уже не «своим». В установленный срок (от 3 до 5–7, от 7 до 9 лет) кокил срезали и ребенка отдавали на служение «святому», и в течение всей последующей жизни он выполнял все необходимые поручения хранителя мазара. Некоторые дети даже переселялись в дом ишана, или жили поблизости от мазара. Чтобы избавиться от таких жестких требований, чаще всего родители по договоренности с ишаном выкупали «назрового» ребенка за условную плату (*Абашин*, 2003: 44; *Снесарев*, 1969: 95–96; *Снесарев*, 1971: 25–29). Из числа обетных детей формировалась особая категория последователей ишанов, которых считали их рабами («кул»), иногда символическими, иногда фактическими. Так, отечественный этнограф М.С. Андреев (1873–1948) в своей монографии «Таджики долины Хуф» описывает одно из таджикских селений, где значительная часть жителей была потомственными рабами местного ишана. При этом он обладал полной властью над их жизнями (*Андреев*, 1953: 30, примеч. 1).

У тюрков-мусульман Нижней Волги, как следует из письменных источников (А. Олеарий, Я. Стрейс, Д. Белл, С.Г. Гмелин, П.С. Паллас, И.Г. Георги, Я. Потоцкий, П.И. Небольсин, А. Далингер, В.А. Мошков и др.), подобный обет существовал в XVII – первой половине XX в.: у астраханских (юртовских) татар, ногайцев-карагашей, казахов, туркмен. Внешним «знаком» обета, своеобразным «сакральным пирсингом» было ношение посвященными особых украшений-оберегов – золотых или медных колец с драгоценным камнем/камнями. Юноши носили подобные кольца в ухе, девушки – в хряще или ноздре носа.

Одним из первых, кто упомянул об этом обычае, был побывавший в Астрахани в 1636 г. немецкий ученый и путешественник Адам Олеарий (Эльшлегер, 1603–1671): «Перворожденные, равно как и те из дочерей их (ногайцев, – А.С.), которых родители

ли посвятили богу или какому-нибудь имаму или святому, во время нахождения их еще в утробе матери, носят в знак того, что они рабы их и преданы им, в правой ноздре кольцо с бирюзой, рубином или кораллом, точно также как мальчики носят такие кольца в ушах» (Исторические..., 1936: 70). Как следует из материалов Олеария, посвященные, «назровые» дети так же, как и в Центральной Азии, считались «рабами» святых, а возможно и их потомков – хранителей святых мест. Правда, неясно, можем ли мы говорить о существовании отдельной страты или категории лиц, являющихся «потомственными рабами» нижеволжских шейхов (как у хуфцев).

Голландский путешественник Ян Янсен Стрейс (Стрюйс; 1630–1694) в своем сочинении «Три путешествия» упоминает, что «первенцы (также и дочери) астраханских ногайских татар, – А.С.) еще в чреве матери посвящаются какому-нибудь святому, и в знак того, что принадлежат ему, носят кольца с бирюзой и рубином в ухе; девочки же – в правой ноздре» (Стрейс, 1935: 196).

Шотландец Джон Белл (1691–1780), побывавший в Астрахани в 1715 г., также видел «много татарок на улице с кольцами в носу, различной цены по состоянию и знатности тех, кто их носит... Носящие сии кольца были посвящены богу; что родители их обрекли ... на то еще во чреве». Кольца носили с рождения и до самой смерти (Исторические..., 1936: 153).

Российские академики-немцы С.Г. Гмелин (1744–1774), И.Г. Георги (1729–1802), П.С. Паллас (1741–1811), побывавшие в Астрахани во второй половине XVIII в., в своих сочинениях приводят описания носовых украшений-оберегов у юртовских и карагашских женщин. И.Г. Георги: «Некоторые татарки (речь идет об астраханских татарках, – А.С.) носят медное или золотое кольцо продев сквозь носовой хрящик ... Кундровские женщины (карагашки, – А.С.) носят кольца не в хряще, а в какой-нибудь ноздре» (Георги, 1799: 34, 44). С.Г. Гмелин: «У астраханских татар женщины носят в ноздрях украшенные жемчугом или драгоценными камнями кольца» (Гмелин, 1777: 179). П.С. Паллас пишет о карагашских женщинах, что «все они в

правой проколотой ноздре носят кольцо, которое также и более изысканные астраханские татарки считают украшением, и на котором висят коралловые бусины, жемчужины или драгоценные камни» (*Паллас*, 2008: 93).

Польский историк и писатель Я. Потоцкий (1761–1815), посетивший Астрахань в 1797 г., пишет, что у карагашских девушек «в нос вдеты дорогие, украшенные тончайшими камнями кольца» (*Кидирнязов*, 1999: 412–413).

Российский этнограф П.И. Небольсин (1817–1893) в своей фундаментальной монографии о народах Нижнего Поволжья сообщает, что молодые юртовские татарки носят украшение, именуемое «алка» - «круглая сережка или ... кольцо, украшенное цветным камнем, которое ... привешивают к правой ноздре... Ноздря для этого не прокалывается, но так как алка не сплошное кольцо, то им прихватывают ноздрю...». Небольсин также отмечает, что подобные кольца носили и туркменские «девицы и молодые бабы» (*Небольсин*, 1852: 74, 147).

Другой дореволюционный российский этнограф-тюрколог В.А. Мошков (1852–?) в своей работе, посвященной музыкальному творчеству астраханских ногайцев-карагашей, фиксирует: «Все женщины (карагашей, – А.С.) носят в ушах серебряные серьги, а девушки кроме того серьгу (алкха), продев ее сквозь правую ноздрю». Она носилась после замужества еще 3–4 года, а потом снималась (*Мошков*, 1894: 17).

О ношении колец в носу казахскими «детьми обоего пола» упоминает этнограф (и известный государственный деятель) А.И. Лёвшин (1798–1879) (*Лёвшин*, 1832: 45). В сочинении астраханского медика А.П. Далингера (1854–1908) говорится о том, что астраханские татарки носят круглые сережки в ноздре (*Далингер*, 1887: 56).

Таковы основные письменные упоминания о рассматриваемой традиции обета и ношении обетных оберегов тюрками Нижневолжья. В ходе этнографических исследований нами также была зафиксирована информация о существовании подобного обета, по крайней мере, до середины XX в., у юртовских (астра-

ханских) татар с. Карагали, ногайцев-утаров с. Янго-Аскер и туркмен-игдыров с. Атал Астраханской области (ПМА).

Образы некоторых мусульманских святых Астраханской области обнаруживают явную связь с рассматриваемым обетом посвящения первенцев. Так, например, Баба Туклас, или Тукли-баба Шашлы-адже («Волосатый старец») – суфийский святой-чудотворец, широко известный в тюркском мире (*Сызранов*, 2006: 29–30; *Сызранов*, 2007: 95–99). В героическом эпосе ногайцев, казахов, каракалпаков, башкир и др. под схожими именами он известен как предок (дед, прадед, отец) золотоордынского беклербека Эдиге (ум. в 1419 г.) – основателя Ногайской Орды, и дух-предок-покровитель (арвах) ногайских князей-мирз – потомков Эдиге (*Башкирское*, 1999: 12; *Идегей*, 1990: 17; *Жирмунский*, 1974: 229, 355, 383). В тюркской эпической традиции родословная святого Баба Тукласа возводится к первому «праведному халифу» Абу Бакру (правил в 632–634 гг.). Баба Туклас считается исламизатором ногаев и лично самого хана Узбека (правил в 1312–1342 гг.), при котором ислам стал государственной религией джучидского государства (*Трепавлов*, 2002: 56, 64, 86, 572; *DeWeese*, 1994: 13, 14, 381, 386–387.). В источниках Тукли-баба предстает как суфийский святой – один из первых адептов и проповедников ислама в Золотой Орде. В некоторых вариантах эпоса «Идиге» Баба Туклас отождествляется со знаменитым основоположником тюркского направления суфизма Ахмадом ал-Йасави (1103–1166), что позволяет сделать предположение о принадлежности «волосатого старца» к суфийскому братству (тарика) йасавийа (*Жирмунский*, 1974: 383). Некоторые современные исследователи также причисляют Баба-Тукласа к йасавийа (*DeWeese*, 1994; *Жандарбек*, 2003: 333). Другие же видят в нем еще более древний образ кыпчакского шамана домусульманской эпохи (*Жирмунский*, 1974: 229; *Викторин*, 1993: 87).

В тюркских эпосах Тукли-баба выступает как святой-батыр, покровитель и защитник батыров, родовспомогатель, дарующий бездетным родителям чудесных детей, наделенных

его особой благодатью. Так, в башкирском эпосе «Акбузат» этот персонаж вскользь упомянут как великий батыр (Башкирское..., 1987: 170, 503, 539). В ногайском варианте эпоса «Идиге» («Эдиге») подчеркивается огромная физическая сила, нелюдимость, чрезвычайная волосатость Баба-Туклеса Шашлы Азиза (Сикалиев, 1994: 224, 283).

С другой стороны, в казахских версиях ногайского эпического цикла сказаний-дастанов о сорока мангытских (ногайских) батырах Баба-Туклас Шашты-Азиз предстаёт в качестве покровителя героев-батыров и родовспомогателя. В таких дастанах, как «Кобланды-батыр», «Алпамыс-батыр», «Алеуко-батыр», «Шора-батыр», «Орак и Мамай» сюжет примерно схож: бездетные супруги – потомки святого Шашты-Азиза – совершают паломничество на его могилу в надежде на то, что святой дарует им детей. Вскоре после этого им является Шашты-Азиз и предрекает рождение чудесного сына, который в будущем станет батыром. При рождении героя святой сам дает ему имя. В дальнейшем Шашты-Азиз становится личным покровителем батыра – своего потомка (*Героический*, 1975: 138; *Казахский*, 1958: 224–226; *Жирмунский*, 1974: 185, 240, 241, 229). Святой помогает батырам в битвах с врагами, спасает их от многочисленных опасностей, при этом оборачиваясь то гигантской птицей Кара-Гус, то драконом-аждахаром (*Жирмунский*, 1974: 186, 404).

Реже дети, рожденные благодаря помощи Баба Тукласа, становятся святыми. Казахская исследовательница Р.М. Мустафина приводит интересную казахскую легенду о святом Жилаган-ата (казах. «Плачущий старик»). Родители Жилаган-ата (отец – святой Курушкап, мать – святая Шаш-ана), прожив долгую жизнь, оставались бездетными. Отказавшись от всех благ, они стали странниками и отправились к могиле Баба-Тукты-Шашты-Азиза с целью выпросить у него рождение детей. Спустя девять месяцев Шаш-ана родила нечто круглое как шар. Вскоре шар случайно разбился, из него выбежал ребенок. Взбравшись на гору, он прокричал: «Мой отец, моя мать! Я

ребенок не из этого мира, встретимся в другом мире!»), – после чего исчез в расщелине скалы (*Мустафина*, 1992: 98).

Литература:

Абашин, 2003 – *Абашин С.Н.* Кокил // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 1–4. М. С. 44–45.

Андреев, 1953 – *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Вып. 1. Сталинабад, 1953.

Башкирское..., 1987 – Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос. Уфа.

Башкирское..., 1999 – Башкирское народное творчество. Т. 10. Исторический эпос. Уфа.

Викторин, 1993 – *Викторин В.М.* Ауля и мужавират (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей Астрахани) // Половецкая луна. Черкесск. № 3 (7). С. 85–92.

Георги, 1799 – *Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, вероисповеданий и прочих достопамятностей. В 4-х частях. Ч. 2. О народах татарского племени и других нерешенного еще происхождения северных сибирских. СПб.

Героический..., 1975 – Героический эпос народов СССР. Т. 2. М.

Гмелин, 1777 – *Гмелин С.Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. II. Путешествие от Черкаска до Астрахани и пребывание в сём городе: с начала августа 1769 года по пятое июня 1770 года. СПб.

Далингер, 1887 – *Далингер А.П.* Медико-статистическое исследование татарского населения Астраханского уезда. СПб.

Жандарбек, 2003 – *Жандарбек З.З.* Йасавийа и этническая история населения Дашт-и Кипчака (по материалам казахских шеджере) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М. С. 326–335.

Жирмунский, 1974 – *Жирмунский В.М.* Тюркский героический эпос. М.

Идегей, 1990 – *Идегей*: Татарский народный эпос. Казань.

Исторические..., 1936 – Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII вв. / Сост. В. Алексеев. Сталинград.

Казахский..., 1958 – Казахский эпос. Алма-Ата.

Кидирниязов, 1999 – *Кидирниязов Д.С.* Ногайцы в известиях рус-

ских, западноевропейских и восточных авторов XV-XVIII вв. Махачкала.

Левшин, 1832 – *Левшин А.* Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. 1. СПб.

Мошков, 1894 – *Мошков В.А.* Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. Мелодии ногайских и оренбургских татар. I. Введение // Известия общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Казань. Т. XII. Вып. 1. С. 1–67.

Мустафина, 1992 – *Мустафина Р.М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата.

Небольсин, 1852 – *Небольсин П.И.* Очерки Волжского низовья. СПб.

Паллас, 2008 – *Паллас П.С.* Записки о путешествии в южные наместничества Российской империи в 1793 и 1794 годах. Астрахань.

ПМА – Полевые материалы автора

Пятницкий, 1930 – *Пятницкий В.Д.* Карагачи (По материалам поездки в 1927 г.) // Землеведение. Географический журнал им. Д.Н. Анучина. Т. 32. Вып. 3–4. М. С. 155–170.

Сикалиев, 1994 – *Сикалиев А.И.-М.* Ногайский героический эпос. Черкесск.

Стрейс, 1935 – *Стрейс Я.Я.* Три путешествия. М.

Снесарев, 1969 – *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.

Снесарев, 1972 – *Снесарев Г.П.* «Дети святых». Из записок этнографа // Наука и религия. М. № 2. С. 25–29.

Сызранов, 2006 – *Сызранов А.В.* Святые места мусульман Астраханского края: историко-этнографический очерк. Астрахань.

Сызранов, 2007 – *Сызранов А.В.* Ислам в Астраханском крае: история и современность. Астрахань.

DeWeese, 1994 – *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania.

Syzranov A.V.

“CHILDREN OF SAINTS”

The paper addresses the custom of dedication of firstborn children to Muslim saints on the materials of the Astrakhan Region. A similar

custom, "Nasr" (the devotion of long-awaited children as a result of a vow to any saint or ishan) was studied in the 20th century by native ethnographers, M.S. Andreev among the Tajiks from Huf Valley, and by G.P. Snesarev among the Uzbeks of Khorezm. As follows from written sources (A. O'leary, J. Streiss, D. Belle, S.G. Gmelin, Pallas, I.G. Georgi, J. Potocki, P.I. Nebolsin, A. Dalinger, V.A. Moshkov, V. Pyatnitsky, etc.), such a custom of vow existed in the 17th – the first half of the 20th century among Muslims of the Lower Volga, in particular among the Astrakhan (Yurt), Tatars, Nogays-Karagashes, Kazakhs, Turkmens. Wearing of special ornaments, amulets of gold or copper rings with precious stones /stone was one of the manifestations of this custom. Young men wore rings in their ears, girls in the cartilage of the nose or a nostril. As follows from M.S. Andreev, the hufskih Tajiks formed the whole category of persons who are "hereditary slaves" of ishans descendants, to whom they were dedicated. Among Lower Volga Turks, "nasr children" as well as in Central Asia, were considered to be "slaves" of the saints, and perhaps they were also slaves of their descendants – the custodians of the holy places. However it remains to be seen, whether we can speak of the existence of a single stratum or class of persons who were "hereditary slaves" of Lower Volga sheikhs.

Титова Т.А., Гущина Е.Г.

**ШАМАНСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ
ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ
КАЗАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

Ценность музейных коллекций для научно-исследовательских работ общепризнана и постоянно возрастает. Актуальным является на сегодняшний момент введение в научный оборот коллекций и музейных предметов, которые хранятся в профильных провинциальных музеях и ранее не вводились в широкое исследовательское пространство.

Этнографический музей Казанского университета является первым музеем гуманитарного профиля на территории Волго-

Уралья: его «прародителем» стал Кабинет редкостей Императорского университета (основанный еще в 1815 г.). Коллекционное собрание Этнографического музея состоит из разнообразных и во многом уникальных предметов, характеризующих культуру и быт народов России, а также Центральной и Южной Африки, Китая, Монголии, Японии, Австралии и Океании, многих стран Северной и Южной Америки, Средней Азии, в том числе некоторых народов Восточной и Северной Европы.

Интересной частью богатого собрания Этнографического музея являются предметы и коллекции, отражающие специфику шаманизма у гольдов, сойотов, сагайцев, орочей, самоедов и остяков, а также несколько предметов шаманского культа из Тибета. Данные предметы входят в состав коллекций, доставленных в Этнографический музей в первой четверти XX в.

1. ЭМУ № 150. «Гольды. Коллекция, собранная в 1916 г. по поручению общества Естествоиспытателей при Казанском университете студентами Н.И. Воробьевым и Е.А. Голомштоком».

В коллекции имеется 59 предметов, относящихся к шаманскому культу. Костюм шамана представлен: рубашкой «в виде кофточки обычного покроя, выполненной из желтой китайской материи на голубой подкладке»; двумя шаманскими передниками, декорированными пришитыми к нему снизу полосами материи, кожи (меха); широким поясом, к которому прицеплены железные конусы разного размера; своеобразным ободком белой материи, надеваемой на голову с изображением змей, лягушек и ящериц; толи – шаманскими зеркалами, надеваемыми на грудь, и имитацией оленьих рогов, выполненных из железа, надеваемых на шапку шамана. В коллекции имеется и бубен «в середине продрана и наложена одна заплата, нити для держания оборваны. В середине нитей медный кружок, который держится на 2 нитях одной жильной, другой ременной» и колотушкой, подбитой мехом оленя.

Остальные предметы представляют собой скульптурные изображения духов Верхнего и Нижнего миров, и духов-помощников шамана. Шаманисты знают, что ни один человек не может быть *камом* без духов-посредников. Никто не рискует

без поддержки духов отправиться в такое далекое и опасное путешествие, каким является камлание. Все культовые действия, которые совершает шаман, и все результаты, каких он добивается, осуществляются при помощи духов, призываемых шаманом к себе в начале каждого камлания. В описи они все обозначены как «божки»: «божки (2) вставлены в пластинку, под которой возвышается полукруг»; «калчама – божок с ногами, высотой 12 см в высокой шапке. К шапке привязана коротенькая петля»; идола, «изображающие тигра»; «божок, представляющий изображение человека с ногами руками, длиной 37 см. Божок охраняет удачу в рыбной ловле и к его груди привязываются жабры первой рыбы, пойманной в данный сезон»; «Божок в виде двух свиней, соединенных между собой концами морд. Длина обеих свиней 43 см. К спинам свиней привязана веревочка для подвешивания»; «Божок плоский без ног, но в головном уборе. Изображает женщину, ибо на груди вырезаны таттас. Лицо слабо намечено. Нижняя часть вкапывалась в землю и слабо сужена. Длина 50 см». Также интересными являются религиозные изображения: «Бырман. Кусок белой материи разм. 70 x 70 см, на котором нанесены рисунки культового содержания полушаманского полубуддийского содержания. Нарисовано 9 всадников фигур, изображения тигров, змей и т.п.»; «Рисунок культового содержания, изображает группу всадников, а наверху солнце и несколько божков (гирка). В середине растет дерево».

2. ЭМУ №172. «Сойоты Урунхайского края. Собрано С.А. Теплоуховым на средства общества Естествоиспытателей».

Коллекция включает несколько предметов «принадлежностей шаманского культа»: «связка узеньких полос разноцветного ситца», «палочка с привешенной на ней связкой полос разноцветного ситца», «на куске материи (2,5 x 5 см) нашиты семь кукол, изображающих человечков, одетых в зимнюю одежду, вместо глаз вставлен белый бисер. От каждой куклы спускается связка узеньких полосок разноцветного ситца (зеленого, красного и желтого цвета)». Также в коллекции имеются «зеркальце для гадания ша-

мана», «священная ложка шаманистов», деревянная статуэтка, изображающая шамана и элемент одежды шамана (пояс).

3. ЭМУ № 30. «Сагайцы из Абаканской долины Минусинского уезда Енисейской губернии».

Данную коллекцию собрал и передал в университетский музей профессор Н.Ф. Катанов. Вся коллекция (12 предметов) относится к шаманизму – зимние и летние рукавицы шамана, кисеты, курительные трубки, костюмный комплекс. Наиболее интересным является костюмный комплекс, включающий собственно костюм, головной убор, бубен и колотушку. Шаманский костюм имел право носить только шаман – особое лицо социума, рядовой член общества не имел права даже прикоснуться к шаманским атрибутам под угрозой жесткой кары. Сам костюм сшит из кожи крупного животного и дополнен двумя типами украшений – текстильными (полоски, ленты разной длины) и металлическими.

Костюм в целом изображает птицу – рукава, украшенные свисающими полосками кожи и пришитыми вдоль металлическими полосками, как крылья; сзади костюм украшен большим количеством металлических подвесок – духов-проводников шамана. Каждая из подвесок имеет разную форму и орнаментацию – антропоморфные фигурки располагаются сверху; в середине расположены зооморфные фигурки, причем каждая сочетает в себя пару животных – рыба-олень, рыба-бык, утка-собака и т.п.; а снизу находятся геометрические фигуры – сферы, полусферы, ромбы и квадраты, все они имеют особую орнаментацию. Спереди костюм также украшен – имеется своеобразный передник, украшенный по периметру полосками кожи, а в центре располагаются фигурки птиц (утки) одна над другой.

Символика и смысл деталей разнообразны; часть из них выполняет роль оберегов, часть – помощников шамана при его путешествии в подземный мир, часть используется при изгнании злых духов из больного и т.п. Костюм является материальным воплощением религиозных представлений, свидетельствует о разных стадиях их развития, а также отражает систему мировоззрения и космологию общества в целом.

4. ЭМУ № 85. «Орочи близь Императорской Гавани (Приморская область)».

Коллекция собрана К. Павленко в 1914 г. и в ее состав входит 13 элементов костюмного комплекса шамана и отдельные атрибуты культа. Костюмный комплекс представлен выполненным из шелка василькового цвета костюмом (камзол на кокетке, вышитой шелками и отделанной по краю тесьмой), «шумящим назадником» – широким кожаным поясом, на котором при помощи кожаных подвесок подвешены 20 трубок, наголенниками, сшитыми из фабричной ткани, бубном и колотушкой. В данной коллекции имеются также 5 зооморфных и антропоморфных идолов, некоторые из них одеты в одежду, шитую из меха и материи.

5. ЭМУ № 108. «Самоеды и отчасти остяки. Из дельты реки Оби».

Коллекция «вывезена» в 1914 г. В.М. Новицким на средства общества Естествоиспытателей. В коллекции имеется большое количество «фетишей» – камней и идолов: «"Ямбура", был взят со старой шаманской нарты»; «"Сармик" – деревянный зверек, изображает волка»; «камень – фетиш, имеет сходство с человеческой головой»; «Мадавы-минлей. Содай – фетиш священной тундры»; «Фетиш – покровитель рыболовства.» Держит в руке рыбу.

По поводу его имеется запись: «а также кто болеет, кто счастья ищет – тому он помогает». Есть одежды и дары для фетишей: «бляха с ремешком (ранее служила серьгой) дар фетишам», платок. Были привезены и несколько кукол-идолов: «"Нанги". Кукла-женщина в синем платке – остяцкого типа»; «"Пуйко". Кукла-женщина – в яге»; «"Варкута" – кукла, по видимому, мужчина» и т.п. Интересным является шаманский бубен из этой коллекции, особенно его легенда: «"Хэ". Бубен шаманский. Самоедское название "пензяр". Взят самоедами с могилы шамана. На диаметральной перекладине». Особый интерес в коллекции представляют лекарства. Деятельность шамана тесно связана с лечением, знания о той или иной силе целебных

растений человек мог получить от духов-помощников, либо от самих трав и деревьев. Поэтому шаманы были хранителями наиболее полезных сведений о лекарственных растениях. Так, в коллекции хранились: «Порошок – средство от пореза. Истертая подошва медведя»; «"Дорогая трава" – средство от сифилиса. Сифилис – "вои-во-кумерю" (дурная болезнь)».

6. ЭМУ № 108. «Енисейские остяки. Собрано И.В. Тюшняковым летом 1916 г. по поручению о-ва Естествоиспытателей».

Из предметов, относящихся к шаманам, в коллекции имеются деревянный идол, «священное изображение утки, ставящееся около жилища или над могилами», большой бубен и колотушка к нему. Бубен играл важную роль в обряде камлания. Он заключал в себе отражение многих, весьма важных представлений о духах, о структуре Вселенной, миров – земного, небесного и подземного, каждый из которых являлся сферой обитания духов. Бубен насыщен религиозной символикой, высокая степень концентрации которой наиболее ярко выступает в рисунках, наносимых на кожу, обтягивающую бубен.

Шаманские коллекции из собрания Этнографического музея позволяют представить шамана как хранителя особых сакральных знаний, верований и традиций, защитника, посредника между человеком и духами виртуальных миров. Вся символика шаманской одежды и бубна являются весьма значимым источником для исследования специфики шаманизма, и в этом контексте коллекции Этнографического музея являются весьма ценными; они требуют дальнейшего изучения.

Titova T.A., Guschina E.G.
SHAMANIC COLLECTIONS
OF THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM
OF KAZAN STATE UNIVERSITY

Today it's crucial that collections and sets of works kept in specialized small-town museums are introduced into scientific research. This article gives a detailed report on shamanic collections kept by the Ethnographic Museum of Kazan State University.

АК-БАУР – СВЯЩЕННАЯ ЗЕМЛЯ ДРЕВНИХ КОЧЕВНИКОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Земля древнейших цивилизаций

Земли Средней и Центральной Азии – перекрёсток древнейших евразийских человеческих потоков, пересечение торговых путей, культурных и религиозных связей между Востоком и Западом, Югом и Севером, между Европой и Азией. Одной из совершенно уникальных страниц истории и культуры Средней и Центральной Азии, отражающих эти евразийские процессы, являются петроглифы – зашифрованные для современного человечества древние знания о взаимосвязях Земной Природы, Человека и Вселенной. Они представлены в разных районах этой территории:

- Палеолитическая пещера Ак-Чункур, расположенная на Сары-Джазском нагорье у подножья заоблачного Тянь-Шаня, вблизи кыргызско-китайской границы. Она знаменита наскальными изображениями, оставленными первобытным человеком. Рисунки, выполненные на сводах пещеры красной краской (охрой), – козлы, быки, змеи, человек – датируются эпохой неолита (около 10 тыс. лет) (Петроглифы..., б/г).

- Петроглифы археологического ландшафта Тамгалы (Танбалы) – одного из наиболее древних и ярких памятников наскального искусства, расположенного в урочище Тамгалы в 170 км к северо-западу от города Алматы в горах Анракай. Центральный комплекс выделяется самой плотной концентрацией петроглифов и, предположительно, алтарей, что указывает на возможное церемониальное предназначение этого места для жертвоприношений. Общее количество рисунков в главном ущелье – около 2000. Этот объект с 2004 года является объектом Всемирного наследия ЮНЕСКО. Помимо петроглифов, в Тамгалы обнаружено большое количество древних захоронений: каменные ящики-цисты среднего и позднего бронзового

века, курганы из земли и камней периода от раннего железного века до настоящего времени (*Максимова, 1985*).

- Петроглифы Чолпон-Аты (в окрестностях озера Иссык-Куль) являются наиболее известными и популярными. Во-первых, они сохранились лучше других. Во-вторых, они очень разнообразны по жанрам и манере исполнения. Довольно четкие, контрастные рисунки, передающие сцены битв, охоты, плясок. Особое место в этих галереях занимают изображения культовых фигурок и покровителей рода (*Миклашевич, 1995*).

- Тамгалы-Тас — урочище у реки Или в 120 км к северу от города Алматы, где на скалах сохранилось множество петроглифов, изображений таинственных божеств, поздних буддистских надписей. Среди петроглифов выделяют около тысячи скальных изображений, среди которых наиболее известными являются изображения Будды Шакьямуни. Ренато Сала, итальянский археолог, так охарактеризовал это место: «Тамгалы Тас — очень редкий памятник. Это священный храм буддистов, который использовался для молитв и медитации. Похожие на Тамгалы Тас изображения обнаружены в Киргизии, Китае, Индии, Пакистане и на родине буддизма, Тибете» (*Колесникова, 2007*).

Помимо буддистских рисунков и надписей имеется камень с древнетюркскими руническими письменами VIII–IX веков, предположительно, оставленных кипчаками.

- Петроглифы урочища Саймалы-Таш расположены высоко в горах Ферганского хребта, на высоте 3000–3450 м над уровнем моря и потому очень труднодоступны. Наскальные рисунки выбиты на отдельных камнях, гладких поверхностях обломочных пород базальта, покрытых толстой коркой загарного слоя темно-коричневого или иссиня-черного цвета. Самая большая группа петроглифов — Саймалы-Таш I. Здесь выявлено около 10 000 камней с рисунками. Наиболее ранние из них относятся к III- началу II тыс. до н.э., т.е. к эпохам энеолита и бронзы. Это древнейшая, интереснейшая и самая многочисленная группа рисунков. Рисунки отражают самобытную и бога-

тейшую культуру местного населения, его религиозные воззрения и тотемно-генеалогические предания, а также широкие историко-культурные связи местных жителей с окружающим миром. Одновременно это грандиозное природное святилище, место для поклонения и исполнения ритуальных обрядов местным населением (*Ташибаева, 1999*).

- В XX веке к ним присоединяется еще один природно-археологический комплекс – Ак-Баур, расположенный в предгорьях Рудного Алтая, в Калпинском массиве, о котором будет идти речь ниже. Здесь также сохранилось в разных местах его территории большое количество разновременных петроглифов и несколько гротов с писанцами. Встречаются камни с древне-руническими знаками, сохранились развалины буддийского храма и другие памятники иных эпох. Это был крупный культовый центр, действующий на протяжении нескольких тысячелетий. Но его отличает от вышеперечисленных археологических памятников одна уникальная природная особенность, видная даже из космоса.

***Влияние геологической истории
на возникновение священных территорий
Центральной и Средней Азии
Сейсмоактивные разломы***

Исследователи, занимающиеся изучением сакральных памятников, постепенно приходят к пониманию, что возникновение святилищ и их летописей, зафиксированных с помощью петроглифов навечно на каменных плоскостях, может быть расшифровано только на стыке многих наук – геологии, истории, религиоведения, астрономии, математики, лингвистики, искусствоведения, этнографии и других.

Взглянем на рассматриваемый регион глазами геологов. Перечисленные древние памятники, разного периода возникновения, далеко отстоят друг от друга.

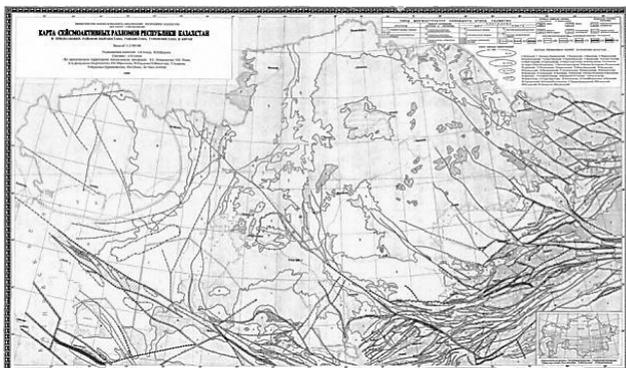


Рис.1
Карта сейс-
моактивных
разломов

Но все они расположены в широкой зоне сейсмоактивных разломов, ограничивающей с юго-востока территорию Казахстана. Это само по себе передает районам, где они заложены, реальную энергию планеты. Здесь, в частности, возникли крупнейшие горные массивы и отроги Тянь-Шаня, Памира. А зоны нарушения земной коры, вклинивающиеся перпендикулярно в уже упомянутую продолжительную мощную систему разломов, увеличивают активность узла пересечения. Именно такие места, в которых и находятся вышеупомянутые древние святилища с петроглифами, – места, где «земля соединяется с небом», – выбиралась жрецами, глубокими знатоками воздействия сил Природы на человека.

Древняя эра горообразования

Выгодное географическое положение во все времена играло важную роль в историческом развитии племен и народов степного пояса Азии. Именно особенности этой местности привлекали человека с древних времён интенсивно обживать эти пространства. Долины и склоны прилегающих гор сохранили памятники древних обитателей. Здесь часто можно найти орудия труда каменного века. Во множестве встречаются наскальные рисунки, древние горные выработки, остатки поселений и строений, принадлежавших различным религиям, курганы. Могильники датируются периодом от эпохи бронзы до раннего средневековья.



Рис.2 Геологическая карта Казахстана и Средней Азии

Какими природными особенностями привлекал этот край древние народы? Возраст пород региона датируется более поздней частью древней геологической жизни Земли – Пермским периодом (290 – 248 млн. лет назад).

Это эра интенсивной складчатости и горообразования, сопровождающаяся проявлением геосинклиналей (прогибов) – линейновытянутых, дугообразноизогнутых или мозаично построенных зон земной коры, зарождение и развитие которых тесно связано с глубинными разломами, зонами высокой подвижности, контрастными изменениями геодинамических напряжений; большой мощностью (10–25 км), значительной расчлененностью и повышенной проницаемостью земной коры в этом регионе.

Восточный Казахстан

Восточный Казахстан, связывающий Южную Сибирь и Алтай с Семиречьем и Средней Азией, занимая особое географическое положение в Центральной Азии, располагаясь в центре Евразийского континента, отличается своеобразием тектонического строения и геологии этого региона. Это вызывает повышенную энергетическую активность земли и разнообразие его рельефа.

На территории Восточного Казахстана эти процессы проявились в мощном распространенном выбросе содержащей гранит и его разновидности магмы, создавшей складчатые горные системы. Здесь активные зоны отличаются повышенной сейсмичностью. Мощность и строение земной коры и верхней мантии в пределах тектонических зон подвержены значительным колебаниям и характеризуются резко аномальным гравитационным и магнитным полем с выраженными линейными структурами. Геосистемы, испытавшие складкообразование, возникли в основном на еще более древнем – байкальском основании и состоят из мощных толщ морских осадочных и вулканических пород.

В связи с такой тектоногеологической ситуацией природно-климатические зоны Центральной Азии весьма разнообразны, а полезные ископаемые залегают в соответствии с рельефом, климатической и почвенно-растительной особенностью. Здесь находится почти половина лесных массивов страны, недра насыщены полиметаллическими, олововольфрамовыми и ванадиевыми рудами. Большую часть территории Восточно-Казахстанской области занимают горные системы Рудного и Южного Алтая, Калбы, Саур-Тарбагатай. Подводный вулканизм эпохи геосинклинальных погружений, предшествовавший горообразованию, сопровождался формированием колчеданных месторождений меди, свинца, цинка в подобных регионах, в том числе и в Рудном Алтае. Гранитообразование в вулканический период цикла горообразования создало и месторождения руд свинца, цинка, меди, олова, вольфрама, золота, серебра, урана – в том числе и в Азии (Тянь-Шань и др.).

Калбинский массив – дальний форпост Алтайской горной системы; причудливо изрезанные хребты в полной мере отражают его своеобразные природные свойства. Когда-то здесь было море. Около 300 млн. лет назад в ходе грандиозных тектонических подвижек на его дне возникли гигантские каменные складки. Затем море отступило. А надвинутые друг на друга гранитные кряжи теперь образуют компактный горный массив.

Невысокий, не достигающий снежной линии Калбинский массив – продолжение Рудного Алтая, также состоит из гранита, порфира, песчаников, глинистых палеозойских сланцев и известняков с окаменелостями. Подземные реки этих мест содержат целебный радон. В этом районе имеются месторождения золота и полиметаллических руд. Некоторые мелкие речки, стекающие с Калбинских гор, золотоносны. Нужно заметить, что особая энергетика этого края, резкие и своеобразные зональные и природно-ландшафтные ситуации, специфика сезонных ритмов, освещения, даже колебания температур благоприятно влияли на людей.

Археологические исследования показали, что этот край был заселен с глубокой древности. Восточноказахстанские степи и горные урочища Центральной Азии хранят памятники различных времен и многих народов – палеолитические стоянки Бухтармы и неолитические памятники Южного Прииртышья, рудные разработки меди и олова металлургов бронзового века, оросительные каналы, развалины многочисленных строений, разновременные захоронения, древние тропы Иртыша, сторожевые камни и россыпи древней керамики, петроглифы.

К тому же по Великому Шелковому пути, пролежавшему по бескрайним просторам Средней и Центральной Азии, двигались не только торговые караваны, но и инородные культуры и религии: манихейство и буддизм, христианство и ислам, которые тоже оставили в этих краях свои археологические памятники. В эпоху бронзового века, начало II тыс. до н.э. – нач. VIII в. до н.э., в Центральном Казахстане формируется кочевое скотоводство, падает роль матриархата. Появляется поклонение небу, солнцу, огню. Возникает обычай поминок, ритуальных жертвоприношений, древние люди устраивали свои племенные святилища-храмы, крышей которых являлся небесный свод. Священные места возникали в урочищах, вдали от прохожих путей. Так, в одном из урочищ Калбинского нагорья возник и долго существовал уникальный природный и археологический комплекс Акбаур.

Природно-исторический район Ак-Баур, располагаясь в Прииртышской части Калбинского нагорья, привлекает внимание многих исследователей уже более 75 лет. Немногочислен-



ные упоминания и сведения о нем относятся к концу XIX – началу XX века. Впервые исторические памятники этого района стали изучаться в 1935 году (Черников, 1960). Большую работу с 80-х годов прошлого столетия провели ученые (Арсланова, 1975; Самашев, 1982), работавшие на кафедре истории Усть-Каменогорского педагогического института. Объектами изучения были: особенности ландшафта, системы родников и ручьев, животного и растительного мира, а также исторические и археологические памятники, находящиеся в урочище Ак-Баур и на прилегающих к нему территориях. В различных частях района на фоне уникальных природных условий существовали остатки небольших поселений, горные выработки, возможно, центры переработки руды, разновременные захоронения и петроглифы. Так как в разных местах Калбинского горного массива в окрестностях долины Акбаур находится только зафиксированных 85 разнохарактерных исторических и природных па-

мятников, то сотрудники кафедры истории УКПИ сегодня используют в своих работах термин *Акбаур* для обозначения большого района, радиусом около 40 км.

В центральной его части располагаются священное урочище Акбаур (петроглифы на сланцах и гранитах, разновременные захоронения, остатки поселений), сопка Коржимбай (грот с писаницами), массив Кызылтас (разновременные захоронения, в том числе курганы «с усами», петроглифы), село Сагыр (грот Сагыр, большое скопление петроглифов, остатки поселений). Протяженность массивов с изображениями свыше 1 км. Все они многообразны по выбору плоскостей (горизонтальные и вертикальные), стилю, технике выбивки (граффити и шлифовка), времени (от эпохи бронзы до эпохи ранних кочевников) и видам изображения. На основе этих многолетних исследований и была составлена вышеприведенная «Карта-схема района Акбаур».

Южной частью Калбинских гор является Сибинский горный массив. Этот чудесный уголок природы привлекает к себе, как и большинство гранитных массивов, не только сосновым бором, но и живописностью рельефа, чистым горным воздухом, прохладой речек и озер и многими другими достопримечательностями. На горе Медведка в горной группе Коктау сохранились пихты, представляющие собой реликтовые островки давно минувшего третичного периода – Синегорская пихтовая роща.

Калба – край сказочно красивых озер. Природа изолировала их, «расположив» в северо-западной части среди коротких отрогов на высоте 580–620 м над уровнем моря. Все озера *тектонического* происхождения, неглубокие, находятся в обрамлении гранитных и песчаниковых скал и плитообразных глыб, с чистой, пресной, проточной водой. Озера на гранитных массивах гор имеют большое оздоровительное значение. Искупавшись в них, чувствуешь себя бодрее, повышается работоспособность: прохладная чистая горная вода обладает свойством содовых ванн. Она минерализована карбонатами натрия, калия, кальция. Озера питает чистейшая вода из трещин в граните и родников. Вытекают из тенистых ущелий в массиве и речки, некогда богатые хариусом.

Долина Ак-Баур – древний священный центр

Урочище Ак-Баур находится в 38 км к югу-востоку от Усть-Каменогорска по трассе Усть-Каменогорск – Самарское, сразу за селом Сағыр (Ленинка) в Калбинском нагорье среди невысоких гранитных гор и холмов хребта Кызыл-Тас. Оно располагается в верховьях ручья Ак-Бастау (Белый Ручей) в непосредственной близости от зимовки Ак-Баур у подножия высокой горы Коржимбай (807,1 м). Образовано подковообразным изгибом гор, которые охватывают его с севера, востока и юга. А на западе урочище упирается в пирамиду Сорокиной горы (840,6 м).

Повышенное внимание к геологотектонической истории Средней и Центральной Азии вызвано тем, что материалы по изучению мест возникновения древних цивилизаций в любых краях Земли подтверждают, что все они возникали в тектонически и динамически активных областях, образующих удивительно разнообразный рельеф и красоту окружающего пространства. Обратим внимание на местоположение сакрального урочища Ак-Баур, которое отмечено Природой уникальной геологической особенностью, которая видна даже из космоса.

Белая дорога

Если подняться на любую вершину окружающих сопок и гор или посмотреть на снимок этого места из космоса, то можно увидеть, что на поверхности земли выделяется достаточно широкая белая полоса, уходящая от верха горы Коржимбай в сторону Иртыша на несколько десятков километров.

Она выглядит как ось, пронизывающая территорию уникального археологического комплекса. Можно отметить, что *белая дорога* имеет чисто геологическое происхождение – это выход белых кварцитов на земную поверхность. Конечно, находясь на равнинной местности её трудно заметить. По мнению геолога А. Юрченкова (*из устной беседы*), в геологическом плане место, где расположен астрономический комплекс и грот с наскальными рисунками, находится в зоне экзоконтакта Коржимбайского гранитного массива. Его возраст около 300 млн лет.



Рис.4 Фото из космоса гор Кызыл-Тас (слева) и Коржимбай (справа).

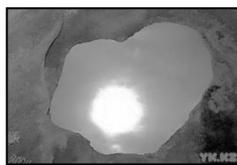
Гранитные породы, содержащие кварц, да и просто отдельные глыбы чистого кварца, как правило, встречаются во всех сакральных местах. Одна из гипотез говорит, что кварцевое поле организует пространство и работу коллективного разума при проведении священных обрядов. О таких свойствах гранитных пород, очевидно, знали и местные жрецы. Но, как мы увидим, они более широко использовали возможности этих пород. Исходя из геофизических процессов, влияющих на мозг человека (особенно во время проведения обрядов), можно предположить, что наличие в таком изобилии кварца в этой местности делало этот район наиболее подходящим для создания постоянного, наиболее активно действующего ритуального центра. Это подтверждается древнейшей историей комплекса и позже возникших в его окрестностях святынях других религий.

Грот – центр ритуального комплекса

Почитание высот во многих ранних культурах было распространено и связано с тем, что горы осмыслялись как место пребывания божеств. Они символизировали центр мира, место соприкосновения неба и земли, вечность и устремленность к верхнему миру. Скорее всего, обряды, которые свершались около Ак-Баура и гор Кызыл-Тас, связаны с культом гор, одним из ранних магических культов, наряду с культом неба, солнца,

грозы, животных и растений. Именно на основании этих культов формировались многие ранние формы религий.

Склоны г. Каржимбай сложены из средне- и крупнозернистых гранитных плит и блоков серого цвета, изъеденных водной и атмосферной эрозией и покрытых зеленоватым лишайником. Они причудливы своей формой и образуют многочисленные ступени, козырьки, ниши и прочее. Растительность скудная, в основном степная. На склоне горы кусты вереска, шиповника, низкорослые осины. И на этой достаточно широкой кварцевой дорожке было выбрано место для ритуального грота – места пребывания жреца во время сакральных действий. Чтобы оказаться в гроте Ак-Баур, нужно подняться вверх по естественным каменным ступеням, как бы совершить небольшое восхождение в верхний мир.



Окно в крыше грота

Рис. 5 Грот на склоне горы Каржимбай
(фото: Иконников В.А., 2008)

При внимательном исследовании краев окна грота, на них были обнаружены сколы, оставленные древними людьми.

Полукруглое пространство накрывает каменная плита с отверстием в форме сердца. Каменное сооружение напоминало юрту с шаныраком. Ак-Баур как памятник ранней культуры интересен тем, что, в отличие от многих подобных мегалитических построек, имеет подробное эпиграфическое сопровождение: росписи красной охрой в одноимённом гроте. До наших дней сохранилось около 80 рисунков: несколько изображений человека, горный козёл, есть рисунки жилищ и повозки, остальные – разнообразные символы и знаки.

Археoaстрономический комплекс «Ак-Баур»

С 1980-х гг. понятие «Ак-Баур» стало синонимом древнего астрономического комплекса. Были проведены интересные многочисленные исследования как ученых (*Самашев, 1982; Марсадолов и др., 2000; Ак-Баур..., 2007; Курдаков, 2008*), так и энтузиастов под их руководством (*Ерешко, 2006*).

Участок урочища Ак-Баур, где расположен астрономический комплекс и грот с наскальными рисунками, находится в зоне обширного Коржимбайского *гранитного массива* (преобладающие породы – средне- и крупнозернистый гранит серого цвета), включающего значительные жилы кварца, порфириды, песчаники, глинистые палеозойские сланцы, которые образуют фантастические фигуры за счет выветривания и тысячелетнего разрушения скал. Изучение природных особенностей древних сакральных мест в любых районах Земли, показывает, что предпочтение в выборе каменных глыб, входящих в архитектуру сакральных мест, отдается породам, содержащим, как правило, кварц (граниты и др.).

Далее будет идти разговор о предполагаемой роли гранитных и кварцевых блоков, входящих в астрономический комплекс. Попытаемся приблизиться к глубокому знанию законов Природы, которыми владели жрецы, сохранявшие гармоничную и здоровую жизнь человеческому сообществу в этих краях на протяжении многих тысячелетий.

Визирная площадка

Рис.6 Визирная площадка. Направление на север (фото: Ерешко М., 2006)



Визирная площадка напоминает арену цирка, где с одной стороны полукруглые трибуны, а с другой – плиты, как



сценический высокий помост. В центре – искусственно составленная стена из каменных боков строго в широтном направлении с запада на восток. Посреди нее стоит гранитный столбик высотой около метра. Этот цельный камень напоминает прицел-мушку. Если на нем

установить компас, то строго на север, в 100 метрах от него, виден так называемый *Белый холм* (вблизи холм на самом деле белый из-за большого количества разбросанных по нему кварцитов).

На холме установлен кварцевый менгир. Его поддерживают наиболее крупные обломки кварцита. Блок не залегает глубоко в землю, стоит неустойчиво, слегка шатается, поэтому вероятный возраст его не превышает нескольких веков. Кстати, люди, поднимавшиеся к менгиру, полагают, что холм этот – искусственного происхождения: слишком отличается поверхность холма, с разбросанными кусками кварца, от его основной слагающей породы. Казахи называют такие камни *каракши* – дословно: *смотрящий*. В Восточном Казахстане чабаны до сих пор считают их своеобразными сторожами, вкапывают их в землю на вершинах гор и холмов. Каракши служат указателями *земли обетованной*.

Белый холм примечателен и своим расположением по отношению к остальным объектам Ак-Баура, и стоящим на его вершине уже упомянутым белым кварцевым камнем, который служит ближним визиром. Но, в свою очередь, он указывает на вершину *Северной сопки* (693,0 м), находящейся к северу от кварцевого менгира на расстоянии одного километра. Мушка прицела через вершину *Белого холма* и макушку *Северной сопки* в день весеннего равноденствия нацелена строго на *Полярную звезду* (в период 2800 г. до н.э. – *Тубан*), расположенную рядом с северным полюсом мира и исконно служившую древним народам ориентиром в пути.

Овальная выкладка

На юго-западе от визирной площадки находится овальная

выкладка из камней белого кварцита. Большая ось овала сориентирована по направлению юг-север (на *Северную сопку*), малая – по направлению восток – запад (на гору *Сорокина*).



Рис. 7 Овальная выкладка (фото: Ерешко М., 2006)

В середине длинной стороны располагается самый крупный из кварцитов, своей формой напоминающий *Сорокину* гору. Если смотреть на него с середины восточной стороны выкладки, то он находится на одной линии с *Сорокиной* горой. Для датировки овальной выкладки была предпринята попытка определить глубину залегания одного из камней. Был выбран камень на южной стороне выкладки, почти полностью сравнявшийся с землей (высота над поверхностью земли 1–2 см). Камни выкладки сильно задернованы, некоторые совсем ушли под землю. На поверхности видны 38 камней. В центре овальной выкладки на поверхность также проступает каменная плита. Назначение плит и самих кварцитов могло стать более явным в результате археологических исследований этого объекта. Несомненно, что камни выложены не случайно. Предполагаемый возраст выкладки 2–3 тыс. лет до н.э.

Заключение

Подводя итоги, можно сказать:

- здесь был представлен лишь небольшой перечень уникальных памятников, являющихся богатейшими источниками познания быта, мышления, мировоззрения племен и на-

родов, обитавших на землях Средней и Центральной Азии;

- перечисленные древние археологические памятники, имеющие большую галерею писанец и петроглифов, были заложены в сейсмоактивной зоне тектонических разломов юго-западной направленности;
- грот Ак-Баур был главным святилищем древнего ритуального центра левобережного Прииртышья, чему также способствовали геологотектонические особенности местности;
- остается непознанной роль кварцсодержащих пород в организации сакрального пространства Ак-Баура;
- есть все основания утверждать, что в Ак-Бауре велись систематические астрономические наблюдения.

Литература:

Черников, 1960 – Черников С.С. Восточный Казахстан в эпоху бронзы. М: Наука. 147с.

Петроглифы..., б/г – Петроглифы Иссык-Куля // i-k.museum.unesco.kz/RAIK_description.htm

Максимова и др., 1985 – Наскальные изображения урочища Тамгалы: [Альбом] / А. Г.Максимова, А. С. Ермолаева, А. Н. Марьяшев, 143с., ил. 24см, Алма-Ата, Онер.

Миклашевич, 1995 – Миклашевич Е.А. Петроглифы Чолпон-Аты // Древнее искусство Азии. Петроглифы. Кемерово.

Колесникова, 2007 – Колесникова А. Загадки древних мантр // Путешествия travel.presscom.org/1171.htm

Таибаева, 1999 – Таибаева К. Предвестники мировых религий (по материалам петроглифов Саймалы-Таша) // Центральная Азия и культура мира. 1 (7). Бишкек.

Карта..., 1999 – Карта сейсмоактивных разломов республики Казахстан и прилегающих районов Кыргызстана, Узбекистана, Туркменистана и Китая, М: 1:5000000, 1999

Геологическая... – Геологическая карта Казахстана, <http://www.infokart.ru/vse-karty-kazakhstan>

Самашев, 1982 – Самашев З.С. Наскальные рисунки Верхнего Прииртышья. Алма-Ата: Гылым. 288с.

Марсадолов и др., 2000 – Марсадолов Л.С., Самашев З.С. Изучение археологических памятников Западного Алтая. СПб.

Ак-Баур..., 2007 – Ак-Баур – древнее святилище на Западном

Алтае (факты, наблюдения и объяснения) / под общ ред. Л. Марсадова. Усть-Каменогорск. 177 с.

Курдаков, 2008 – Курдаков Е.В. Ак-Баур: тайны и открытия. О памятнике древнейшей письменности, находящемся в казахстанском Алтае. Усть-Каменогорск. 150 с.

Ерешко, 2006 – Ерешко М.В. Первые результаты и план развития проекта совместных космических и наземных исследований астроархеологического памятника Ак-Баур. Московский городской дворец детского (юношеского) творчества.

Tkachenko O.S.

AK-BAUR - THE HOLY LAND OF ANCIENT NOMADS OF CENTRAL ASIA

The lands of Central Asia have rich historical and cultural heritage. They used to be a crossroads of ancient Eurasian human flows, intersection of trade routes, cultural and religious ties between East and West, North and South. For this matter petroglyphs constitute one of the unique pages in the history and culture of Central Asia, reflecting these Eurasian processes. To a modern man petroglyphs are encrypted reservoirs of the ancient knowledge about interactions between the Nature, the Man and the Universe. Such petroglyphs are present in different parts of this area:

- Paleolithic cave Ak-Chunkur located in Sary-Jaz plateau at the foot of the Tien Shan, near the Kyrgyz-Chinese border. It is famous for its rock paintings left by the prehistoric man. The paintings were done on the arches of the cave with red paint (ocher) in the Neolithic era.

- Petroglyphs within the Archaeological Landscape of Tamgaly (Tanbaly) which is one of the oldest and most striking monuments of rock art located in the tract Tamgaly in the mountains Anrakay. The central complex stands out for the densest concentration of petroglyphs and, presumably, altars, indicating a possible ceremonial purpose of this place of sacrifice. The total number of images in the main canyon – around 2,000. Since 2004 it is declared a World Heritage Site by UNESCO.

- Petroglyphs Cholpon-Ata (in the vicinity of the Lake Issyk-Kul) are the most famous ones. A special place in these galleries is taken by images of cult figures and lineage patrons.

- Tamgaly-Tas is a plot of land by the river Ili, distant 120 km to the north from the city of Almaty. There are numerous petroglyphs on the cliffs, images of mysterious deities, late Buddhist inscriptions. Renato Sala, an Italian archaeologist, characterized this place as follows: «Tamgaly Tas is a very rare monument. It is a sacred Buddhist temple that has been used for prayer and meditation. Images similar to Tamgaly Tas were found in Kyrgyzstan, China, India, Pakistan and Tibet – the birthplace of Buddhism».

- Petroglyphs Saymaly Tash located high in the mountains of Fergana Range, at the altitude 3,000–3,450 m above sea level, and therefore they are hardly accessible. There were about 10,000 stones with pictures found in this area. The earliest of them are dated to III – the beginning of II millennium BC. At the same time it is a spectacular natural sanctuary, a place for worship and conducting ceremonies by the local population.

- In the 20th century, a natural-archaeological complex Ak-Baur was located in the foothills of the Ore Altai in Kalpinskiy array. Numerous petroglyphs of different times are situated here, as well as several caves with pisantsy.

The influence of the geological history

The researchers involved in the study of sacred monuments gradually come to understand that the emergence of sanctuaries and chronicles forever engraved in the stone by petroglyphs can be decrypted only at the junction of many sciences – geological, historical, religious studies, astronomy, mathematics, linguistics, art history, ethnography, and others...

These ancient monuments of different periods are situated far away from each other. But all of them are located in a broad zone of seismic faults bounding the south-east territory of Kazakhstan. Here, in particular, large mountain ranges and offshoots of Tien Shan and Pamir were formed. Lines of crustal disturbance that cut at right angle the already mentioned long and powerful system of faults in-

crease the activity of this intersection node. Such places where "the earth is connected to the air" were chosen by priests who were experts in the effects of the forces of nature on men.

The advantageous geographical position at all times played an important role in the historical development of tribes and peoples of the steppe zone of Asia. Valleys and slopes of the surrounding mountains preserved the monuments of the ancient inhabitants. Here one finds a variety of rock paintings, ancient mine openings, remnants of settlements and buildings belonging to various religions, burial mounds. Burial sites are dated from the Bronze Age to the early Middle Ages.

The age of the rocks of this region dates back to the later part of the ancient geological period of the Earth – the Permian period (290 million– 248 million years ago). This is the era of intense folding and mountain building, accompanied by the occurrence of deflections or mosaicly built zones of the crust, the birth and development of which are closely linked to deep faults, zones of high mobility, contrasting changes of geodynamic stresses, big capacity (10–25 km), large compartmentalization and increased permeability of the crust in this region.

Eastern Kazakhstan, linking southern Siberia and Altai with Central Asia, is situated in the center of the Eurasian continent, and is peculiar in its tectonic and geological makeup. This causes increased activity of the earth's energy and diversity of its terrain.

The greater part of the East Kazakhstan region is occupied by mountain systems Ore and Southern Altai, *Kalba*, Saur-Tarbagatay. It constitutes almost half of the country's forests; there are also polymetallic and vanadium ores. The underground rivers of these places contain curative radon. In this area, there are deposits of gold. Special power of the region, sharp and original landscape, peculiarities of the seasonal rhythms, light, temperature fluctuations, favorably influenced local people.

On Ak-Baur – ancient sacred center

Archaeological research has shown that this region was inhabited since ancient times. Besides, along the Silk Road, which runs

over the vast lands of Central Asia, moved not only caravans, but also foreign cultures and religions. Here people worshiped sky, sun, fire. In one of Kalba upland tracts a unique natural and archeological complex *Ak-Baur* originated. In various parts of the area amid unique natural conditions there existed remnants of small settlements, mine openings, perhaps, centers of ore processing, graves of various times and petroglyphs. The length of the array with paintings is more than 1 km.

The location of the sacred Ak-Baur is noted by the Nature with a unique geological feature. If you climb to the top of any surrounding hills and mountains, or look at a picture of the place from space, you can see that on the ground there is a wide white stripe that goes from the top of the mountain of Korzhimbay a few tens of kilometers in the direction of Irtysh. It looks like an axis that penetrates the territory of a unique archaeological complex. *White road* is the basalt of white quartzite on the surface. Granitic rocks containing quartz, as well as random blocks of pure quartz are generally found in all sacred places. One theory says that the quartz field organizes space and the work of the collective mind during sacred rituals.

Honoring heights in many early cultures was widespread due to the fact that the mountains are interpreted as the abode of deities. They symbolized the center of the world, the place of separation of heaven and earth, eternity, and longing for the upper world. Most likely, the ceremonies carried out near Ak-Baur and mountains Kyzyltas were related to the cult of mountains, one of the early magic cults, along with the cult of sky, sun, lightning, animals and plants.

On a rather broad quartz track a place was selected for the ritual cave – the seat of the priest during the most sacred action. To be in *the grotto of Ak-Baur*, you have to climb up the natural stone steps, as if to make a small climb to the upper world. Ak-Baur, as a monument to early cultures, is interesting in that, unlike many of these megalithic constructions, it has a detailed epigraphic support: paintings in red ocher.

Starting from the '80s the concept of «*Ak-Baur*» has become

synonymous with ancient astronomical complex. A plot of land of Ak-Baur where the astronomical complex and the cave with rock paintings are situated, is in the area of extensive *Korzhibay granite massif*, that form fantastic shapes due to weathering and millennial destruction of rocks. The study of the natural features of the ancient sacred sites in all regions of the Earth, shows that the preference in the selection of boulders included the architecture of sacred places is given to the rocks containing, as a rule, quartz (granite, etc.).

Astronomical complex consisted of *a target area* – a wall artificially made up of stones directed in a latitudinal way from west to east. In the middle of there is a small granite column about a meter high. If you set a compass on it, than to the north, 100 meters away from it, a so-called *White Hill* is visible, called so because of the large number of scattered quartzite him. There is a quartz menhir on the hill. Kazakhs call these stones *karakshi* – literally *looking*. *Karakshi* are signs of the *promised land*. It points to the top of the *Northern hill* (693.0 m), located 1 km to the north of the quartz menhir. Direction is to the top of the *White and Northern hills*, during the vernal equinox it points directly at the *North Star* (in the period 2,800 BC – *Tuban*) located near the north pole of the world and since long ago serving as a reference point to ancient people on their way. In the south-west of the site there is an oval layout made of stones of white quartzite. The major axis of the oval is oriented in the south-north direction (to the *Northern hill*), the small one is oriented in the east – west direction. The purpose of quartzite slabs themselves could become more pronounced as a result of archaeological research of the object. There is no doubt that the stones are not laid out by chance. The estimated age of the layout is *2–3 thousand years BC*.

Conclusion

In summary, we can say:

- this is a short list of the unique monuments that constitute a rich source of knowledge of life, thinking, worldview of tribes and peoples who inhabited the lands of Central Asia.
- the listed ancient archaeological sites that have a large gal-

lery of petroglyphs were formed in a seismically active zone of tectonic faults of the south-west orientation.

- the cave Ak-Baur was the main sanctuary of the ancient ritual center on the left bank of Irtysh which was also influenced by the geologotektonic peculiarities of the terrain.
- it remains unknown what the role of the quartz-bearing rocks was in the organization of the sacred space of Ak-Baur;
- there is every reason to believe that in ancient times at Ak-Baur systematic astronomical observations were conducted.

Толеубаев А.Т.

ШАМАНСКОЕ СВЯТИЛИЩЕ ТЮРКСКОГО ВРЕМЕНИ ИЗ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА

Чингистауские горы, расположенные на территории Абайского района Восточно-Казахстанской области, особо выделяются обилием и разнообразием археологических памятников. Поэтому есть основание предполагать, что эти места испокон веков были достаточно хорошо освоены ранними, средневековыми и поздними кочевниками и полукочевниками.

Особый научный интерес представляет оригинальный памятник древнетюркского времени в местности Карасу, атрибутированный нами как памятник-святилище шаманского культа.

Памятник расположен в трех километрах к северо-западу от могильника Текебулак и около четырех км к востоку от озера Сарыколь. Курган одиночный, вокруг на расстоянии 1,5–2 км нет других памятников. До раскопа курган представлял собой каменное сооружение из битых горных камней. Высота каменных набросков на самом высоком месте 0,8 м, диаметр с юга на север 8,6 м, с востока на запад – 7,2 м.

В средней части кургана, ближе к восточному краю, стоял каменный балбал из светло-серого гранита, высотой 165 см, шириной 26–30 см и толщиной 15–18 см. Скульптура выполнена по технике барельефа и гравировки. Балбал представляет

собой изображение мужчины, лицо человека не имеет четких очертаний, поэтому очень плохо читается. При благоприятном световом фокусе еле выделяются глазные круги и носовой бугорок, опускающийся вниз по середине запального лицевого фона. Туловище без одежды, четко очерчен живот и грудная часть тела. Достаточно неплохо проработана пуповина. Ниже живота хорошо подчеркнут половой третичный покров. Волосы как бы причесанные, прямыми чуть волнистыми линиями от середины отходят в обе стороны, словно усы. С другой стороны, этот сюжет можно интерпретировать как пальцы рук человека. Стилизованные руки балбала, плотно прижатые к телу, опущены до низа живота, и в области паха выше полового члена кончики пальцев полукругом соединены между собой. По нашему предположению, древний художник одними и теми же линиями стилизованно изобразил одновременно и пальцы рук, и третичный волосяной покров в области полового органа (*Рис. 1*).

Общий обзор каменного балбала позволяет сделать вывод, что древний скульптор с особым усердием, точностью и четкостью постарался изобразить половой орган мужчины. Он выполнен техникой барельефа и четко выделяется из общего тела скульптуры. Думается, что это закономерно, ибо основным объектом всего художественного замысла мастера являлся не сам человек как таковой, а его фаллос – объект шаманской продуцирующей магии плодородия. По всей вероятности, святыще, на котором была установлена скульптура с особой идеологией и культом, было местом поклонения духам прославленного в этих местах шамана, местом коллективных шаманских мистерий и камланий, целью которых было выпрашивание потомства у Великого Тенгри.

Во время разбора надмогильных камней в восточной части кургана нами была обнаружена небольшая каменная стела (высота 78 см, ширина 20–22 см, толщина 12–14 см) с изображением совы. Изваяние было выполнено техникой барельеф, на котором четко обозначены силуэт сидящей птицы, большие глаза, клюв и пальцы-когти. Нижняя часть стелы была отломлена

(позже эта недостающая часть была найдена на восточной стороне кургана).

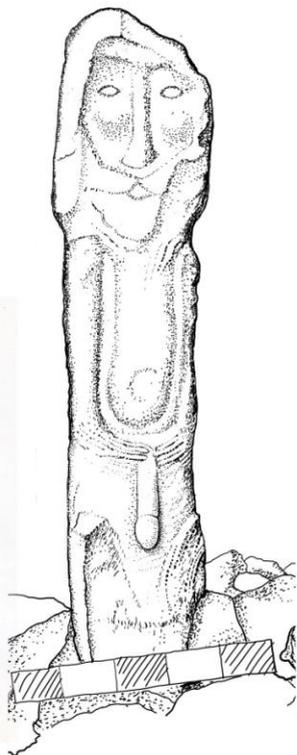


Рис. 1. Шаманское изваяние (фотография и зарисовка)

Порода камня и техника изготовления обеих стел были настолько одинаковы, что у нас не оставалось сомнения в их принадлежности одному памятнику. Эти две стелы когда-то были установлены рядом, в восточной оконечности кургана

недалеко друг от друга в лицевой стороной на восток (Рис. 2).



Рис. 2 Каменные стеллы шаманского святилища

Курган был раскопан на снос. После очистки территории кургана от каменных набросков на поверхности земли мы не нашли явных следов могильной ямы. В восточной половине раскопа, на глубине 0,4–0,6 м, были обнаружены отдельные кости мелкого рогатого скота и несколько фрагментов трубчатой кости лошади. Особого внимания заслуживает состав костей, который состоит из трех лопаточных, четырех локтевых, одной берцовой кости, четырех ребер и нескольких позвонков барана. Они лежали беспорядочно и занимали, примерно, площадь 0,7 кв.м. При дальнейшем углублении, на глубине 0,9 м, опять же в восточной части раскопа были обнаружены остатки золы и обугленные кости мелкого рогатого скота. Недалеко от этого пятна ближе к середине раскопа были обнаружены кости лошади: одна трубчатая кость, фрагмент черепа, зубы. Углубление по площади этого раскопа (до отметки 1,7 м) не дало никакого материала: дальше пошел чисто материковый слой. Отсутствие костей человека, возможно, объясняется встречаю-

щимся в древнетюркских памятниках обычаем сжигания трупа и захоронения золы в могильной яме (Худяков, 2007: 54–59; Грач, 1968: 203–207; Длужневский, 1996: 134–136).

Насколько нам известно из научных источников, аналогий шаманского памятника из местности Карасу нет на всем пространстве Евразии. Все известные нам до сих пор каменные изображения тюркского времени интерпретируются как изображения самих умерших предков; либо считают, что в балбалах изображены враги, убитые этими воинами. На наш взгляд, изваяние шамана-жреца из Чингистау дают пищу для новых размышлений по поводу обычая возведения каменных скульптур, в чем мы все больше убеждаемся при исследовании идеологического содержания памятника.

Судя по надгробным стелам в виде человеческого изображения и изображения совы, технологии изготовления каменных стел и конструкции кургана в виде каменных набросков, памятник этот относится к древнетюркскому времени. По нашему предположению, есть, по крайней мере, два объяснения семантики этого памятника. Возможно, он был возведен в честь одного из известных шаманов-жрецов древних тюрков. И второе, памятник этот является шаманским святилищем, где время от времени производились камлания по избавлению женщин от рока бездетности, социально значимые шаманские ритуалы по увеличению численности рода и поголовья скота. Мы знаем, что у тюрков шаманы занимали очень влиятельное место в социальной иерархии и шаманизм вкупе с Тенгрианством был возведен в ранг государственной идеологии и культа.

О принадлежности данного кургана шаману свидетельствуют следующие его признаки. Во-первых, обнаженный балбал с подчеркнутым мужским половым органом символизировал культ природы, идею размножения и увеличения численности рода. Одной из главных функций шаманов в древности и в этнографический период было лечение от бесплодия женщин, дарование бездетным родителям детей, помощь в разрешении трудных родов, совершение общественных ритуалов с просьбой

о приумножении численности рода и поголовья скота (*Басилов, 1992; Толеубаев, 1991*).

Вообще культ плодородия и связанный с ним культ фаллоса издревле был широко распространенным культурным явлением на всей территории Евразии. Он встречается в памятниках эпохи палеолита, в материалах неолитической трипольской культуры, в ритуалах древней Индии, Египта, Греции, Рима, древних германцев, японцев и др. По мнению Ю.А. Зуева, в древнетюркской древности явно существовало божество деторождения Торлуг, упоминаемое в «Сокровенном сказании монголов» в связи с рождением найманского Таян-хана от немощного старика и молодой жены (*Зуев, 2002: 73*). В связи с этим думается, некогда существовавшее у древних тюрков и монголов божество деторождения по-тюркски называлось «Тірлік» (ср.: монгольское Торлуг), семантика которого глубоко сакральна и обозначает: «Жизнь», «Божество, порождающее жизнь».

Обнаружение среди небольшого скопления костей животных четырех лопаточных и трех локтевых костей усилило наше предположение о принадлежности этого памятника именно личности шаманского дарования. Лопаточная кость была одним из его атрибутов, инструментом гадания шаманов, локтевая кость также обладала свойством оберега. Таким образом, масса артефактов свидетельствует о принадлежности этого памятника тюркскому шаману.

Одной из главных функций древних и средневековых тюркских и монгольских шаманов были прорицательство. Г. Рубрук приводит слова хана Монке (Менгу): «Мы, монголы, верим в Единого Бога, который на небе, волю его мы узнаем через прорицателей» (*Турсунов, 2001: 92*). П.Карпини сообщает, что татары (тюрки) через чародеев вопрошают бога Итогу, которого команы называют Кам (*Турсунов, 2001: 92*). По мнению Л.Н. Гумилева, о воле божества средневековые тюрко-монголы узнавали через посредничество прорицателей-шаманов (*Гумилев, 1970: 182, 285*). Из трудов Рашид-ад-Дина мы знаем о шамане Кокче, находившемся при дворе Чингиз-хана, который раскрывал тайны, предсказывал

будущие события и говорил, что он «посещает небо и беседует с богом» (*Рашид-ад-Дин*, 1952: 167).

Предсказания и прорицательские функции остались одним из основных функций шаманов у современных тюрко-монгольских народов (*Михайлов*, 1980; 1987; *Потанов*, 1991; *Басилов*, 1992; *Толеубаев*, 1991). По утверждению Е.Турсунова, у казахов в прошлом существовали специализированные военные прорицатели, которые находились при предводителе дружины. Их почтительно называли «жауырыншы». Путем гадания на лопатке жауырыншы определяли, в какое время удобно выступить в поход, в какой стороне находится противник, какими путями он будет двигаться, в каком месте следует устроить заставу и т.п. (*Турсунов*, 2001: 101). Чокан Валиханов считал, что их действия наполнены особым смыслом: «Гадатели – джаурунчи – по баранье лопатке... Баксы говорят, что лопатка всегда показывает полную судьбу семи народов: смерть царей этих народов, смерть людей... и судьбы путешественников» (*Валиханов*, 1984: 212).

Найденные три локтевые кости также подкрепляют наше предположение о принадлежности памятника жрецу-шаману. Ч. Валиханов среди костей животных, имеющих сверхъестественную силу, первым назвал локтевую кость, которая, согласно верованиям казахов, могла заменить пастуха скота, т.е. оберегать стадо или табун от волков и воров. Локтевую кость казахи носили также привязанной к передней луке седла как хранителя седельного набора и коня (*Валиханов*, 1985: 63).

Нашу научную гипотезу о принадлежности этого памятника шаману-жрецу окончательно подкрепляет скульптура совы-филина, установленная рядом с изваянием человека. Филин и его перья, когти играли немаловажную роль в казахской шаманской ритуальной практике и мифологии. Они широко применялись и в предохранительной магии казахов. По сообщению Ч. Валиханова, голова филина, ноги и перья сохраняют от злых духов: для этого их привязывают к кереге в юрте и к колыбелям детей (*Валиханов*, 1985: 63–64). Ч. Валиханов говорил, что каза-

хи «не бьют сову, филина...», ибо считают их священными птицами (Валиханов, 1984: 210). Перьями филина (совы) украшали верх головного убора невесты и детского головного убора – такия (14/ Захарова, Ходжаева, 1964: 106, 113; Есова, Оразбаева, 1976: 33, 59; Традиционная одежда казахов, 2009:29, 70, 73).

Казахские шаманы широко пользовались перьями совы. Перья совы служили украшениями-оберегами головного убора взрослых и маленьких девушек. Обереги-украшения из перьев совы привязывали на темя скакунов и новорожденным верблюжонкам. Перьями совы украшали шапки сал-сери – степных артистов-певцов. То есть, сова в понимании казахов и протоказахов обладала магическим свойством оберегать и исцелять от различных недугов (Толеубаев, 1991: 32, 81). Поэтому нахождение балбала с изображением совы рядом с балбалом обнаженного мужчины – символа плодородия еще раз доказывает принадлежность этого памятника шаману-целителю, шаману-дарителю ребенка бездетным людям.

Наконец, все эти наши доводы и аргументы были неопровержимо подтверждены тем фактом, что памятник стоит совершенно обособленно, вокруг на расстоянии 1,5–2 км нет ни одного другого памятника не только предшествующих эпох и древнетюркского времени, но и последующих времен. У казахов до XIX века сохранилась традиция отдельного, обособленного захоронения баксы-шаманов. Это исходило, с одной стороны, из-за боязливости, особо почтительного отношения живых людей к духам умерших шаманов. Возможно, эта традиция связана с далекими идеологическими установками древних тюрков, обожеествляющих своих прославленных шаманов. В стихах великого казахского поэта-философа, глубокого знатока культуры и истории своего народа Абая встречаем такие строки:

Моласындай бақсының,

Жалғыз да қалдым тап шыным! (Кунанбаев, 1990: 105),
что в переводе обозначает:

Подобно могиле шамана,
Отдельно остался один.

В свое время А.Х. Маргулан открыл в окрестностях Улугтау, недалеко от могильника Торткара каменное изваяние человека тюркского времени, который в правой руке держал круглую чашу, на боку имел кобыз, а на спине – шаманские колокольца. Ученый пришел к заключению, что памятник был возведен «древнему жрецу, военному шаману, который занимался прорицательством для предводителей союза племен, обращавшихся к нему за советами по вопросам жизни и политики, предсказывая будущее и давая советы по организации походов», и определил время возведения балбала VII–IX вв. н.э. (Маргулан, 1966: 34–38).

Ритуальные оградки и каменные курганы с антропоморфными стелами изучены повсеместно на всей территории распространения древнетюркской культуры. Аналогичные памятники на территории Казахстана и сопредельных районах были изучены исследователями Я.А. Шером, С.А. Плетневой, Ф.Х. Арслановой, А.А. Чариковым, Л.Н. Ермоленко, К. Байбосыновым, А.М. Досымбаевой и др. (*Досымбаева*, 2002: 107; 2002: 168).

Никаких датирующих материалов в кургане не обнаружено. Сам балбал в виде человеческого изображения также не дает никакой хронологической информации, ибо он без одежды и других этнографических атрибутов. Единственным источником для датировки памятника нами приняты техника, стиль исполнения скульптуры и композиция изваяния. Прием изображения глаз и рта в виде углублений, ограниченных еле заметным валиком, известен по поздним памятниками Верхнего Прииртышья (*Арсланова, Чариков*, 1974: 227, рис. 5, 12, 15; 230, рис. 8), Таласской долины, Тувы (*Евтюхова*, 1952: 91, рис. 32; *Кызласов*, 1969: 81, рис. 27: 1, 2). Прием стилизации деталей лица в виде плавного углубления плоскости подо лбом, без особой проработки глаз также является признаком половецких каменных изваяний, которая, по мнению С.А. Плетневой, связано с началом традиции безликих стелообразных статуй (*Плетнева*, 1974: 69). Правда, есть мнения против выделения лицевых изваяний в самый поздний, особый, стеловидный тип и вероят-

ность существования их еще в более ранний период (*Кубарев*, 1984: 21, 46; *Худяков, Плотников*, 1990: 124).

На лице Чингистауского балбала с округлыми еле заметными выпуклостями, показаны стилизованные румяна. Такая техника характерна для фигур Прииртышья (*Арсланова, Чариков*, 1974: 227, рис. 5,15; 230, рис. 86; *Чариков*, 1976, 158, рис. 6, 8, 9; *Чариков*, 1980: 137–140), Семиречья (*Шер*, 1966: Табл. XXIV, 115; XXV, 121–123; XXVI, 124–127, 129; XXVII, 141; XXIX, 144), Поволжья и Подонья (*Плетнева*, 1974: Табл. 30, 265, 266; 31, 276; 73, 1251.) и датируются они в пределах IX–XIII вв. н.э.

Аналогичные каменные скульптуры, изученные в Центральном и Восточном Казахстане, исследователями сближаются с памятниками кипчаков и датируются XI–XIII веками (*Ермоленко*, 1985: 137–161).

Для каменных изваяний кимако-кипчакского типа многими авторами отмечены такие особенности, как схематичность изображаемых персонажей, при которой обрабатывалась только передняя сторона изображения. Боковые грани и задняя часть фигур оставались обычно без обработки (*Досымбаева*, 2002: 46). Все это дает нам основание относить шаманскую антропоморфную стелу и стелу в виде совы (филина) из Чингистауских гор к памятникам кимаков или кипчаков и датировать их в пределах IX–XII веков н.э.

Мы считаем, что погребально-поминальный памятник – курган с каменными изваяниями «нудистского» человека и филина был возведен в честь одного из прославленных шаманов древнетюркского времени, позднее в этой же этнокультурной среде он превратился в шаманское святилище – в место совершения религиозных обрядов, коллективных шаманских камланий и мистерий.

По мнению исследователей, жречество и шаманство в степях Евразии возникли не позднее эпохи бронзы, а возможно, еще раньше, а в раннем железном веке, в скифскую, затем в древнетюркскую эпохи шаманский культ находит широкое отражение на наскальных рисунках, скульптурных надгробных

стелах, погребальной обрядности (*Дэвлет*, 1996: 24–26; *Семенов*, 1996: 27–29). Традиция изображать на каменных стелах шаманов нередко встречается у древних тюрков и часто они связываются изображением шаманок и культом Умай – богини плодородия, покровительницы домашнего очага и детей (*Гаврилова*, 1965: 20; *Кызласов*, 1949: 50; *Ахинжанов*, 1978: 65–79). В свое время исследователь половецких каменных изваяний С.Г. Федоров-Давыдов высказал мнение о том, что, возможно, вначале культ каменных изваяний был связан с каким-то культом женского божества (*Федоров-Давыдов*, 1966: 191).

Таким образом, наша интерпретация принадлежности рассмотренного археологического комплекса шаманскому культу и об отражении в нём в данном конкретном случае культа плодородия, деторождения и увеличения численности рода, не противоречит общей культурной традиции древних и ранне-средневековых тюрков.

Литература:

Арсланова и др., 1974 – *Арсланова Ф.Х., Чариков А.А.* Каменные изваяния Верхнего Прииртышья // *СА*, № 3.

Ахинжанов, 1978 – *Ахинжанов С.М.* Об этнической принадлежности каменных изваяний в «трехрогих» головных уборах из Семиречья // *Археологические памятники Казахстана*. Алма-Ата.

Басилов, 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., Наука.

Валиханов, 1984 – *Валиханов Ч.Ч.* Следы шаманства // *Собрание сочинений в пяти томах*. Т. 4.

Валиханов, 1984 – *Валиханов Ч.Ч.* Тенги /Бог/. *Собрание сочинений в пяти томах*. Т. 1.

Гаврилова, 1965 – *Гаврилова А.А.* Могильник Кудырге как источник по истории алтайских племен. М.-Л.

Грач, 1968 – *Грач А.* Древнейшие тюркские погребения с сожжением в Центральной Азии // *История, археология и этнография Средней Азии*. М.

Гумилев, 1970 – *Гумилев Л.Н.* Поиски вымышленного царства. М.

Давлет, 1996 – *Дэвлет М.А.* Генезис шаманства по материалам наскальных изображений Сибири // *Жречество и шаманизм в скифскую эпоху*. СПб.

Длужневский, 1996 – Длужневский Г.В. Погребально-поминальная обрядность енисейских кыргызов и шаманский погребальный обряд тюркоязычных народов Саяно-Алтая и Южной Сибири // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Санкт-Петербург.

Досымбаева, 2002 – Досымбаева А.М. Мерке – сакральная земля тюрков Жетысу. Тараз.

Досымбаева, 2006 – Досымбаева А.М. Западный тюркский каганат. Культурное наследие казахской степи. Алматы.

Евтюхова, 1952 – Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА, № 24.

Ермоленко, 1985 – Ермоленко Л.Н. и др. Новый вид сооружений с изваяниями из Центрального Казахстана // Проблемы охраны археологических памятников Сибири. Новосибирск.

Есова и др., 1976 – Есова С., Оразбаева Н.А. Казахская национальная одежда. Алма-Ата.

Захарова и др., 1964 – Захарова И.В., Ходжаева Р.Д. Казахская национальная одежда XIX – начала XX века. Алма-Ата.

Зуев, 2002 – Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы.

Кубарев, 1984 – Кубарев В.Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск.

Кунанбаев, 1990 – Абай Кунанбаев. Сегіз аяқ // Халық әндері мен халық композиторларының әндері. Алма-Ата.

Кызласов, 1949 – Кызласов Л.Р. К истории шаманских верований на Алтае // КСИИМК, вып. XXIX.

Кызласов, 1969 – Кызласов Л.Р. История Тувы в средние века. М.

Марғұлан, 1966 – Марғұлан Ә.Х. Ұлытау төңірегіндегі тас мүсіндер // Ежелгі мәдениет куәлары. Алма-Ата.

Михайлов, 1980 – Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен до XVIII в.). Новосибирск. Наука. 1980.

Михайлов, 1987 – Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск. Наука.

Плетнева, 1974 – Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния // САИ, Е-4-2. М.

Плетнева, 1974 – Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния // САИ, Е-4-2. М.

Потанов, 1991 – Потанов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., Наука.

Рашид-ад-Дин, 1952 – Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1, кн. 1. М.-Л.

Семенов, 1996 – Семенов Вл. А. Некоторые шаиманстские элементы в культуре ранних кочевников Тувы // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб.

Толеубаев, 1991 – Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алматы: Гылым.

Традиционная..., 2009 – Традиционная одежда казахов. Научный каталог. Алматы.

Турсунов, 2001 – Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. Алматы.

Федоров-Давыдов, 1966 – Федоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью Золотоордынских ханов. М.

Худяков и др., 1990 – Худяков Ю.С., Плотников Ю.А. Древнетюркские каменные изваяния в южной части Убсунурской котловины // Археологические, этнографические и антропологические исследования в Монголии. Новосибирск.

Худяков, 2007 – Худяков Ю.С. Древнетюркский культурный феномен в Центральной Азии. Новосибирск.

Чариков, 1976 – Чариков А.А. Раннесредневековые скульптуры из Восточного Казахстана // СА, №4.

Чариков, 1980 – Чариков А.А. Каменные скульптуры средневековых кочевников Прииртышья // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата.

Шер, 1966 – Шер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. М.–Л.

Toleubaev A.T.

SHAMANIC SANCTUARY OF THE TURKIC TIME FROM EASTERN KAZAKHSTAN

The article discusses the shamanic sanctuary of Turkic time which was found in the East of Kazakhstan. The author talks about stone stelas which were set in the eastern part of the kurgan of Turkic time, such as a nude image of the human figure and the owl, that were associated with shamanic worldview of the fertility cult. The shamanic sanctuary was a place of worship to the spirits of the great Turkic shamans who requested to increase the number and kind of livestock.

ОБРЯДЫ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ, СВЯЗАННЫЕ С СОРОКОДНЕВЬЕМ РЕБЕНКА

Обряды, связанные с рождением и этапами жизни ребенка, занимают особое место в семейной обрядности народов Центральной Азии. Все они, прежде всего, были направлены на обеспечение здоровья ребенка, на его благополучие в дальнейшей жизни (Абрамзон, 1949: 78–138).

В данной статье хотелось бы остановиться на одном из таких обрядов – обряде сорокодневья (*кыркынан шыгару*). У казахов и у всех народов Центральной Азии издавна первые сорок дней после рождения ребенка (*шилде*) для матери и ребенка считались очень опасными, *чилля* (т.е. первые 40 дней после родов, когда мать и дитя считаются более уязвимыми, и потому посещения посторонних были нежелательны). Вообще число сорок, характерное для семейной обрядности (родильной, поминальной) многих народов, по мнению авторов книги «Традиционное мировоззрение тюрков Сибири», является «количественно-качественным показателем состояния переходности» (Традиционное..., 1989: 162). Именно через 40 дней роженица переходит из состояния сакральной «нечистоты» в обычное свое состояние; через сорок дней младенец, как и его мать, становятся менее уязвимыми; через сорок дней душа умершего окончательно рвет с этим миром и отлетает в мир иной и т.д. (Аргынбаев, 1973: 86–107; Толеубаев, 1991: 71–77; Кульсариева, 1987: 65–70; Фирштейн, 1938: 189–205; Васильева, 1969: 282–293; Рахимов, 1976: 74–85; Троицкая, 1935: 110–135; Зарубин, 1927: 361–372).

Обряды данного периода, претерпев отдельные изменения, с некоторыми региональными особенностями дошли и до наших дней. В этих обрядах находят отражение пережитки домусульманских, в редких случаях и мусульманских, взглядов и верований, связанных с защитой здоровья и благополучия ребенка от вредного воздействия внешних сил. Поэтому казахи 40

дней считали настоящим днем рождения ребенка и проводили официальный обряд *кыркынан шыгару*. Считалось, что только после 40 дней ребенок полностью приспосабливается к внеутробной, самостоятельной жизни.

Любопытно, что, по мнению таджиков долины Хуф, именно через 40 дней «животный дух», который составлял до сего времени душу ребенка, уступает место «человеческой душе». По этому поводу делали большое угощение для односельчан, на ребенка надевали новую одежду (Андреев, 1953: 73–74).

Карапалпаки также придавали особое значение таким обрядам, как исполнение ребенку сорока дней. К примеру, когда ребенку исполняется сорок дней со дня рождения, считалось, у него укрепляется шея, он начинает различать звуки, свет. В это время снимали с него *ит койлек* и купали его в сорока ложках воды, положив в воду соль и монеты. В этот день у малыша впервые стригли утробные волосы и ногти. По традиции, постригая утробные волосы младенца, каракалпаки связывали это с его будущим, с женитьбой, точнее, с калымом, то есть выкупом, который платят за невесту. Поэтому утробные волосы мальчика стригли пораньше, чтобы он платил калым поменьше. А волосы девочек, наоборот, стригли попозже, чтобы калым за нее заплатили побольше (СЭС, 2006: 121–127). Схожий обряд есть у казахов. У казахов обряд сорокодневья в отношении мальчиков проводился до 40 дней со дня рождения, в 37 или 39 дней, а для девочек – после 40 дней, на 41-й или 43-й день (Абрамзон, 1949: 38–43). Этот обряд связывают с тем, чтобы в будущем мальчики платили меньше калым, а девочки получали большой калым (Толеубаев, 1978: 71–77).

У. Кыдыралин в своем исследовании, описывая, как в древности проводился обряд сорокодневья у казахов Мангистауской области, сообщает следующее: «После того как ребенку от рождения исполняется сорок дней, проводится обряд «кыркынан шыгару». Для этого приглашаются со всего аула женщины почтенного возраста и одной из них, имеющей многочисленное потомство, поручается провести данный обряд. Вначале у младенца

стригут утробные волосы, затем купают ребенка в сорока ложках воды с пожеланиями: «отыз омыртқаң жылдам бекісін, қырық қабырғаң жылдам қатсын» («Пусть 30 позвонков твоих и 40 ребер поскорее окрепнут») и отдают младенца матери. На дно посуды, в которой купают ребенка, кладут 40 окатышей овечьего помета, кольца, перстни, монеты, после купания кольца разбирают между собой женщины, помогавшие проводить данный обряд. Некоторым пожилым женщинам дарят куски материи. Человеку, постригшему утробные волосы, тоже полагается небольшой подарок. Утробные волосы заворачивали в кусок ткани и пришивали к одежде ребенка» (*Кыдыралин*, 1996: 306).

Узбеки тоже придавали особое значение обряду сорокодневья (*қирк чикарув*). Первые сорок дней считались наиболее опасным периодом для матери и ее ребенка. И все обряды, проводимые народом для защиты новорожденного от сглаза, от скверны, от злых духов, сопровождались различными магическими действиями. Например, у узбеков до 40 дней после рождения в комнате ребенка держали зажженную свечу (*чирок*). По поверьям этого народа, нечистая сила боится огня и света. А также до сорока дней соблюдалась особая традиция под названием *Чилла*. Основная ее цель – уберечь мать и дитя от злых духов. Во время *Чиллы* опасными считались пятая, седьмая, девятая ночи, среди них особо опасной считалась пятая ночь. В эту ночь около молодой мамы и ее ребенка собиралось много родственников. Этот вечер назывался *беш акқшам*. Собравшихся людей угощали пловом или блюдами из риса. Все это делалось для того, чтобы защитить роженицу и ее малыша от всякой нечисти (*Кармышева*, 1967: 140).

По информации жителя зимовья Хитаян Денауысского района Сурхандарийской области Артыка Касимова: «Женщины собирались, купали ребенка в сорока ложках воды, при этом на дне тазика лежали 40 небольших драгоценных камней, перстней и колец. После купания женщины делили между собой положенные в воду драгоценности. Этот обряд вселял в родителей уверенность о том, что вся нечистая сила, могущая на-

вредить ребенку, была изгнана и опасности больше нет». При первом купании ребенка, перед тем как запеленать, по очереди брали на руки 7 женщин. Сама мать, напротив, не должна была брать его на руки. «Чтобы всю жизнь ребенок подчинялся матери», ей подносила его одна из присутствующих на обряде женщин. В качестве ритуальной пищи варилась длинная лапша, ее растягивали подлинней, большая длина лапши должна была магически способствовать долголетию ребенка. В воду для купания добавляли щепотку соли и песка» (Кармышева, 1967: 96–110).

Еще одним свидетельством общности обрядов, связанных с детьми, для многих народов Центральной Азии, являются сведения этнографа А. Союновой. Данный автор в одной из своих работ, рассказывая о том, как туркмены проводят сорокодневье, пишет, что среди традиционных обрядов туркмен сохранился и обряд *қырқ чиледен чигармак*, то есть исполнения младенцу сорока дней. Попошествию сорока дней после рождения у ребенка начинается новый этап в жизни. Число сорок является священным для туркменского народа. Собравшиеся на сорокодневье женщины купают ребенка в тазике, положив туда сорок зерен пшеницы, сорок окатышей овечьего помета, сорок палочек, скорлупу яиц и небольшой кусок сырого мяса. Смысл этого в том, что указанные предметы оберегают ребенка от инфекционных заболеваний, зерна пшеницы в будущем принесет ребенку богатство, скорлупу яиц кладут, чтобы род имел продолжение в будущем (Союнова, 1979: 72).

У киргизов на сороковой день созывались гости и проводилось празднество (*той*). В этот день снимали с ребенка *ит койлек* (собачью рубашку), которую он носил с рождения. По народному поверью, «у собаки сорок душ», и поэтому «собачья рубашка» должна оберегать малыша от всех бед. Но к сорока дням он считается уже достаточно окрепшим и «большим». И охраняющую его рубашку можно снять и отдать собаке, предварительно завернув в нее какую-нибудь еду в качестве награды. Затем надевали на малыша другую рубашку – *қырык койлек*. Эта рубашка должна быть сшита из сорока лоскутков, ко-

торые мать ребенка выпрашивала у соседней. Во многих случаях в день стрижки волос новорожденного (или в день укладывания его в колыбель) родственники со стороны матери – *нагаши* – готовили малышу обувь (Абрамзон, 1949: 78–138).

Таким образом, можно заметить, что большая часть народных обрядов, связанных с рождением ребенка и его воспитанием, магического содержания, в них четко прослеживаются такие явления, как фетишизм, тотемизм и анимизм. Если данные обряды по целеполаганию объединить в три группы, то основными целями их проведения будет защита от вреда, предостережение, укрытие. По названным мерам предосторожности созвучными являются обычаи и обряды казахов, киргизов, узбеков, туркмен и таджиков.

У каракалпаков также традиции, связанные с рождением и воспитанием детей, полны магии, анимистических и тотемистических поверий. Схожесть данных поверий является еще одним доказательством существования очень тесных этногенетических и этнокультурных связей между народами Центральной Азии и Казахстана (СЭС, 2006: 123–125).

Если казахи, киргизы и каракалпаки впервые стригли волосы и ногти ребенка в 40 дней, туркмены, таджики и узбеки стригли детей в год или даже еще позднее. Казахи и другие народы Центральной Азии закапывали ногти в землю, прятали в одну из щелей на стене дома, а волосы, скатав в клубочек, заворачивали в чистый лоскуток ткани и прятали в укромное место; таджики и туркмены привязывали их к верхушке дерева. Это связано с парциальными поверьями некоторых народов. По поверью, первые волосы и ногти священны, они должны продолжать свой рост вместе с ребенком. Родители верили, что долгое сохранение в земле срезанных волос и ногтей принесет их потомку избавление от земных проклятий со стороны возможных будущих врагов и уберезет его от прочих бед.

Охарактеризованные ритуалы имеют значительное сходство у казахского, киргизского, каракалпакского, узбекского, туркменского и таджикского народов. Различия в основном связаны с территориальными, национально-культурными осо-

бенностями каждого народа. В целом, по многим составляющим (цель, назначение, составные части, очередность обрядов, ритуальные предметы и т.п.) праздник сорокодневья младенца у народов Центральной Азии имеет больше сходств, чем различий. Отличия касаются, в основном, непринципиальных элементов и составляющих обрядности этого цикла.

Литература:

Абрамзон, 1949 – *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка // СМАЭ АНСССР. М.-Л. Т. XII.

Андреев, 1953 – *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи). Сталинабад. Вып. I. С. 155 с.

Аргынбаев, 1973 – *Аргынбаев Х. А.* Семья и брак казахского народа (Историко-этнографическое исследование). Алма-Ата. 326 с.

Васильева, 1969 – *Васильева Г.П.* Преобразование быта и этнические процессы в северном Туркменистане. М. 387 с.

Зарубин, 1927 – *Зарубин И.И.* Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В.В. Бартольд. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент. 555 с.

Кармышева, 1967 – *Кармышева Б.Х.* Семья и семейный быт. Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата. 303 с.

Кульсариева, 1987 – *Кульсариева С.П.* Традиционная родильная обрядность казахвторой половины XX века (на материалах Кзыл-Ординской и Алма-Атинской областей Казахской ССР) // ИАН КазССР. Сер. Общ. Наук. № 2.

Кыдыралин, 1996 – *Кыдыралин У.С.* Мангистауские казахи до Октябрьской революции (историко-этнографическое исследование): Дисс. ... д.и.н. Алматы. 446 с.

Рахимов, 1976 – *Рахимов Р.Р.* Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе. Вып. 3.

Союнова, 1979 – *Союнова А.* Обряды, связанные с рождением детей у городского населения Туркмении // Очерки этнографического населения Южного Туркменистана (XIX – нач. XX в.). Ашхабад: Ылым.

СЭС, 2006 – Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. V. М.

Толеубаев, 1978 – *Толеубаев А.Т.* Пережитки магии в традиционной детской обрядности казахов // Известия АН КазССР. Серия общ. наук. № 1.

Толеубаев, 1991 – *Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – нач. XX в.). Алма-Ата: Гылым. 213с.

Традиционное..., 1989 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири / Под ред. Гемуева И.Н. Новосибирск.

Троицкая, 1935 – *Троицкая А.Л.* Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // СЭ. № 6. С.109–135.

Фириштейн, 1978 – *Фириштейн Л.А.* О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребенка у узбеков Южного Хорезма // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М.

Харючи Г.П.

КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА В НЕНЕЦКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ И СОВРЕМЕННОЙ ДУХОВНОЙ ПРАКТИКЕ

На ненецком языке священное место называется *хэбидя я* (буквально – святая, священная земля: *хэбидя* – священная, святая, *я* – земля) или *хэхэ я* (земля духа-хозяина, духа). По представлениям ненцев земля живая. Весной, когда появляется зеленая трава, ненцы говорят *я' илелъй* – земля ожила; осенью, когда трава желтеет *я' хаңга* – земля умерла. В это время проводятся обряды, входящие в цикл календарной обрядности.

В научных работах обычно используются как термины такие наименования: священное место, святилище, культовое место.

Священное место может называться по имени духа – хозяина места с добавлением *хэхэ я* – земля духа или идола, например, *Тусиди'' хэхэ' я* – священное место рода Тусида. Ненецкие топонимы, обозначающие святые места, часто содержат информацию о сакральности данного объекта. *Хэбидя я* добавляется к таким топонимам, как *ңо* – остров, *то* – озеро, *соты (суты)* – плоская возвышенность с широким основанием и пологими склонами, *седа* – сопка, *яха* – река, *сохо* – высокая остроконечная сопка с широким основанием. О сакральности элементов ландшафта может говорить и лексема *хэхэ* – дух, идол. Например, *хэхэ' седа*

– сопка духов, идиолов. Физический ландшафт местные и приезжие, старые и молодые люди видят по-разному. Для старых людей вся земля священная, для среднего поколения сакральны только священные места, а молодое поколение, выросшее в нетрадиционной среде, все воспринимает как экзотику.

Основные культовые места ненцев – это естественные природные объекты. Наличие легенд и преданий, связанных с историей их происхождения, указывает на сакральность подобных мест. В названиях священных мест отражаются принадлежность к определенному роду, фамилии либо жизненно важное событие, почитаемые объекты: камни, озера, реки, бытовые предметы, животные и т.д.

Исследователи различают, как минимум, два варианта сакральных локусов. *Священное, культовое место* – это священная территория, которая не имеет четких границ, а переходит в окружающий ландшафт. *Святылище* – это собственно культовое место, место обитания духа-хозяина, на котором расположен комплекс почитаемых объектов, приношений и жертвенный очаг.

Для ненецких святылищ характерны сакральные зоны, куда входят несколько культовых мест, действие которых простирается в пределах десятков километров. Всё, что находится на этой территории, даже воздух, считаются источниками сакральной силы. Центром священной зоны является главное культовое место, именем которого называется весь комплекс.

На всех священных местах ненцев есть нагромождения, скопления рогов, черепов жертвенных животных – кучи остроконечной формы, которые называются жилищем, чумом духа-хозяина места. На одном святылище может быть несколько скоплений (от 1 до 4). Если их четыре, то считается, что у духа-хозяина 4 чума.

Священные места различны по величине сакрального пространства. Территория некоторых превышает 3–5 км и более, например, на п-ве Евай-Сале (на карте п-в Явай), а также священные комплексы, состоящие из двух-трех культовых мест. К таким относятся священные комплексы: *Сэтэ”я*, на Гыданском полуострове, включающий три святылища, на Полярном

Урале *Пэ' мал хадако*, на севере полуострова Ямал *Ямал' хэхэ*.

В международном проекте «Значение охраны священных мест коренных народов Арктики: социологическое исследование на Севере России» (2007) информантами были тундровые ненцы – коренные жители Тазовского района Ямало-Ненецкого автономного округа. Был собран уникальный материал о происхождении каждого священного места, об обрядах, связанных с ними, о современном состоянии культовых мест, дана биологическая характеристика (ландшафт, растительность, животный мир). В тематической дискуссии «Что такое священное место?» оленеводы, рыбаки, охотники отметили:

Вэнго Э.Х. (п. Гыда): «Место обитания духа, в этом месте произошло какое-нибудь событие. Находятся в энергетически чистых местах»;

Евай Б.П. (п. Антипаюта): «Места, куда приходят люди от обычной жизненной суеты, где люди собираются высказать душам свои проблемы, про свои дела, про свои душевные сомнения. В основном они располагаются на высоких холмах, чтобы человек чувствовал энергию священного места издалека, психологически готовился к встрече с духами этого места»;

Паровых В.Ф. (п. Тазовский): «Для ненцев священное место, как для русских церковь. Мы приходим туда набирать новой духовной энергии, набираем силы для преодоления трудностей».

Из ответов наших респондентов видно, что в традиционном мировоззрении святилища – это:

- участок местности, где происходит связь среднего мира с нижним;
- место общения человека с духовными силами природы;
- место общения человека с верховным божеством *Нумом*;
- место общения с местными духами, с духами священного места.

На вопрос: Существует ли на священных местах духовная энергия? – информанты давали такие ответы: существует – добрая и злая; почти мистическая, на уровне подсознания, глазами не увидеть; в виде излучений, положительных и отрица-

тельных биополей, это зависит от посетителей; может быть добрая энергия, а иногда накапливается злая, если место заброшено (Значение..., 2007: 67).

Наши информанты подразделяют культовые места на: чисто мужские и женские, посещаемые и редко посещаемые, легкодоступные и труднодостижимые; а также делят их по степени воздействия на посетителей: сильные, слабые и средние. Некоторые подразделяют священные места на добрые и злые, а кто-то – на особо важные и менее важные. Следовательно, святилища имеют различную степень сакрализации. Таким образом, коренные народы верят, что священные места обладают большой духовной энергией, считаются чистыми в «энергетическом» отношении – люди восстанавливают там собственный запас жизненных сил.

Такие места можно отнести к «санагенным» – «животворным» зонам природного ландшафта. Хотя и считаются сакральные территории благотворно влияющими на человека и на его психофизическое состояние, при соответствующем отношении к ним и в определённое время, всё же люди предпочитают держаться без надобности подальше от духов-хозяев этих мест. Существует поверье, если человеку приходится выбирать место ночлега между священным местом и кладбищем, то он выбирает кладбище.

Сакральной территорией являются кладбища и места отдельных захоронений, имеющие патогенную отрицательную силу, и территория вокруг них, вода, река, озеро, куда «ходят» покойники за водой в Нижнем мире. Ненцы стараются быстрее проехать мимо и не смотреть на кладбище или на одиночное захоронение. Маршруты кочевания и стоянки стойбища тоже выбираются с учётом нахождения таких мест. Патогенными зонами являются места, где когда-то стояли чумы умерших во время эпидемий. Эти сведения передаются устно, но когда прерывается связь поколений на каком-то этапе, со временем стираются из народной памяти. Во время эпидемий сибирской язвы и других болезней умирали не только целые стада оленей, но и люди.

Особо примечательные элементы ландшафта, не являющиеся священными – холм, сопка, река, озеро, море также

имеют своего *ерв* – духа-хозяина. Их почитание выражается как почитание их хозяев – *я' ерв* (букв.: земли хозяин). Священные места и сооружаемые на этих местах святилища – жилища духа-хозяина являются отличительной особенностью ландшафта в местах проживания тундровых ненцев Ямало-Ненецкого автономного округа. Каждое из таких почитаемых мест имеет свою легенду. Примеры подобных легенд о крупных общезначимых ненецких святилищах имеются в литературе.

Считается, что, пересекая условную границу сакральной территории, люди попадают под влияние духов-хозяев местности. Зимой в белом безмолвии тундры, особенно в пасмурную погоду или в весенний солнечный день, когда горизонт сливается с землей, священные места с нагромождениями рогов служат ориентиром для путника. Они видны издалека и дух-хозяина этого места как бы указывает путь. Таким же целям служит и одинокое захоронение или кладбище на высоком холме.

Одновременно дух считается и духом той горы, холма, реки, озера, на котором было возведено данное святилище. Дух родового места является и хозяином родовой территории, и единым персонифицированным божеством, для которого предназначаются обряды.

Дух – хозяин места – является невидимым, но может принимать облик различных зверей и птиц, в женской или мужской ипостаси, в различных одеждах. Священный комплекс имеет доминантный (главный) или первичный культовый объект. Например, на *Сотэ"я* фактически три святилища: главным является сам *Сотэ"я*, посвященное духу белого медведя, 2-е – *Пэ-суты* – камень – сопка, дух в образе камня, 3-е – *Еня пэя* – дозорный, дух в образе большого камня, похожего на сидячего человека. На святилище *Лабангане* (Обваливающийся) хозяйкой является Мантой, женщина-энка. Духом – хозяином *Тюктя* – является великан в белом гусе (верхняя одежда мужчин, мехом наружу, надеваемая на малицу).

Среди почитаемых духов-хозяев мест назовём *Пэ-мал Хада* – Бабушка края гор, она покровительствует рождению оленят и де-

тей. Существует несколько версий происхождения богини. По одной из версий в цепь Уральских гор по воле злого *На* превращён караван богини, а её передовой олень стал священной горой Минисей (*Хомич*, 1966:199–200). Оленеводы, кочующие по Полярному Уралу, один раз в три года приносят в жертву оленёнка. Считается, что богиня помогает при потере оленей в пургу, для этого камень – образ *Пэ-мал Хада* – привязывают к хорею и ставят у священной (*си*) стороны чума. Необычной формы камни со святилища Минисей служат оберегами для взрослых (в качестве поясной подвески) и младенцев (хранящий колыбель *сей-нэ* – сердце-камень). Для североуральских ненцев *Пэ-мал Хада* выступает олицетворением хозяйки-богини Земли (*Головнёв*, 2004: 320).

Мне известен случай, когда человек с очень сложной и трагической судьбой, много лет в качестве оберега имел камень с горы Минисей. Он регулярно приезжал на лечение в профилакторий в п. Харп, находящийся недалеко от гор Полярного Урала и Минисей. Но в один из приездов он вернул камень на место. Вскоре человек умер, а родственники объяснили это тем, что он оставил свой оберег, а другой не взял.

Все духи, независимо от своих функций, имели очень большое значение как сила, объединяющая народ. Место обитания духа посещала не только социальная группа, которой он «принадлежал» (или покровительствовал), но и многие их соседи, иногда происходившие из очень отдаленных территорий.

Культовые места являются важнейшими организующими ритуально-обрядовую жизнь и религиозно-мифологические представления ненцев. «Значение этих мест определяется их положением в более широком «сконструированном» местной культурой природно-социальном ландшафте. Таким образом, уничтожение ландшафта влечет за собой неизбежную гибель священных мест, разрушение которых, в свою очередь ведет к деградации и исчезновению автохтонной культуры коренных народов» (*Балалаева*, 1999: 151).

Место признавалось священным по указанию шамана, который объявлял, что оно должно почитаться всеми или только

конкретным родом, семьей. Шаман давал указание, где должно быть это место, какой образ должен иметь дух-хозяин данного святилища. Если же на этом месте имелся камень, то шаман мог «признать» в нем духа-места, принявшего такой образ.

В традиционном обществе у коренных народов идеология, мировоззрение и образ жизни были экологичны. Земля мыслилась как живое существо, человек – как часть природы. Такое мировоззрение привело к стихийной защите природы. Наиболее распространены были верования, в первую очередь в духов-хозяев мест, культ промысловых животных, жертвоприношения и т.д. Существует целый комплекс запретов (табу), обрядов, целью которых была охрана природы и животного мира. Эти обряды проводятся и до сих пор, они отличаются значительной степенью сакральности. Сложно выделить только защищающие природу табу, так как в ненецком традиционном обществе все обряды взаимосвязаны и все они предназначены для защиты человека, природы, общества. Они самым непосредственным образом связаны с проблемами экологии. Фактически, некоторые из них являют собой ритуалы, направленные на защиту природы и человека, снятие стрессов, психологического напряжения (что чрезвычайно актуально для людей, проживающих в арктических условиях). Таким образом, можно говорить о существовании сакральной экологии.

Одним из значимых для ненцев священных мест является остров Вайгач. В литературе имеется описание этого культового центра (*Вениамин*, 1855; *Иславин*, 1847; *Лехтисало*, 1998; *Теребихин*, 1998; *Остров Вайгач*, 1999, 2000).

О создании (или появлении) некоторых общенародных святилищ существует легенда, приводимая архимандритом Вениамином (1855). Первоначально почитались два камня-идола на Вайгаче – *Вэсако* и *Хадако*. У них было четыре сына, «которые разошлись в разные места по тундрам: *Ню-хэхэ* (сын-идол) – небольшой утес на Вайгаче; *Минисей* – возвышение Уральского хребта; *Я' мал' хэхэ*, на западной стороне Обской губы и Козьмин перелесок в Канинской тундре» (*Вениамин*, 1855: 125).

Два сына *Вэсако* и *Хадако* – *Ню хэхэ* (сын-дух) и *Харв' Под* (Козьмин перелесок) находятся в Канинской тундре Ненецкого автономного округа. Еще два сына *Минисей* и *Я' мал* находятся в Ямало-Ненецком автономном округе.

Такое же значение, как и остров Вайгач, имеет остров Белый в районе полуострова Ямал. На острове много святилищ. Самыми значительными являются *Вэсако*, *Сэр'' Ирико* (Белый дедушка) на Белом острове и женское священное место *Я' мал хэхэ'' саля* (Дух конца земли) – на берегу пролива Малыгина. В литературе не раз сообщалось об этих святилищах (*Лехтисало*, 1998; *Житков*, 1913; *Евладов*, 1992).

На севере полуострова Ямал родовые духи располагаются рядом с *Я' мал' хэхэ* (*Житков*, 1913: 50). Как отмечает Л.А. Лар, и в настоящее время *Я' мал' хэхэ* «состоит из семи островерхих куч шестов и *сядеев*. Каждое священное место из семи островерхих куч считается местом поклонения родов, живущих на Ямале – *Окотэтто*, *Вануйто*, *Вэнго*, *Яптик* и др.» (*Лар*, 1995; 2003).

По сведениям Л.В. Окотэтто (1939 г.р.), и в настоящее время ямальские ненцы при потере оленей ставят на ночь на священную нарту *хэхэ хан*, культовый предмет – духа о. Белый. После этого оленей без труда находят.

На Гыданском полуострове мною зафиксированы священные места, которые раньше были родовыми и записаны легенды об их происхождении (*Харючи*, 2001; 2003; 2004). В настоящее время эти святилища потеряли свое былое значение в качестве родовых, но стали местами паломничества для всех близко живущих ненцев. Особо значимым является *Сотэ я* – это огромная возвышенность, нагромождение рогов, черепов оленей и белых медведей. Это место знаменито еще и тем, что чуть пониже, на склоне, находится *мяд' пухуця' хэбидя я* (старухи чума, хозяйки чума священное место). Когда приносят жертву *Сотэ'' я* и совершают обряд мужчины, то женщины находятся на своем священном месте. Они исполняют обряд в честь матери, покровительницы чума, варят мясо жертвенного оленя. Все святилища на побережье полуострова Олений являлись некогда родовыми мес-

тами Яр (*Вы яр*), которые потом перекочевали на Таймыр. Сейчас здесь живут представители родов *Вэнго*, переехавшие в конце 1940-х годов с северного Ямала, *Яптунай* (*Яптоңэ*), *Яндо*, *Салиндер*. Они также почитают эти общенародные и, в то же время, родовые святилища своих предков, посвящают им живых оленей. Данные святилища находятся на пути кочевий.

В отношении жертвенного комплекса необходимо отметить, что описанный в литературе миссионерами, путешественниками, исследователями комплекс предметов на святилищах и в начале третьего тысячелетия сохраняет традиционный состав. «Считается, что предметы из жертвенного комплекса, освященные и наделенные священной силой, возвращаются к людям, которые берут их взамен своих приношений. Через эти сакральные предметы духи места одаривают людей промысловой удачей и пополнением стада, священной силой, которой по представлениям ненцев наполнен лежащий здесь предмет» (*Головнев, 2000: 223*). На культовых местах жертвенный комплекс остается неизменным с присутствием обязательных элементов: идола, жертвенного очага, места проведения обряда (общественного места).

Л.В. Хомич отмечала, что священные места ненцев, будучи единообразными по характеру и основным компонентам, различались по деталям (*Хомич, 1977: 17*). На священном месте (родовом или семейном) оставляются ритуальные вещи шамана, если у него нет наследников, которым он предал свой дар. Но есть пример, когда селькупско-ненецкий шаман в 2006 г. завещал сундук с ритуальными вещами в районный музей (п. Тазовский).

Существуют различные формы поклонения духам культовых мест. Основными проводимыми на священных местах обрядами являются обряды промыслового культа. Важнейшими из них остаются жертвоприношения, входившие в цикл календарной обрядности.

К различным типам традиционных обрядовых действий относятся: жертвоприношения животных – *ты хан* и бескровные – *хаңор* жертвоприношение духу-хозяину священного места при посещении культовых мест, посвящение живых оленей, а также

посвящение девочки в невесты *Нуму* или духу-хозяину родового (семейного) культового места. Среди обрядовых действий у ненцев наиболее распространены кровавые и бескровные жертвоприношения. Жертвоприношение оленя считалось наиболее эффективным способом умиловить духов и добиться от них помощи в сезонных обрядах и обрядах жизненного цикла. Следует отметить, что каждый обряд жизненного цикла сопровождается жертвоприношением оленя. Среди бескровных жертвоприношений можно назвать следующие: жертвы первой добычи, посвящение живых оленей духам священных мест, кормление домашних духов.

Существуют мужские и женские священные места. Женских священных мест – *не*” *хэбидя*, у ненцев мало. Основной целью ритуальных действий на женском священном месте была просьба об обеспечении благополучия в чуме, семье, детей. Когда мужчины производят на святилище жертвоприношение оленя, то в это время женщины на своем священном месте исполняют обряд в честь матери-духа (покровительницы), варят мясо жертвенного оленя. Женские святилища находились при центральных святилищах, общих для всех ненцев.

На Гыдане имеются места, связанные с ненецко-энецкими контактами. На северо-востоке, прилегающем к Красноярскому краю, где проживают и поныне энцы (*мандо*”), топонимика связана с этим народом. Здесь находятся два больших по значимости священных места, возникших в связи с жизненно важными событиями: *Мандо*”- *яра* (Песчаный холм энцев), и *Мандо*”*ңэва* (Энца голова). У энцев и нганасан тоже существуют предания, где ненцы захватывали территорию энцев и нганасан. Эти предания имеют определённую историческую основу.

Начиная с XVII века до первой половины XIX века ненцы, завладев землями энцев по всему левому побережью Енисея, осуществляли военные походы в глубь Таймыра, против предков нганасан (Вехи..., 2002: 35). Ежегодно в период весенних касланий на север, ненцы устраивали жертвоприношения на этом святом месте. Бывали здесь до административного разделения ненцы и энцы с Таймыра. Это является примером формирования отдельных ре-

лигиозных представлений у ненцев и отражает исторические процессы, военные столкновения, перемещения локальных групп населения, происходившие на данной территории.

В настоящее время степень значимости священных мест разная и зависит от миграций ненецкого народа. Люди закреплены административно в определенном районе, прописаны в каком-то поселке, приобретают товары в определенных населенных пунктах, кочуют на определенной территории. Не имея возможности попасть на родовое священное место, они приносят жертву на другом священном месте, но вызывают к духу своего места; или у них хранится в священной нарте взятый когда-то предками из родового места какой-либо предмет культовой атрибутики. Практика жертвоприношений на других священных местах в случае переездов – особенность традиции.

Новым явлением становится восстановление ненцами разрушенных геологоразведчиками священных мест. Ненцы складывают на прежнее место раскиданные рога, черепа жертвенных животных, камни и культовую атрибутику.

О посещении и проведении жертвоприношений в настоящее время на святилищах *Я' мал' хэхэ* и *Сэр'' Ирико* снял фильм А.В. Головнёв «Путь к святилищу». В своей монографии «Говорящие культуры» он отметил, что в 1988 году побывал на святилище первый раз и нашел его заброшенным, а самого Старика (его деревянную фигуру), лежащим. Когда он рассказывал об этом ненцам, они сокрушенно качали головами, но ехать туда ни в ближайшем, ни в отдаленном будущем никто как будто не собирался (Головнёв, 1995: 454).

Ситуацию, описанную А.В. Головнёвым, следует понимать так. Ненцы не ездят часто ни на святилища, ни на кладбища. Незачем беспокоить покой живущих в Нижнем мире, ни духов, ни идолов. Возможно, не было веской причины для общения с духами этого святилища.

Сегодня наблюдаются и другие процессы. Есть единичные случаи возникновения или перемещения культовых мест. Приведём пример частичного перемещения священного места в наши

дни. В Байдарацкой тундре, недалеко от оз. Нойта, есть священное место *Хоё* (букв.: Гора). По преданию, богиня *Хада' нэ* (букв.: Бабушка-камень) оставила на дороге своих дочерей, и эти места стали священными. *Хоё* – одно из таких священных мест. Оно находится в глубине тундры, где проходит путь кочевий. Каждый проезжающий должен оставлять на священном месте дары.

В середине 1990-х гг. в этих местах приходилось ездить А.П. Неркаги – руководителю крестьянско-фермерского хозяйства, занимавшегося доставкой продуктов оленеводам. Недалеко от р. Пэдарата у неё несколько раз ломался вездеход. Для того чтобы не подходить каждый раз к горе, А.П. Неркаги недалеко от дороги установила камень и обвязала его платком. Проезжающие мимо оленеводы повязали ещё один платок, стали оставлять дары, принадлежностью святыни стал считаться и вездеход, утонувший неподалеку в реке Пэдарата. Таким образом, первоначальное священное место как бы раздвоилось, переместилось какой-то своей частью (*Харючи*, 2001: 100).

Относительно количества священных мест можно отметить продолжение начавшегося ранее процесса их сокращения. Если раньше это было связано, главным образом, с уничтожением святилищ в ходе христианизации, то в XX веке причины изменились. Во-первых, введение административных границ, разрезавших ненецкий этнос на три части. Привело к изменению маршрутов кочевания, в результате чего уменьшилась или исчезла вообще возможность посещения и почитания многих культовых мест. Во-вторых, в последние десятилетия XX века идет разрушение святилищ, попавших в зону промышленного (нефтегазового) освоения, правда, некоторые из них затем ненцами восстанавливаются.

К общенародной группе святилищ относилось озеро *Нумто* – Небесное Божье озеро, священное место лесных ненцев, где приносят жертву тундровые ненцы. Так описывал Т. Лехтисало озеро *Нумто*: «Он находится на острове, который имеет облик человека. В середине он сужается в форме сердца, и там находится само священное место в кедровой роще с источни-

ком, в который пускают кровь пожертвованного оленя. Затем остров расширяется к «голове», там маленькое озеро, в котором рядом два поросших березняком островка, их называют глазами большого озера. По обеим сторонам, на высоте глаз – две маленькие речки – это уши. В конце острова имеется река, которая называется *пансяк* (длинный клочок волос на макушке мужчины). В песке мыса на берегу, прямо напротив священной рощи, находится множество будто бы чудных предметов: топоры, у которых отверстия для рукояток просверлены круглыми, медные котлы, глиняная посуда и различные бляшки, используемые в качестве *хэхэ* (духа). Лёд на озере запрещается разрушать, поэтому там не ловят рыбу» (*Лехтисало*, 1998:48).

В настоящее время священное озеро *Нумто* находится на территории природного парка «Нумто» в Белоярском районе на границе Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов. «Территория парка «Нумто» – это историческое место обитания лесных ненцев, хантов и манси. Здесь проводят семейные, родовые жертвоприношения, в которых участвуют лесные ненцы, ханты, манси.

При коллективных жертвоприношениях приносят в жертву от трех до семи оленей. Мужчины созывают всех хранителей святых мест Югры и Ямала. Просят богов о здоровье, благополучии в семье, удачи в развитии оленеводства. С 2011 г. общественными организациями – ассоциациями коренных малочисленных народов «Ямал – потомкам!» (ЯНАО) и «Спасение Югры» (ХМАО) осуществляется совместный проект «Встреча родов Югры и Ямала»: «Нумто – Священное место Югры и Ямала». Проект направлен на сохранение уникального памятника природы – озеро Нумто, играющего большую роль в традиционной культуре ненцев, ханты и манси. Коренные жители деревни Нумто представили сведения о местонахождении 318 священных мест вблизи озера Нумто. ОАО «Сургутнефтегаз» владеет лицензиями на право пользования участками недр с целью поиска, разведки и добычи углеводородного сырья, территория которых частично попадает в границы природного парка «Нумто». Сейсмическая и нефте- разведки уже покрыли

его сетью профилей, найдены перспективные для разработки площади. Двум разным цивилизациям приходится выстраивать взаимоотношения на единой территории. В феврале 2012 г. на озере Нумто произошла встреча родов Югры и Ямала. Активисты ассоциаций коренных малочисленных народов «Спасение Югры» (ХМАО-Югра) и «Ямал – потомкам!» (ЯНАО) провели священный обряд поклонения духу священного озера Нумто. Этот проект был презентован на III выставке социально значимых проектов общественных организаций Уральского федерального округа. Он включен в План мероприятий по проведению в автономных округах Второго международного десятилетия коренных народов мира (2005–2014).

В целях реализации Закона № 48-ЗАО «Об объектах культурного наследия Ямало-Ненецкого автономного округа» (2006) в автономном округе проводится системная работа. Так, для обобщения и систематизации выявленных священных мест, в департаменте по делам коренных малочисленных народов Севера ЯНАО функционирует электронная «База данных священных мест и мест захоронений коренных малочисленных народов Севера Ямало-ненецкого автономного округа». В 2011 г. «База данных...» прошла государственную регистрацию в Федеральной службе по интеллектуальной собственности, патентам и товарным знакам. Правообладателем, согласно полученному свидетельству, является департамент по делам коренных малочисленных народов севера Ямало-ненецкого автономного округа.

В 2007 г. мне пришлось участвовать в описании и в представлении на электронном носителе коллекции культовых предметов надымских ненцев, взятых в 1937 году собирателем И.Ф. Скачковым с этого же святилища, с культового места на мысу реки Нанги (Ярцонги) и из избушки шамана Хылнча. Коллекция составляет 118 ед. хранения, находится в Государственном музее истории религии (ГМИР) в Санкт-Петербурге. И.Ф. Скачкову удалось побывать на трёх священных местах, причем на двух из них были изъяты практически все предметы, составляющие ритуальный комплекс. Возможно, это было сделано с целью воссоздания их в музейном интерьере.

Сакральные предметы, взятые с культовых мест на мысу реки Нанги, из избышки шамана Хылнча и со Святого мыса *Хэбидя – Сале*, до настоящего времени оказались не описанными. В коллекции находится деревянное изображение *Ся-дэй* духа-хозяина священного места на реке Нанги. Такое изображение с заостренной головой типично для культовой скульптуры ненцев. Отметим, что *Хэбидя-Сале* является и в настоящее время действующим святилищем для ненцев и почитается всеми проживающими в данном регионе, вне зависимости от национальности и вероисповедания.

В 2008 году *Хэбидя-сая* официально назван памятником культурного наследия Ямало-Ненецкого автономного округа и принят под охрану. Еще одним объектом культурного наследия является «Священное место Ангальский мыс» расположенный на территории Ангальского мыса, северо-западнее от существующей застройки г. Салехарда. Ангальский мыс образован при слиянии рек Обь и Полуй, правого притока Оби. В литературе много описаний этого священного места. Почти все путешественники, ученые, бывавшие в Обдорске, писали об Ангальском мысе.

В настоящее время священный Ангальский мыс – «Мыс духов» потерял свое значение, на месте святилища расположены цистерны с горючим и строительные объекты. Национальная интеллигенция из числа коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа во время фольклорных фестивалей проводит обряды поклонения Ангальскому мысу, но точное место нахождения культового места неизвестно. По окружной целевой программе «Сохранение, использование, популяризация и государственная охрана объектов культурного наследия ЯНАО на 2009–2010 гг.» на священном месте Ангальский мыс проведена историко-культурная экспертиза, по результатам которой определен правовой статус объекта и отрегулированы стратегия и режим его использования. Рядом с Ангальским мысом находится археологический памятник – древнее святилище Усть-Полуй.

«Информанты утверждают, что наличие культовых мест – показатель принадлежности территории народу «навсегда». Осквернение или разрушение культовых мест рассматривалось как посягательство на территорию» (*Кулемзин*, 1995: 70). Это сказано о хантах, но то же самое полностью можно отнести и к другим коренным народам Севера. Сегодня у современного поколения тундровых ненцев религиозные мотивы отступают на второй план, уступая место этническому аспекту, осознанию ценности земли в связи с опасностью ее утери.

Мы полагаем, что механизмом охраны культовых мест должно стать понимание и знание об их особом значении, то есть образование и воспитание уважения к памятникам культуры, к иной культурной традиции.

Традиционное общество становится все более открытым и в этом большое значение имеет популяризация этнографических знаний. В настоящее время через средства массовой информации идет ознакомление жителей округа не только с бытовой, но и с сакральной сферой жизни ненцев, что было немыслимо в конце XX века.

Литература:

Балалаева, 1999 – *Балалаева О.Э.* Священные места хантов Средней и Нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). Екатеринбург. С. 140–156.

Вениамин, 1855 – *Вениамин, архимандрит (Смирнов)*. Самоеды мезенские // Вестник РГО. Ч.14. Кн. 3–4.

Вехи... , 2002 – Вехи древних путей: Исторические предания нгансан. / Сост. К.И. Лабанаускас. Изд-во «Дрофа» Санкт-Петербург. 199 с.

Головнёв, 1995 – *Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УРО РАН. 607 с.

Головнев, 2000 – *Головнев А.В.* Путь к Семи чумам // Древности Ямала. Вып. 1. Екатеринбург – Салехард: Уро РАН. С. 25–53.

Головнев, 2004 – *Головнев А.В.* Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: Уро РАН. 334.

Евладов, 1992 – *Евладов В.П.* По тундрам Ямала к Белому острову. Тюмень. 281с.

Житков, 1913 – *Житков Б.М.* Полуостров Ямал // Зап. ИРГО по общей географии. 1913. Т.49. СПб. 249 с.

Закон... , 2006 – Закон Ямало-Ненецкого автономного округа «Об

объектах культурного наследия Ямало-ненецкого автономного округа». 6 октября 2006 г.

Значение..., 2007 – Значение охраны священных мест Арктики: исследование коренных народов Севера России. М.: АКМНСС и ДВ РФ. 184 с.

Кулемзин, 1995 – *Кулемзин В.М.* Мировоззренческие аспекты охоты и рыболовства // История и культура хантов / Под редакцией Н.В. Лукиной. Томск.: Изд-во Том. ун-та. С.65–76.

Лар, 1995 – *Лар Л.А.* Боги и шаманы ненцев Ямала // Народы Северо-Западной Сибири. Томск. 1995. Вып.2. С.161–171.

Лар, 2003 – *Лар Л.А.* Культурные памятники Ямала. Хэбидя я. Тюмень: Изд-во института проблем освоения Севера СО РАН. 173 с.

Лехтисало, 1998 – *Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев). Пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та. 136с.

Остров..., 1999 – Остров Вайгач (*хибидя'я* – священный остров ненецкого народа). Природное и культурное наследие. (Указатели, пояснительный текст к карте, справочные сведения). М. 128 с.

Остров..., 2000 – Остров Вайгач. Культурное и природное наследие. Памятники истории освоения Арктики. Книга 1. М.: Российский НИИ культурного и природного наследия им. Д.С.Лихачева. Фонд полярных исследований. 372 с.

Пушкарева, 2007 – *Пушкарева Е.Т.* Картина мира в фольклоре ненцев: системно-фенологический анализ. Екатеринбург: ООО «Баско». 248 с.

Теребихин, 1998 – *Теребихин Н.М.* Традиционная модель мира ненцев (к постановке проблемы) // История и культура ненцев европейских тундр (историко-краеведческий сборник). Нарьян-Мар. С. 15–39.

Харючи, 2001 – *Харючи Г.П.* Традиции и инновации в культуре ненецкого этноса / Под ред. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том.ун-та. 228 с.

Харючи, 2003 – *Харючи Г.П.* Культурные места – священные ландшафты в традиционном мировоззрении ненцев // Олень всегда прав. Исследования по юридической антропологии. М.: Издательский дом «Стратегия». С.140–149.

Хомич, 1966 – *Хомич Л.В.* Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.-Л.: Наука. 329 с.

Хомич, 1977 – *Хомич Л.В.* Религиозные культы ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (Сб. Музея антропологии и этнографии. Т.33). Л.: Наука. С.5–28.

Kharyuchi, 2004 – *Galina P. Kharyuchi* Nenets Sacred Sites as

Galina Haryuchi

**SACRED SITES
IN NENETS TRADITIONAL CULTURE
AND IN MODERN SPIRITUAL PRACTICE**

A sacred site in Nenets language is called *habidyā ya* that literally means *habidyā* – sacred, *ya* – land, earth or *haha ya* which means a spirit land. In scientific research such terms are usually used as a sacred site or a sacred place, a sanctuary, a cult place. A Nenets sacred site containing a few cult places makes a sacral zone and extends within tens kilometres. Everything inside of a sacred site including the air in this zone is considered as a source of sacral power. A sacrificial complex stays immutable – a spirit image of this land, sacred sleds belonging to a deceased person, different subjects made of copper, bronze and aluminum, ribbons, belts, pieces of fabric, as also reindeer skulls and antlers.

There are different ways of worshipping sacred sites spirits – sacrifice of an animal, bloodless sacrifice, dedication of live deer, and also there was a dedication of the girl in the bride for Num (the sky god) or for the patrimonial sacred site spirit. In today's world patrimonial sacred sites are esteemed by all Nenets living in these parts. It should be noted continuation of the reduction which has begun before process of cult places in connection with oil and gas development of the land. During the researched period separate cases of establishment of new sanctuaries and restoration of the sacred sites that were destroyed earlier are observed.

Change of the importance of sacred sites takes place also in interethnic aspect. An example of this is a sanctuary called *Numto* – God's Lake, a sacred site for Nenets, Khanty and Mansi. Near the sacred lake there is an industrial development of the territory. To preserve the sacred lands Numto in 2011 the project was started by the Association of indigenous peoples "Yamal for Our Descendants"

(Yamal-Nenets Autonomous Okrug) and “Save the Yugra” (Khanty-Mansi Autonomous Okrug).

Ярзуткина А.А.

«КТО ДАЁТ – ЛИЦО СВЕТЛОЕ...»: САДАКА В СИБИРИ

Важнейшим фактором эволюции традиционного мировоззрения тюркоязычного населения Западной Сибири за последние два столетия была исламизация. Многие элементы мусульманства легко вплетались в локальную религиозную традицию в силу своей однородности с ней или по причине общности происхождения. Одним из таких элементов оказалась *садака* – добровольная милостыня.

На основе полевого этнографического материала, полученного в ходе экспедиционных поездок по селам Омской, Тюменской, Новосибирской областей – в места расселения территориальных групп сибирских татар – тоболо-иртышских и барабинских, попытаемся рассмотреть народную форму этой исламской традиции и представить варианты ее проявления в повседневной и обрядовой практике.

В исламе *садака* (صَدَقَةٌ араб.) – добровольная милостыня в форме единовременных денежных пожертвований или отчислений части доходов. *Садака* считается одной из обязанностей каждого мусульманина, используется для помощи нищим, беднякам, путешествующим, а также ведущим священную войну. Может передаваться прямо дарителем или распределяться через духовных лиц. Торжественная раздача *садака* является важной частью ритуала главных мусульманских праздников. *Садака* раздается также во время посещения мечети. В представлении верующих *садака* является актом, очищающим от греха (*Ислам*, 1988: 194; *Родионов*, 2003: 210). В раннем исламе милостыня рассматривалась как налог на скот (*закят*). Необходимость принесения такой жертвы-оброка была твердо установлена еще первым праведным халифом Абу-Бакром, безапелляционно заявившим, что без *садака* нет ислама (*Селезнев и др.*, 2003: 201–202).

Садака в понимании сибирских мусульман – милостыня/пожертвование в виде денег, молочных продуктов, яиц или хлеба. Вместе с понятием *садака* у исследуемого населения также употребляется слово *хаир*. У других тюркоязычных народов находим: *садака*, *кайыр*, – узбек., *хаир* – киргиз., *садака*, *хайр*, *эх*, *сок* – казанск. татар. в значении милостыня.

Действия, которые сибирские мусульмане подразумевают под понятием *садака*, сопровождают очень многие сферы жизни. *Садака* означает:

- передачу денег, молочных продуктов, яиц или хлеба мулле либо пожилым женщинам, с просьбой обратиться с молитвой к святому или духу-хозяину (в случае испуга, перед началом нового дела, для удачи и т.д.);
- принесение в виде жертвы духам-хозяевам мест (например, бросить в воду, положить под дерево, оставить в лесу монеты, продукты);
- осуществление раздачи денег и продуктов участникам обряда/праздника и т.д.

Мы зафиксировали обряд, в названии которого присутствует это понятие – *Туш садака*. Это окказиональное магическое действие, которое проводится в случае, если человеку приснился непонятный или плохой сон. Пожилым людям раздается *садака* с целью предотвратить негативные для жизни человека последствия дурного сна.

Есть локальное объяснение понятия *садака* (д. Тукуз Вагайского района Тюменской области) – это деньги, которые должны достаться святым людям, а именно *шейхам*. В каждом доме их заворачивают в специальный мешочек, завязывают мешочек веревкой и несут на могилы *шейхов* (*астана*). На могилах *садака* оберегает пожилая женщина. Когда накапливается много мешочков с деньгами, зовут муллу, который читает над ними молитву. После молитвы мулла забирает деньги и раздает бедным. По словам информаторов, после того, как деньги изъяты из мешочков они превращаются в *хаир* для бедных. Интересно в этом отношении сравнить подобную трансформацию понятий с одним из высказываний

из Книги заката: «*Передают со слов Анаса, да будет доволен им Аллах, что когда пророку принесли мясо, которое Барира получила в качестве садаки, он сказал: «Для неё (это мясо) является садакой, а для нас – подарком»* (Книга заката: 702 (1495), 43).

Генетически, как показал М. Мосс, исламская *садака* восходит к традициям дарообмена с богами, духами и умершими. «Милостыня является следствием морального понятия дара и богатства, с одной стороны, и понятия жертвоприношения с другой. Щедрость обязательна, потому что Немезида мстит за бедных и богов из-за излишков счастья и богатства у некоторых людей, обязанных от них избавляться. Это древняя мораль дара, ставшая принципом справедливости: и боги и духи согласны с тем, чтобы доля, которую им выделяли и уничтожали в бесполезных жертвоприношениях, служила бедным и детям» (Мосс, 1996: 109). По словам М. Годелье, М. Мосс сближает подношения и жертвоприношения с практикой милостыни, которая является частью дара в той степени, в какой он способствует перераспределению богатства. М. Мосс возводит к древнееврейской *зедака* и арабской *садака* происхождение учения о милосердии и милостыни, «обошедшего мир вместе с христианством и исламом» (Годелье, 2007: 41).

Дарообменная основа *садака*, несмотря на ее моральную оболочку, довольно четко прослеживается в исламе. Конечная цель пожертвования – служить даром, который будет возмещен. В Коране говорится: «То, что вы пожертвуете, Он возместит вам» (Коран: Сааба, 39). «То, что вы тратите [во имя Аллаха], тратите для самих себя. Вы тратите только из стремления умиловить Аллаха. И воздается вам сполна за то, что вы потратите, и не будете вы в убытке» (Аль-Бакара: 2/272). «Милостыня (*садака*), которую дает мусульманин, удлиняет срок его жизни, сохраняет от нехорошей смерти, и Аллах по ее причине избавит человека от гордыни, нищеты и тщеславия» (Хайсами: III, 110). В Книге заката также имеются два изречения, указывающие на возмещение милостыни: Передают со слов Асмы бинт Абу Бакр, да будет доволен Аллах ими обоими, что пророк сказал: «Не припрятывай, ибо тогда и Аллах спрячет (то,

что Он может тебе даровать), а щедро трать (на пути Аллаха) по мере своих возможностей» (Книга закята: 1434, 14). Передают со слов Абу Хурайры, да будет доволен им Аллах, что посланник Аллаха сказал: «У того, кто подаст милостыню, равную (цене) половины финика из (своего) благоприобретённого достояния... Аллах примет её Своей правой рукой и станет выращивать (эту милостыню) для подавшего её подобно тому, как любой из вас выращивает своего жеребёнка, пока не достигнет она размеров горы» Книга закята: (657 (1410), 4).

Именно эта дарообменная основа *садака* позволила ей так органично вписаться в комплекс дарообменных традиций сибирских татар; сделать понятной и вполне функциональной для традиционного мировоззрения моральную сторону милостыни.

Рассмотрим конкретные примеры практики *садака* в традиционной культуре сибирских мусульман.

В д. Воробьево Венгеровского района Новосибирской области после первого весеннего улова в одной из семей устраивалась совместная трапеза *тэляк* («благодарение», «благопожелание»). Хозяева приглашали родственников и соседей и все вместе употребляли рыбу, «чтобы удача не покидала», в конце раздавали *садака*. Для сравнения: туркмены, в начале сезона рыбной ловли обычно делали жертвоприношение (*садака*) – угощение из первого улова рыбы, на которое приглашали своих соседей и близких в надежде на дальнейшую удачу (Демидов, 1963: 130).

Когда ожидалась рыба, перед тем как проверить сети или при спуске озер в конце октября – начале ноября, рыбаки обычно несли мулле *садака* в виде молока, яиц или монет и просили совершить молитву. Практически повсеместно охотник, прежде чем начать сборы на охоту шел к мулле или к пожилым людям и нес *садака* – молоко, яйца, хлеб или деньги и просил, чтобы те совершили специальную молитву и попросили удачи у Аллаха или духа-хозяина леса. В целом, перед промыслом было принято давать милостыню *садака* бедным.

В д. Усманка Кыштовского р-на Новосибирской области жила пожилая женщина, которая за *садака* предсказывала исход промыс-

ла. Она за день до охоты запоминала сон и в зависимости от того, хороший он был или плохой предсказывала, какой будет добыча.

Жители д. Тохтамышево Томского района Томской области считали, что если по дороге на промысел охотнику пересечет путь человек, то это предвещает неудачу на промысле. Виножник, чтобы оправдать себя за «порчу» удачи должен был дать охотнику *садака* (милостыню, жертву) монетами.

Перед отелом хозяева коровы относили *садака* старикам или мулле для того, чтобы они совершили молитву в честьпокровителя скота (*Санге Бабая/Санге Ата, Мол Иясе*) и попросили его помочь корове¹. После отела коровы молозиво отдавали старикам, сиротам, одиноким или больным людям в качестве *садака*. Люди, получившие молозиво, готовили из него специальное ритуальное блюдо *увыз-путха*.

Под понятие *садака* попадали также монеты или хлеб, которые бросали в воду или в те места, где по представлениям сибирских татар обитали духи. Наши информаторы объясняли это необходимостью получить удачу или обеспечить свою безопасность.

Несомненно, что у сибирских татар в действиях с *садака* имел место принцип дарообмена, включающий обязанность давать, получать и возмещать. Между практикой дара и практикой договорного жертвоприношения с богами и духами присутствует взаимосвязь (*Мосс, 1996: 100–111*). Жертвоприношение духам-хозяевам мест и духам «святых» является формой дарообмена. Дар в виде монет, хлеба и пр., не требовал немедленной материальной отдачи, но в обмен ожидалось растянутое во времени и пространстве благодеяния: содействие в охоте и рыбной ловле, приплод скота, сохранение жизни и здоровья и т.д.» (*Жуковская, 2002: 137*).

Из приведенных выше примеров становится ясным, что *садака* выступает и как жертва (подарок) сверхъестественным существам, и как обязанность возместить испрашиваемую у этих существ удачу (обычно через посредников – муллу, бабушек и т.д.). Различается путь доставки жертвы (подарка) сверхъестественным существам.

Для сравнения: киргизы устраивали так называемую «сада-

га» – искупительную жертву, выкуп – резали овцу или козу, отрезали животному голову, вынимали легкие и били ими роженицу, а затем выбрасывали их собаке (Абрамзон, 1949: 99). Узбеки духам *момо* приносят в жертву барана и называют эту жертву *садака* (Басилов, 1992: 256).

Справедливо также предположить, что подобные дарообменные традиции со сверхъестественными существами сложились у сибирских татар задолго до проникновения в их среду мусульманства.

Широко распространенная у различных народов традиция «колядования» как одна из разновидностей потлача (Мосс, 1996: 106) у сибирских татар также связана с термином *садака*.

Во время первого праздника весеннего цикла *Эмель* у тоболо-иртышских и барабинских татар, знаменующего наступление Нового года, хозяйки во всех домах готовили круглые булочки – *гульцун* или *кульче* из муки, масла, яиц и сахара; тесто заводили, как на хлеб, затем лепили круглые булочки диаметром примерно 8 см и выпекали в печи. Эти булочки раздавались в качестве *садака* колядующим. Колядование происходило следующим образом: утром дети или взрослые собирались группой, брали с собой мешочки, шли по улице, останавливались возле домов (необходимо было обойти все дома, в каждом из которых гостей ждали с нетерпением) и просили у хозяев *садака*. Текст просьбы имеет различные варианты, в том числе:

«*Садака, Садака!*»

(д. Тукуз Вагайского района Тюменской области);

«*Садака, садака,*

Садакасын ояган

Кутэн ергэ тояган»

«Милостыню, милостыню,

Кто милостыню пожадничал,

Ж... к земле приткнул»

(д. Второвагай Тобольского района Тюменской области; д. Большая Тебендя Усть-Ишимского района Омской области);

«*Садака-садака*

Согидэсэ муллага

Биргэнэрнен йозе ярык

Бирмэгэнгэ буклы чарык

«Милостыню-милостыню:

Хорошую чистую!

Кто дает – лицо светлое,

Кто не дает – сапоги в г...не»

(д. Усманка Кыштовского района, д. Воробьево Венгеровского района Новосибирской области; д. Гузенево Муромцевского района Омской области).

В экспедиционных поездках, совершенных в 90-е гг. XX в., Р.К. Уразманова зафиксировала ряд текстов со словом *садака*, которые произносили на празднике *Эмель*:

«*Сатага-га-га, сатаганы сатыпал кдчен етсэ, тартып ал...*» – «Сатага, сатага купи, а если хватит силы – отними» (д. Исенево Тобольского района Тюменской области).

«*Эйнэм-эйнэм, мэчи-мэкэ сатака!*» (д. Большие Туралы Тарского района Омской области) – без перевода на русский язык. Р.К. Уразманова отмечает, что смысл этого текста был непонятен и самим информаторам (Уразманова, 2002: 128).

После того, как люди подходили к дому и произносили текст просьбы, хозяйка должна была выйти на крыльцо и одарить гостей *саадака* – булочками *кульче* либо конфетами и монетами. Есть информация, что хозяин забирался на крышу и оттуда на веревке спускал булочки². В тех домах, где по каким-либо причинам не подготовились к празднику, хозяева встречали гостей и в качестве *садака* бросали монеты и кольца. Полученную *саадака* колядующие собирали и складывали в заранее приготовленные мешочки, чтобы потом, после обхода всех домов устроить совместную трапезу.

В данном случае, исламская *садака* включилась в земельческую обрядность, стала атрибутом древнего культа плодородия. Моральная сторона *садака*, на наш взгляд, отчетливо проявилась в фольклорных текстах – приговорах.

Обратимся к предметной области *садака* у сибирских татар. В *садака* в обязательном порядке входили монеты, молочные продукты, яйца и хлеб. Вещи покойного подпадали уже под понятие *хаир*. Вместе с тем, раздаваемые во время похорон и на поминках монеты, завернутые в чистую ткань или бумагу, назывались *садака* (Корусенко, 2003: 64).

В исламской традиции отсутствуют четкие указания на содержание *садака* либо предметные ограничения в отношении раз-

дачи милостыни. В мусульманских текстах чаще всего *садака* представляется в виде денег, продуктов питания, вещей и даже безвозмездной работы. Четкая предметная регламентация существовала в отношении *садака аль-фитр*, раздаваемой во время Рамадана. Милостыню *аль-фитр* положено было выделять в виде предусмотренного Шариатом определенного набора продуктов: фиников, изюма, ячменя по 1 са'³, пшеницы – половина са', либо выплаты их денежного эквивалента (Путь..., 2002: 129).

Монеты и деньги, выступающие в качестве милостыни, встречаются у многих народов (Ахметова, 2002: 41; Троицкая, 1968: 412, 452). Вместе с тем, у тоболо-иртышских и барабинских татар не всякие деньги могли быть отнесены к *садака*. Обычно употреблялись только серебряные монеты (монеты белого цвета) *акца*. Э.В. Севортыян возводит происхождение слова *а:qса* к *а:q* «белый» (Севортыян, 1974: 120).

Был записан рассказ одной сибирской мусульманки, к которой, по её же собственным словам, однажды пришел *Хызыр Ильяс*⁴. Она дала ему *садака* желтыми монетами, потому что других на тот момент у нее не оказалось. Судя по всему, такая *садака* ему не понравилась, и *Хызыр Ильяс* стал являться ей каждую ночь во сне. Женщина испугалась и обратилась к мулле. Тот, выслушав ее историю, посоветовал в следующий раз оставить для *Хызыр Ильяса* белые монеты. Женщина так и сделала, после этого *Хызыр Ильяс* больше к ней не приходил. Видимо, сыграло свою роль представление о белом цвете как о символе чистоты. Сакральность белого цвета отразилась на соблюдении обычая передавать/жертвовать в качестве *садака* только белые монеты.

На празднике *Эмель садака* представляла собой круглые булочки *кульче* либо круглые предметы или вещи. Семиотическая связь всего круглого с культом плодородия прослеживается у многих народов с древности и присутствие круглых предметов в обряде *Эмель* можно отнести к мировоззренческим универсалиям, бытовавшим у тоболо-иртышских и барабинских татар до проникновения ислама.

Понятие *садака*, попавшее к тюркоязычному населению

Западной Сибири вместе с исламом, и те явления традиционной культуры, на которые оно распространилось, имели единую экономическую основу и представляли собой процесс перераспределения материальных благ внутри общества.

Процесс распределения в локальных сообществах тоболо-иртышских и барабинских татар, учитывая их социальную организацию и традиционный тип хозяйствования, имел архаичные черты. Были достаточно сильны традиции гостеприимства и договорного дарообмена. Серьезное влияние на экономические отношения оказывало мировоззрение. Комплекс верований, ритуальных и магических действий тоболо-иртышских и барабинских татар, которые можно отнести к ранним религиозным формам, предполагал присутствие дарообменных отношений с духами и силами природы.

Исламская интерпретация *садака*, основа которой также состояла в перераспределении материальных ценностей (богатства), органично вплелась в традиционную культуру (комплекс доисламских представлений) тюрков Западной Сибири и распространилась практически на все явления, связанные с дарообменом.

В культовой практике сибирских мусульман *садака* заняла свое место, выходя за рамки «добровольной милостыни», и потому ее можно назвать уникальным явлением локальной религиозной традиции тюркоязычного населения Западной Сибири.

Примечания:

⁷ Музей археологии и этнографии Омского государственного университета. Ф. I. Д. 111–2. К. 233. 1998 г. д. Гузенево Муромцевского района Омской области.

⁸ Д. Усманка Кыштовского района Новосибирской области, д. Юрмы Вагайского района Тюменской области.

⁹ Са' – арабская мера веса. 1 са' = 2660 г.

¹⁰ Святой в представлениях сибирских мусульман

Литература:

Абрамзон, 1949 – *Абрамзон С.М.* Рождение и детство киргизского ребенка (из обычаев и обрядов тяньшаньских киргизов) // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XII.

Ахметова, 2002 – *Ахметова Ш.К.* Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Н-ск: Изд-во ИАЭ СО РАН.

Басилов, 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука.

Годелье, 2007 – *Годелье М.* Загадка дара. М.: Восточная литература.

Демидов, 1963 – *Демидов С.* О пережитках верований, связанных с водной стихией и рыболовством у туркмен // Труды института истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР. Т. VII.

Жуковская, 2002 – *Жуковская Н.Л.* Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература.

Ислам, 1988 – Ислам. Словарь атеиста / Под ред. М.Б. Пиотровского. М.: Политиздат.

Корусенко, 2003 – *Корусенко М.А.* Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII – XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск: Наука.

Мосс, 1996 – *Мосс М.* Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

Путь..., 2002 – Путь к свету (вероучение, поклонение, нравственность). М. (по материалам книг: Seyfettin Yazıcı «Temel dini bilgiler» и «Aile ilimhali»).

Родионов, 2003 – *Родионов М.А.* Ислам классический. СПб.: «Азбука классика»; «Петербургское Востоковедение».

Севортян, 1974 – *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (общетюркские и межтюркские основы на гласные) М.: Наука.

Селезнев и др., 2003 – *Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Культурология сибирского ислама: Занге-Баба и Хазыр-Илйас в Сибири // Культурологические исследования в Сибири. № 3 (11). С. 201–202; по: Sadaka // The Encyclopedia of Islam. Leiden; N.-Y., 1995. Vol. 8. P. 708–716.

Троицкая, 1968 – *Троицкая А.П.* Каталог архива Кокандских ханов XIX века. М.: Наука.

Уразманова, 2002 – *Уразманова Р.К.* Годовой цикл традиционных обрядов и праздников сибирских татар // Сибирские татары. Казань.

Yarzutkina A.A.

**“THE ONE WHO GIVES HAS A CLEAR FACE...”:
SADAKA IN SIBERIA**

The most important factor of evolution of the traditional world outlook of the Turkic speaking population of West Siberia was

Islamization. Many elements of the Muslim religion organically became a part of the local religious tradition due to its homogeneity with it or because of their common origin. One of these elements was *sadaka* (صدقة Arabian) – in Islam – a voluntary charity in the form of one-time monetary donations or assignment of a part of income.

According to materials collected during expeditions in villages on Omsk, Tyumen and Novosibirsk regions actions which are implied under the notion of *sadaka* are highly spread in everyday and ceremonial practices. *Sadaka* means:

- transfer of money, milk products, eggs or bread to a mullah or elderly women with a request to address their prayers to the saint or other spirit-master (in the case of fear before the start of a new business for a success etc.);
- bringing money or products as a sacrifice to spirit-masters of territories (for example, throwing them in water, putting them under a tree or leaving them in the forest);
- distributing money and products among participants of the rite/holiday etc.

Sadaka played a special role during the first spring holiday called *Amel* as the main object of relations between participants of the rite. It became a mark of the local cult of fertility.

The notion of *sadaka* which spread among Tobolsk-Irtysh and Barabinsk Tatars together with Islam and those phenomena of the traditional culture which this notion was transferred on had the single economic basis and represented the process of redistribution of material wealth inside the society.

The gift exchange basis of *sadaka* made it possible to organically come into the complex of gift exchange traditions of these groups of Siberian Tatars. It also made the moral side of a charity clear and quite functional for the traditional world outlook.

Об авторах

АБСАЛЯМОВА Юлия Аликовна (РФ: Уфа) – к.и.н., Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, отдел этнологии

АЗАМАТОВА Гюльджан Камилевна (РФ: Нальчик) – к.и.н., доц. Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова

БАЛАШОВА Ирина Геннадьевна (КР: Бишкек) – аспирантка Кыргызско-Российского Славянского Университета, ф-т Международных отношений

БРУСИНА Ольга Ильинична (РФ: Москва) – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН, группа Средней Азии

ВИЛЬХЕЛЬМИ Барбара (Германия: Бад Наухайм) – независимый исследователь

ВОЛДИНА Мария Кузьминична (РФ: Ханты-Мансийск) – хантыйская поэтесса, сказительница; член СП РФ, засл. деятель культуры РФ

ВОЛДИНА Татьяна Владимировна (РФ: Ханты-Мансийск) – к.и.н., Югорский государственный университет

ГАЙСИНА Фанира Фасхетдиновна (РФ: Уфа) – м.н.с. отдела фольклористики Института истории, языка и литературы УНЦ РАН

ГОРШУНОВА Ольга Вениаминовна (РФ: Москва) – к.и.н., доц. ф-та прикладного искусства Московского государственного текстильного университета им. А.Н. Косыгина; проф. Российской Академии естествознания

ГУЩИНА Елена Геннадьевна (РФ: Казань) – гл. хранитель фондов этнографического музея Казанского (Приволжского) федерального университета

ГЮЛЬ Эльмира (РУ: Ташкент) – д-р искусств., в.н.с. Института искусствоведения АН Узбекистана

ИЛИМБЕТОВА Азалия Фаттаховна (РФ: Уфа) – к.и.н., с.н.с. отдела этнологии Института истории, языка и литературы УНЦ РАН

КАЛАНДАРОВ Тохир Сафарбекович (РФ: Москва) – к.и.н., с.н.с. центра этнополитических исследований ИЭА РАН

КОТЮКОВА Татьяна Викторовна (РФ: Москва) – к.и.н.; ИВ РАН, Фонд Марджани

ЛАШКАРБЕКОВ Богшо Богшоевич (РФ: Москва) – к.ф.н., с.н.с. ИЯ РАН, сектор иранских языков

МАЛИКОВ Азим (Германия: Халле) – н.с. Института социальной антропологии им. Макса Планка

МИГРАНОВА Эльза Венеровна (РФ: Уфа) – к.и.н., с.н.с. отдела этнологии Института истории, языка и литературы УНЦ РАН

МУСТАФИНА Раушан Мухамеджановна (Казахстан: Астана) – д.и.н., проф. каф. археологии и этнологии Евразийского Национального университета им. Л.Н. Гумилева

НАЛЬЧИКОВА Елена Аниуаровна (РФ: Нальчик) – к.и.н., доц. Кабардино-Балкарского ГУ им. Х.М. Бербекова

СЕЛЕЗНЁВ Александр Геннадьевич (РФ: Омск) – к.и.н., зав. сектором Омского фил. Института археологии и этнографии СО РАН

СЕЛЕЗНЁВА Ирина Александровна (РФ: Омск) – к.и.н., зав. сектором национальных культур Сибирского филиала Российского института культурологии

СТАСЕВИЧ Инга Владимировна (РФ: СПб.) – к.и.н., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, отдел Центральной Азии

СЫЗРАНОВ Андрей Вячеславович (РФ: Астрахань) – к.и.н., Астраханский ГУ

ТЕРЕНТЬЕВА Ольга Николаевна (РФ: Чебоксары) – к.филос.н., Чувашский государственный институт гуманитарных наук

ТИТОВА Татьяна Алексеевна (РФ: Казань) – д.и.н., Казанский (Приволжский) федеральный университет

ТКАЧЕНКО Ольга Степановна (РФ: Москва) – Академия космонавтики им. К.Э. Циолковского

ТОЛЕУБАЕВ Абдеш Ташкенович (Казахстан: Астана) – проф. Казахского национального университета им. Аль-Фараби

ТОЛЕУБАЕВА К.М. (Казахстан: Алматы) – д.и.н., доц. Казахского Национального педуниверситета им. Абая

ХАРЮЧИ Галина Павловна (РФ: Салехард) – к.и.н., зав. сектором этнологии, ГБУ «Ямало-Ненецкий научный центр изучения Арктики»

ШОМФАИ КАРА Давид (Венгрия: Будапешт) – к.и.н., в.н.с. Института этнологии Венгерской АН

ЯРЗУТКИНА Анастасия Алексеевна (РФ: Анадырь) – к.и.н., Лаборатория комплексного изучения Чукотки Северо-Восточного комплексного НИИ ДО РАН

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Absaliyeva, Yulia Yakovlevna, Cand.Sc. in History, Department of Ethnology, Institute of History, Language and Literature; Ufa Research Centre, RAS, Ufa, Russia

Azamatova Gul'dzhan Kamilevna, Cand.Sc. in History, Kabardino-Balkaria State University n.a. Kh.M. Berbekov, Nal'chik, Russia

Balashova, Irina Gennad'evna, a graduate student, Department of International Policy Studies, Kyrgyz-Russian Slavic University, Bishkek, Kyrgyzstan

Brusina, Olga Il'inichna, Cand.Sc., senior researcher, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Moscow, Russia

Gaisina, Fanira Faskhetdinovna, junior researcher, Department of Folklore Studies, Institute of History, Language and Literature, Educational and Research Center, RAS, Ufa, Russia

Gorshunova, Olga Veniaminovna, Cand.Sc. in History, Docent of the Department of Applied Arts, Moscow State Textile University n. a. A.N. Kosygin, Prof., Russian Academy of Natural Sciences, Moscow, Russia

Gul', Elmira, D.Sc. in Arts, leading researcher, Institute of Arts Studies, Uzbekistan Academy of Sciences, Tashkent, Uzbekistan

Guschina, Elena Gennad'evna, chief keeper of the museum funds, Ethnographic Museum, Kazan' Federal University, Kazan', Russia

Ilimbetova, Azalia Fattakhovna, Cand.Sc., senior researcher, Dept. of ethnology, Institute of History, Language, and Literature, Ufa Research Centre, RAS, Ufa, Russia

Kalandarov, Tokhir Safarbekovich, Cand.Sc. in History, senior researcher, Centre of Ethnopolitical Studies, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Moscow, Russia

Khariuchi, Galina Pavlovna, Cand.Sc. in History, Head of the Department of Ethnology, Center of Arctic Studies, Yamalo-Nenets Autonomous District, Salekhard, Russia

Kotiukova, Tatiana Viktorovna, Cand.Sc. in History, Institute of Oriental Studies, RAS, Mardjani Foundation, Moscow, Russia

Lashkarbekov, Bogsho Bogshoevich, Cand.Sc. in Philology, senior researcher, Department of Iranian Languages, Institute of Linguistics, RAS, Moscow, Russia

Malikov, Azim M., researcher, Max Plank Institute for Social Anthropology, Halle, Germany

Migranov, El'za Venerovna, Cand.Sc. in History, senior researcher, Department of Ethnology, Institute of History, Language and Literature, Ufa Research Centre, RAS, Ufa, Russia

Mustafina, Raushan Mukhamedzhanova, D.Sc. in History, Prof., Department of Archeology and Ethnology, Eurasia National University n. a. L.N. Gumilev, Astana, Kazakhstan

Nal'chikova, Elena Aniuarovna, Cand.Sc. in History, Docent, Department of Management of Social and Cultural Processes and Services, Kabardino-Balkarian State University n. a. Kh. Berbekov, Nal'chik, Russia

Seleznev, Aleksandr Gennad'evich, Cand.Sc. in History, head of the department, Omsk Branch of the Institute of Archeology and Ethnography, Omsk, Russia

Selezneva, Irina Aleksandrovna, Cand.Sc. in History, head of the Department of Ethnic Cultures, Siberian Branch, Russian Institute of Culture Studies, Omsk, Russia

Somfai Kara, David, Cand.Sc. in History, Institute of Ethnology, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, Hungary

Stasevich, Inga Vladimirovna, Cand.Sc. in History, Department of Central Asia, Museum of Anthropology and Ethnography n. a. Peter the Great (Kunstkamera), RAS, Saint-Petersburg, Russia

Syzyanov, Andrei Viacheslavovich, D.Sc. in History, Astrakhan' State University, Astrakhan', Russia

Terentieva, Olga Nikolaevna, Cand.Sc. in Philosophy, Chuvashia State Institute for Humanities, Cheboksary, Russia

Titova, Tatiana Alekseevna, D.Sc. in History, Kazan' Federal University, Kazan', Russia

Tkachenko, Olga Stepanovna. Academy of Cosmonautics n. a. K. Tsiolkovskii, Moscow, Russia

Toleubaev, Abdesh Tashkenovich, Professor of the Kazakh National University n. a. Al-Farabi, Astana, Kazakhstan

Toleubaeva K.M., D.Sc. in History, Prof., Kazakh Pedagogic University n. a. Abai, Almaty, Kazakhstan

Voldina, Maria Kuz'minichna, Khanty poetess and epic reciter, member of RF Writer's Union, honoured cultural figure, Khanty-Mansiisk, Russia.

Voldina, Tatiana Vladimirovna. D.Sc. in History, Ugra State University, Khanty-Mansiisk, Russia

Wilhelmi, Barbara, Ph.D., independent scholar, Bad Nauheim, Germany

Yarzutkina, Anastasiia Alekseevna, Cand.Sc. in History, Laboratory of the Integrated Research on Chukotka, North-East Integrated Research Institute, Far Eastern Branch, RAS, Anadyr', Russia

SUMMARY

The articles offered here the readers, resulted from papers presented in the frame of an International scientific and practical conference, dedicated to the memory of Vladimir Nikolaevich Basilov (1937–1998), a renowned scholar of shamanism and Central Asian cultures and religions, doctor of historical sciences.

The conference was organized in summer 2012, and was held in two countries – Russia and Kyrgyzstan – which had formerly been part of the USSR. The conference was initiated by the Center for the Study of Shamanism and Other Traditional Beliefs and Practices at IEA RAS, and prepared and led by the Mikloukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, in collaboration with a number of Kyrgyzstan's organizations: Culture and Research Center “Aygine”, the Institute for the Study of Central Asia of the American University of Central Asia, and the Institute of History and Cultural Heritage of the National Academy of Sciences of the Republic of Kyrgyzstan. Members of the International Society for the Study of Shamanism (Budapest, Hungary) were among the participants at the conference.

The event has been planned according to the academic interests of the late Basilov, and therefore embraced two relatively independent symposia, that consisted of some sessions: *Symposium 1 (Moscow)* – “Traditional Religious Practices in the Present Day World (Russia and Central Asia)”: 1) Central Asian Islam: new field, new issues; 2) Traditional shamanism and the figure of (neo)shaman in the present day world: traditions, transformations, innovations; *Symposium 2 (Cholpon-Ata, Kyrgyzstan)* – “Spiritual Heritage of the Turkic World of Central Eurasia”: 1) “Manas” and epic heritage of the peoples of the world; 2) Living epics and contemporary epic reciters; 3) Shamanic practices and folk healing in the present day world; 4) Cult of saints and religious life of the peoples of Central Eurasia.

There were many scholars from Russia and Middle Asia who participated in the conference, as well as our colleagues from the USA, Great Britain, France, Germany, Italy, Switzerland, Hunga-

ry, Ukraine, Australia, India, China; in the scientific and practical part of the conference there were presented, among others, some specialists from Bolivia, Guatemala, and Japan.

The conference dedicated to the memory of Vladimir Nikolaevich Basilov has been held on a very high level. Its organizers were striving for inclusion into the circle of participants of different – in terms of their age and academic status – scholars. And this unavoidably, though not significantly, reflected in the general level of the published works (even though we were trying to strictly select those texts).

Numerous papers, presented at the sessions, were later developed into scientific articles (all in all more than 200 articles have been sent to the organizing committee). From articles recommended to the publication we composed three academic volumes in a series “Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices” (Vol. 15 in 2 nos. and Vol. 16). Every volume consists of materials of one or two sessions. Speeches presented at the commemoration meeting on June 23, as well as some papers devoted to the analysis of the Basilov’s academic heritage, are being published separately (Vol. 17).

Our collection of articles is based on papers that thematically relate to the first session of the Moscow symposium (“Central Asian Islam: new field, new issues”) and to the fourth one of the Kyrgyz symposium (“Cult of saints and religious life of the peoples of Central Eurasia”).

The organizers of the conference hope that this event as well as the books, where we publish the papers of its participants and of those who did not participate in the conference but were well acquainted with Basilov and wanted to join in the anniversary edition (January 18, 2012 marked the 75th anniversary of the birth of Vladimir Nikolaevich Basilov), would be a good memory of our early and tragically deceased colleague – a gifted scholar, an excellent Teacher, and a wonderful man...

Список сокращений

- АКМНС и ДВ РФ – Ассоциация коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации
АУЦА – Американский университет в Центральной Азии (Бишкек)
БНТ – Башкирское народное творчество
БХИ – Башкорт халык ижады
ГУТО «ГАТ» – Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив г. Тобольска»
Зап. ИРГО – Записки Императорского русского географического общества
ИАН КазССР – Известия Академии наук Казахской советской социалистической республики
ИИЯЛ УНЦ РАН – Институт истории, языка, литературы Уфимского научного центра Российской академии наук
ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии РАН
КБР – Кабардино-Балкарская Республика
КР – Кыргызская Республика (кирг. – Кыргыз Республикасы, сокр. – Кыргызстан)
КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР
НАН – Национальная академия наук
ПМА – полевые материалы автора
РАН – Российская академия наук
РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив
РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив
РГИА – Российский государственный исторический архив
РГО – Русское географическое общество
СА – Советская археология (*журнал*)
САИ – Свод археологических источников
СО РАН – Сибирское отделение РАН
СССР – Союз советских социалистических республик
СЭ – Советская энциклопедия (*издательство*)
СЭ – Советская этнография (*журнал*)
СЭС – Среднеазиатский этнографический сборник
УрО РАН – Уральское отделение Российской академии наук
ЦГА РУз – Центральный Государственный архив Республики Узбекистан
«ЭИ...» – Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам» (международная серия научных трудов)

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

5

ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКИЙ ИСЛАМ: НОВОЕ ПОЛЕ, НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Wilhelmi B. Nestorian Theology and manicheism in Central Asia (between 5 th to 9 th century) and the concept of soul	7
Вильхельми Б. Влияния несторианской теологии и манихейства в Центральной Азии в V–IX вв. н.э.: от идеи человека к концептам души	18
Каландаров Т.С. Любовная магия в народном исламе Памира	20
Kalandarov T.S. Love Magic in common Islam in Pamir	28
Котюкова Т.В. Воинские качества мусульман Туркестанского края в восприятии русской военной и гражданской бюрократии в конце XIX – начале XX века	29
Kotyukova T.V. The military qualities of Turkestan Muslims in the perception of the Russian military and civil bureaucracy at the end of XIX – beginning of the XX century	41
Лашкарбеков Б.Б. Практика изгнания джиннов чтением Корана	42
Lashkarbekov B.B. The practice of gin exorcism by reading sacred texts of Islam	47
Мустафина Р.М. Ислам в Казахстане в современный период	48
Mustafina R.M. Islam in Kazakhstan in modern times	57
Торланбаева К.У. Ритуальные кружения в доисламских верованиях и исламе: универсализм и уникальность	58
Torlanbayeva K.U. Ritual spinning in pre-Islamic beliefs and in Islam: universalism and uniqueness	67
Somfai Kara D. Shamanism within Popular Islam among the Turks of Central Asia	68
Шомфай Кара Д. Шаманизм в народном исламе тюрков Центральной Азии	81

**«КУЛЬТ СВЯТЫХ И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ
НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРАЗИИ»**

Абсалямова Ю.А. Традиционное и новое в практике паломничества к святым местам у башкир	87
Absalyamova Y.A. The Traditional and the New in the Practice of Pilgrimage to Holy Places by Bashkirs	97
Азаматова Г.К. Религиозные верования как элемент этнической культуры балкарцев	98
Azamatova G.K. Religious Beliefs as an Element of Balkarian Ethnic Culture	107
Балашова И.Г. К вопросу о «культе святых» в современном исламе Кыргызстана	108
Balashova I.G. The Issue of «The Cult of Saints» in the Modern Islam of Kyrgyzstan	114
Брусина О.И. Обряды присяги и их переосмысление в судах биев во 2-й половине XIX - нач. XX в.	114
Brusina O.I. The Oath as an Infringement of a Presumption of Human Integrity (Kazakhs, Kirghiz, Turkmens)	125
Волдина М.К. Святость камня в хантыйской традиции	126
Voldina M.K. Sanctity of the Stone in the Khanty Tradition.	129
Волдина Т.В. Функции пожилых в ритуально-обрядовой практике хантов	130
Voldina T.V. Elders' Functions in Khanty Ritual Ceremonial Practices	134
Гайсина Ф.Ф. Предания о башкирских святых	135
Gaisina F.F. Legends about the Bashkir Saints	140
Горшунова О.В. Женские образы среднеазиатской агиологии: домусульманские традиции и народный ислам	141
Gorshunova O.V. Female Images of the Central Asian Hagiology: Pre-islamic Traditions and Folk Islam	152
Гюль Э. Локайская вышивка в контексте шаманских представлений	154
Gyul E.F. Lakai Embroidery in the Context of Shamanic Beliefs	164
Илимбетова А.Ф. Образ кошки в мифоритуальной традиции башкир	164

Пимбетова А.Ф. The Images of the Cat in the mythic-ritual Tradition of Bashkirs	175
Маликов А. Ходжи долины нижнего Зерафшана: история, идентичность	176
Malikov A.M. Khodja of the Lower Zerafshan Valley: History and Identity	189
Мигранова Э.В. «Ешьте и пейте, но не излишествуйте...» (о влиянии мусульманства на традиции питания башкир)	190
Migranova E.V. On Moslem Influence on the Traditional Food Culture of Bashkir People	201
Нальчикова Е.А. «Культ мёртвых» в традиционном обществе: общее и особенное	205
Nalchikova E.A. «The Cult of the Dead» in a Traditional Society: what is in common and what is special	215
Селезнёв А.Г., Селезнёва И.А. Исламские сакральные комплексы Астана в Сибири: социальные и символические функции	216
Seleznev A.G., Selezneva I.A. Islamic Sacral Complexes Astana in Siberia: Social and Symbolic Function	229
Стасевич И.В. Представления о династическом даре в культуре казахов (в контексте традиции почитания памяти святых предков)	230
Stasevich I.V. Notions on the Dynastic Gift in the Culture of the Kazakhs (Tradition of Worshipping Holy Ancestors)	240
Сызранов А.В. «Дети святых»	242
Syzranov A.V. «Children of Saints»	249
Титова Т.А., Гущина Е.Г. Коллекции шаманского культа в собрании Этнографического музея Казанского университета	250
Titova T.A., Gush'ina E.G. Shamanic Collections of the Ethnographic Museum of Kazan State University	255
Ткаченко О.С. Ак-Баур - священная земля древних кочевников Центральной Азии	256
Tkachenko O.S. Ak-Baur – the Holy Land of Ancient Nomads of Central Asia	272
Толеубаев А.Т. Шаманское святилище тюркского времени из Восточного Казахстана	277

Toleubaev A.T. Shamanic Sanctuary of the Turkic Time from Eastern Kazakhstan	289
Толубаева К.М. Обряды народов Центральной Азии, связанные с сорокодневьем ребенка	290
Toleubaeva K.M. The Rites of Central Asian peoples on the Fortieth Day of a Child	-
Харючи Г.П. Культовые места в ненецкой традиционной культуре и современной духовной практике	296
Haryuchi G.P. Sacred Sites in nenets traditional Culture and in modern spiritual Practice	313
Ярзуткина А.А. «Кто даёт – лицо светлое...»: <i>Садака</i> в Сибири	314
Yarzutkina A.A. «The One Who Gives Has a Clear Face...»: <i>Sadaka</i> in Siberia	323

* * * * *

Об авторах	325
Information about the Authors	327
Summary	329
Список сокращений	331
Содержание	332

Научное издание

Религиозная жизнь
народов Центральной Евразии:
Сборник статей
(Этнологические исследования по шаманству
и иным традиционным верованиям и практикам.
Том 16)

*Утверждено к печати
Учёным Советом
Института этнологии и антропологии
Им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН*

Компьютерный набор, вёрстка, оригинал-макет
Прописнова Е.О.
Макет обложки – *Орлова Е.В.*
Редакторы
Богатырь Н.В., Рогова А.П.
Корректоры
Новикова И.Ю., Петрова В.А.

Формат 60x90 1/16
Усл. печ. л. 16,1 Уч.-изд. л. 21,0
Тираж 200 экз.
Заказ № 21

Участок оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии РАН
117334 Москва, Ленинский проспект, 32

ISBN 978-5-4211-0080-5



9 785421 100805