

При характеристике ремесел, вобравших в себя как португальские, так и местные традиции, выделяются изделия из керамики, латуни, лака, дерева, бамбука и тростника, папье-маше, раковин, а также макраме из джута, ткани, батик, набойка и др. В прошлом в Гоа было принято расписывать стены домов и колодцев. Яркие образцы гоанской культуры (храмовые комплексы, обряды и зрелищные праздники, парады, марширующие оркестры, представления «театр») выделены в специальный раздел. Наконец, приведены рецепты самых популярных гоанских вегетарианских и невегетарианских блюд, сладостей.

На страницах «Атласа» гоанцы предстают как пример культурного синтеза. В то же время коренные гоанцы всячески подчеркивают уникальность своей культуры и отделяют себя от мигрантов, устремившихся в Гоа в последние годы. Португальские элементы вошли в культуру как гоанских христиан, так и индусов. Для прибывающих в Гоа туристов интерес представляют разные компоненты их культуры, прежде всего христианские. Как свидетельствуют этнографические материалы, влияние португальской культуры ощущается сильнее всего в гоанской архитектуре, искусстве и ремеслах, образовании, музыке, религии, кулинарии. Это характерно для большинства евразийских общин португальского происхождения, которые возникли и продолжают существовать в Азии.

Библиография

- Henn A. Incorporando o divino: iconografia religiosa, espaço sociológico e história política em Goa // Oriente. Abril. 2003. N 5. P. 26–32.
Goa. Bombay, 1993. (People of India: States Series. Vol. XXI).
Kaleidoscopic Goa: A Cultural Atlas. Panaji, Goa, 2004.
Richards J.M. Goa. 1983.
Stories of Goa. Lisbon: National Museum of Ethnology, 1997.
Winius G.D. The «Secret People» in their Several Dimensions // Fifth International Seminar on Indo-Portuguese History, Cochin, 1989. Bombay 1989.

И.В. Стасевич

ПРАКТИКА ТРАДИЦИОННОГО ЦЕЛИТЕЛЬСТВА В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЗАПАДНОГО КАЗАХСТАНА)

Исследователи традиционной и современной казахской культуры неоднократно отмечали религиозный синкретизм в верованиях казахов, подразумевая под этим слияние домусульманских воззрений и норм ислама [Толеубаев 1991; Мустафина 1992; Басилов Кармышева 1997 и др.]. К настоящему времени с уверенностью можно сказать, что существующая в казахской культуре религиозная практика допускает различные отклонения от «классических» норм ислама. Одним из примеров таких «отклонений» является практика традиционного целительства, по сей день существующая в

казахской культуре. Следуя традиции, целительство являлось одной из основных функций казахских шаманов (*бақсы*). Уже к началу XX в. казахское шаманство (*бақсылық*) постепенно угасает и роль целителя переходит к народным лекарям, которые в своей практике во многом повторяют поведение традиционных *бақсы*, но часто в сокращенной, а нередко и в отчетливо мусульманизированной форме.

В настоящее время практически в каждом поселке есть один-два практикующих народных целителя. Некоторые из них лечат только определенные болезни или незначительные недомогания, другие берутся за излечение любых болезней; кроме лечения, занимаются гаданием, предсказаниями. Но сильные целители, наследники традиционных *бақсы*, встречаются сравнительно редко. За последние 50 лет значимой фигурой для Западного Казахстана стал знаменитый целитель и предсказатель *Ақ-Бақсы* Төлеген, проживавший в поселке Урожайное Актюбинской области (умер в 1993 г. в возрасте 98 лет). В каждом обследованном нами поселке мы получали информацию об *Ақ-Бақсы*, информанты сообщали не только о событиях его жизни, но и о различных случаях излечения больных, о личных встречах с целителем. Полученные нами сведения во многом фрагментарны, тем не менее можно предположить, что способности, которыми обладал Төлеген, были очень схожи с традиционными способностями казахских *бақсы*. Общим моментом является и использование Төлегеном в своей ритуальной практике помощи духов-покровителей, от которых он, как избранный ими, принял благословение своего дара.

Еще в детстве он встретил старика (по другим сведениям ему приснился *аруақ*), который сказал ему, что Төлеген имеет дар и должен лечить людей. После этого, как рассказывает его внучка, джинны перенесли ребенка в Туркестан, где в течение девяти лет он постигал свой дар: учился у джинов, как призывать их, как ставить диагноз, как лечить людей, предсказывать судьбу. Затем глава джинов сказал: «Возвращайся к народу и лечи людей». Джинны вернули мальчика домой. Слух о его даре быстро распространился по округе, и народ дал ему имя *Бала-бақсы*, что значит «ребенок-бақсы». А имя *Ақ-бақсы* Төлеген приобрел уже значительно позже (когда ему было около 40 лет).

Диагноз Төлеген ставил традиционным способом, прощупывая пульс на правой руке пациента. Кроме этого Төлеген прославился как *құмалақшы* (гадатель на кумалаках) и как предсказатель. При лечении больных Төлеген использовал камень (прозрачный желтоватого цвета), который клал в воду и заговаривал болезнь. Сведений о том, использовал ли целитель в своей практике другие ритуальные предметы, к сожалению, нет.

В настоящее время преемницей *Ақ-бақсы*, получившей благословение (*бата*), является его двоюродная внучка Житибаева Сақып, проживающая в поселке Комсомол (1954 г.р.).

Напомню, что существующее мнение о том, что казахские женщины не занимались шаманством, является ошибочным. Но материалов по женскому

шаманству, к сожалению, недостаточно для того, чтобы конкретизировать наше представление о женщинах-*бақсы*. В связи с этим большое значение приобретают сведения о современных целительницах, являющихся преемницами известных *бақсы*. Они не называют себя *бақсы*, чаще употребляя термин более позднего происхождения — *емші* или называя себя *тауип* (знахарка).

Төлеген предсказал Сақып, что в 37 лет она тяжело заболеет и тогда ей придется начать лечить людей, иначе она умрет. Сақып, по ее же словам, не верила в это предсказание, но в начале 1990-х годов у нее случился инсульт, в больнице ей приснился дед, который ударил ее по плечу три раза, и скоро она пошла на поправку. После выписки Сақып поехала к Төлегену, который сказал ей: «Теперь ты займешь мое место, а если не будешь лечить, то останешься парализованной». По словам Сақып, дед так объяснил ей свой выбор: «Мои помощники *аруақи* идут только к тебе». Сақып описывает «помощников» следующим образом: «на правом плече сидит мальчик, на левом — девочка».

Ставя диагноз, женщина использует тот же способ, что и ее дед — кладет руку на пульс правой руки больного и говорит, что «видит болезнь», но более подробно технику выявления диагноза объяснить не может. Практически все опрошенные нами целители отказывались говорить на тему общения с духами, ссылаясь на запретность этой информации («иначе *аруақи* могут обидеться»). При лечении больных Сақып использует камень, который передал ей дед, *камчу* и два деревянных молоточка («такие видела в мечети, попросила сделать одного пациента»).

Төлеген предсказал внучке и смерть мужа, и потерю работы. Сейчас Сақып не работает, большую часть времени проводит дома, лечит людей, деньги за лечение не берет, удовлетворяясь тем, что люди приносят ей сами. В отличие от других целительниц Сақып воспринимает свой дар как данный не столько Богом, сколько *аруақами*. Она плохо знает Коран («времени нет читать»), в молитвах чаще обращается к деду, чем к Богу. Дар целительства для нее стал долгом перед людьми. Сақып говорит, что когда не лечит людей, то болеет сама. Такую же информацию о причинах болезненного состояния самих врачей-лечителей мы получили от всех опрошенных целительниц.

У Сақып есть ученица, бывшая пациентка, которую она, излечив, спасла от смерти — Сәнем Достанова из поселка Карабутак (1958 г.р.). Сақып не дала еще Сәнем своего благословения (*бата*), так как считает, что «она еще не готова, многого не знает». Тем не менее Сәнем лечит людей, но далеко не все болезни подвластны ее дару целительства.

Свой дар Сәнем почувствовала еще в молодости, когда стала гадать себе на кумалаках. В 1980-х гг. ей поставили диагноз — неврологическое расстройство, что на самом деле, как она считает, было результатом ощущения болезней окружающих людей — Сәнем сводили судороги, мучили головные боли. Но за помощью к Сақып она обратилась позже, после операции

язвы желудка, когда состояние ее здоровья резко ухудшилось и медицинское лечение не помогало.

По словам Сәнем, она ставит диагноз больному, «чувствуя его боль на себе, в тех местах, где болит». Себе помочь она не может, поэтому до сих пор лечится у Сақып. Начинает свой сеанс Сәнем с гадания на кумалаках, практикует массаж, лечение травами.

В отличие от своей наставницы, Сәнем считает, что дар ее идет от Аллаха, но при этом не отрицает того, что *аруақи* помогают ей. Перед каждым новым сеансом лечения целительница читает *Фәтиха* для «очищения от предыдущего больного», на столе рядом с кумалаками на белом вафельном полотенце лежат Коран и книга о правильном образе жизни мусульманина на казахском языке. Предсказывать будущее Сәнем не может, объясняет это тем, что *аруақи* пока не дали ей дар ясновиденья («вижу будущее, но сразу забываю»).

Сәнем замужем, имеет троих детей, но ее семья живет в Актобе, и, несмотря на уговоры переехать к ним, она остается в Карабутате, объясняя это следующим: «Как только покидаю дом — заболеваю сама, видимо, что-то не пускает уехать». Поэтому Сәнем считает своим долгом и предназначением, данным Богом, оставаться в родном поселке и лечить людей. Плату за свое лечение она не назначает, берет то, что дают сами больные. Заканчивает свой сеанс целительница благословением (*бата*).

В том же поселке есть еще одна целительница — Алия Раимбаева (1947 г.р.). Она практикует лечение и взрослых, и детей, поэтому окружающие называют ее не только *емші*, но и *ұшкірұ* (целительница детей). В роду Алии были ясновидцы (прапрадед) и целители (сестра отца). Свой дар Алия ощутила еще в детстве, но окончательно осознала его уже в более позднем возрасте. По ее словам, толчком для проявления ее незаурядных способностей стали сеансы Кашпировского, которые она видела по телевизору. После этих сеансов ее психическое состояние резко ухудшилось, она думала, что сошла с ума. Как говорит Алия, идя по улице, она неосознанно подошла к незнакомой больной женщине и поставила ей точный диагноз — это был ее первый опыт. Объяснить, как ставит диагноз больному и назначает лечение, Алия не может, говорит: «Мне как ветер дует на ладони, я не вижу саму болезнь, я ее чувствую». Притом, что Алия в разговоре проявляла определенную начитанность, ссылаясь на популярную литературу о сверхъестественных способностях человека и о «биотоках», которые ощущает с детства в своих руках, она считает, что ее способности идут от Бога: «Это не я лечу, это Всевышний через меня лечит человека, поэтому я не могу объяснить, как все это получается». В то же время свой дар, в отличие от других целителей, Алия склонна рассматривать как обреченность. Она считает себя религиозным человеком, хотя редко ходит в мечеть, не читает намаз и склонна думать, что ее дар является своего рода грехом, но точно сказать, так ли это по «классическим» нормам ислама, не может. Отметим, что местные представители официального духовенства осуждают практику

народного целительства и открыто выступают против обращения за помощью к народным лекарям, но при этом считают, что целители такого рода все же являются мусульманами. Алия полагает, что гибель ее сына вполне может оказаться наказанием Бога за ее дар. После похорон сына Алия отказалась от практики целительства, но ее стали мучить сны, головные боли, и ей пришлось вернуться к лечению больных. Подобный дуализм в восприятии традиционного целительства характерен не только для самих целителей, но и для окружающих, потенциальных больных, которые, осуждая эту «греховную практику», не отрицают того, что в безнадежной ситуации обратятся к народным целителям за помощью.

При лечении больных Алия не использует никаких ритуальных предметов, кроме текста Корана («лечу только руками и словом»), который считает не просто книгой, но и сильным оберегом от сглаза. Коран, оставшийся от родственников, висит, завернутый в белую ткань, в одном из углов комнаты, в которой она проводит сеансы лечения, наряду с другими оберегами — мешочками с адраспаном и солью, красными бантами. При сеансе Алия достает Коран, открывает наугад любую страницу и с закрытыми глазами водит над страницей руками, повторяя слова любой известной ей молитвы. После этого говорит, что нужно сделать человеку для излечения болезни, улучшения взаимоотношений в семье, для того чтобы удача сопутствовала ему в пути и т.п.

Все рассмотренные выше примеры могут быть отнесены к индивидуальным формам народного целительства. Но не стоит забывать, что не меньшее, а возможно и большее распространение имеют формы домашнего или семейного целительства, приемами которого владеют преимущественно старшие женщины. Цель домашнего целительства — излечить себя или ближайших родственников. К этой форме целительства могут быть отнесены элементарные очистительные обряды (*аластау*), простейшие способы отвращения или снятия сглаза, народные средства медицины. Нередко женщины используют и различные предметы, наделяемые магической силой. В поселке Джангильды пожилая женщина в качестве такого предмета использует фрагмент старой кольчуги, по ее словам, принадлежавшей известному батыру ее рода. В случае болезни кого-либо из семьи женщина кладет этот кусок кольчуги под подушку больного со словами молитвы, в обычное время она носит его на конце косы в качестве оберега.

По мнению информантов, наиболее сильные целительницы — девушки и женщины, вышедшие из фертильного возраста. Это положение соответствует традиционному представлению о том, что роды негативно влияют на магические способности женщины. Девушек, обладающих даром целительства, называют *кыз емшi*, *кыз аруақ*. Одна из таких теперь уже старых дев живет в поселке Аралтобе, в нескольких десятках километров от поселка Карабутақ, той же Актюбинской области. По рассказу ее сестры, свой дар Айдаш Орызбаева ощутила в возрасте 16 лет, и дар был настолько сильным, что вызвал зависть у *Ақ-бақсы*, который проклял ее. С того времени Айдаш

начала болеть: бредила, пела поминальные причитания, стала буйной, у нее начались эпилептические припадки. В настоящее время, после курса лечения, Айдаш живет со своим отцом. После улучшения физического и психического состояния Айдаш вновь начала практиковать лечение больных. Диагноз ставит уже описанным выше способом — прощупыванием пульса на правой руке больного.

Материалы, полученные от информантов, позволяют выделить несколько общих моментов в практике *бақсы* и традиционного казахского лекаря: наследственная склонность к общению с духами; передача дара по наследству; связь с духом, открывающим силу целительства; принуждение избранника духов принять дар; предшествующая принятию дара тяжелая болезнь; наказание в случае отказа от дара; посвящение в статус более сильным и опытным наставником; посвящение сопровождается благословением (*бата*) и передачей некоторых ритуальных предметов.

Основным отличием между *бақсы* и обычным народным целителем является строго ограниченные способности последнего. Народные целители, как правило, не занимаются серьезными предсказаниями, не доводят себя до экстатического состояния общения с духами, не вступают в борьбу с демонологическими персонажами ради спасения жизни пациента и таким образом не выступают в роли посредников, связывающих мир людей и мир духов. В своей практике они больше ориентированы на методы народной медицины, и в основном пользуются своим даром при постановке диагноза и в процессе лечения больного.

К чертам, привнесенным исламом в традиционный казахский институт, можно отнести, во-первых, использование в ритуальной практике текста Корана, молитвенных формул и обращений к различным святым, во-вторых, само поведение участников обряда — обязательное ритуальное омовение как самого целителя, так и пациента перед началом сеанса, время проведения сеанса (до обеда) и, конечно, понимание и объяснение дара целителя как данного Богом и лишь затем поддержанного и усиленного *аруақами*. Примером успешного взаимодействия ислама с домусульманскими представлениями может служить и то, что сами целители считают правильным, а в некоторых случаях и обязательным совершение пациентом или его родственниками *садақа* и чтение муллой текста Корана для скорейшего выздоровления больного.

Признаки деградации традиции казахского шаманства проявляются в размывании представлений о «верхнем мире», куда прежде *бақсы* совершал восхождение, о демонологических персонажах, которые объединяются общим арабским названием *джинн* (*жын-шайтан*). Из традиционных шаманских атрибутов до настоящего времени широко используется только плетъ (*қамшы*), которую народные целители рассматривают как сильное защитное средство от злых сил и используют при изгнании болезни из тела пациента. *Қобыз* и *домбыра* (домбра), в прошлом являвшиеся основными атрибутами казахских *бақсы*, необходимыми при общении с духами, современными

целителями не используются. По всей видимости, нивелировке подверглось и представление о наследственной передаче шаманских способностей. В настоящее время наследственное право на так называемый шаманский дар не является обязательным, хотя многие целители пытаются обосновать свои способности наследственной передачей дара через своих (пусть и очень отдаленных) предков. Постепенно наследственная передача способностей к лечению больных, к предсказанию судьбы заменяется институтом наставничества. Влиянием ислама, очевидно, можно объяснить и утрату специальной шаманской одежды, которая сейчас заменена у целителей на обычную одежду светлых тонов или белого цвета.

Несмотря на то, что в сознании некоторых носителей традиции присутствует противоречие в понимании и принятии дара целительства, большинством информантов этот дар рассматривается как продолжение традиционной практики *бақсы*, не противоречащей нормам регионального ислама. Не исключено, что именно благодаря исламу, а точнее — специфике региональной формы ислама Центральной Азии, связанной с распространением суфийской традиции, утверждающей возможность экстатического общения со сверхъестественным миром, многие черты традиционного казахского института *бақсылық* оказались достаточно жизнестойкими, о чем свидетельствует существующая до настоящего времени практика народного целительства.

Библиография

- Басилов В. Н., Кармышева Дж. Х. Ислам у казахов. М., 1997.
Мустафина Р. М. Представления, культы и обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане XIX-XX вв.). Алматы, 1992.
Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991.

Н.С. Терлецкий

К ВОПРОСУ ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ПОНЯТИЯ БАРАКА В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИИ ПОКЛОНЕНИЯ И ПАЛОМНИЧЕСТВА В ИСЛАМЕ

В представлении мусульман пророки, а также особая категория почитаемых праведников, отличающихся набожностью и благочестием (*аулийа*’ — ед.ч. *вали*) обладают способностью совершать чудеса¹. Возможность совершения чудес обусловлена близостью указанных персонажей к Богу, проявляемой в наличии у них необычайной внутренней силы, божественной благодати (*барака*). В этой силе заключены такие необычные способности, как чтение мыслей, исцеление больных, воскрешение умерших, управление стихиями и животными, перемещение по воздуху, хождение по воде, возможность находиться одновременно в нескольких местах и пр. [Эрнст 2002: 100]. Уди-

«Южный двор» во времена Намбокутё (период войн между «Северным» и «Южным» дворами в 1336–1392 гг.). Считается, что Ундзи I умер в 1342 г. в возрасте семидесяти лет, оставив после себя нескольких талантливых учеников. Двое из последних (предположительно, сын в середине XIV в. и внук во второй половине XIV в.) унаследовали право подписывать свои работы теми же иероглифами. Все три мастера Ундзи весьма и весьма ценились, особенно Ундзи I [Hawley 1996: 790–791, 940]. Так что этот клинок имеет особую ценность и представляет собой одну из жемчужин японского собрания МАЭ РАН.

Источники

Опись № 312. МАЭ РАН.

Библиография

- Баженов А.Г.* История японского меча. СПб., 2001.
Баженов А.Г. Экспертиза японского меча. СПб., 2003.
Каталог выставки предметам, привезенным Великим Князем Государем наследником Цесаревичем Николаем Александровичем из путешествия на Его Императорского Высочества на Восток в 1890–91 гг. СПб., 1893.
Розанов О.Н. Иллюстрации. Япония: награды и политика. М., 2007.
Самурай. Сокровища воинской знати Японии / Сост. К. Харада, А.И. Юсупова. М., 2008.
Успенский М.В. Куниёси и его время. Японская гравюра XIX века школы Утагава: Каталог выставки. СПб., 1997.
Успенский М.В. Восточное путешествие наследника престола Николая Александровича и коллекция японского искусства в Петербурге // Успенский М.В. Из истории японского искусства. СПб, 2004.
Ухтомский Э.Э. Путешествие на Восток Его Императорского Высочества Государя Наследника Цесаревича Николая Александровича. Лейпциг, 1897. Т. III.
Hawley W.M. Hawley's Japanese Swordsmiths. Hollywood, 1996.
Japan. An Illustrated Encyclopedia. Tokyo, 1993.
Kanzan Sato. The Japanese Sword. A Comprehensive Guide. Tokyo, New York, London. 1992.
Robinson B.W. The Arts of the Japanese Sword. L., 1961.
Yumoto J.M. The Samurai Sword. A Handbook. Tokyo, 1958.

И.В. Стасевич

ТРАДИЦИЯ ПОЧИТАНИЯ УМЕРШИХ В ТРАДИЦИОННОЙ И СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ

В научной литературе до настоящего времени нет четкой границы между определениями культа предков и культа мертвых. Действительно, различие между двумя этими традициями часто имеет относительный характер и заключается в том, что объект почитания культа предков, в отличие от культа мертвых,

отделен от самих носителей традиции значительным промежутком времени, включающим по меньшей мере несколько поколений. Если же временной промежуток сокращается, то в погребально-поминальном ритуале фиксируется момент перехода души умершего в статус предка. Путаница в употреблении терминов объясняется и тем, что далеко не всегда исследователи имеют возможность зафиксировать тот момент, когда душа покойного, по мнению представителей изучаемой культуры, переходит в статус предка.

Имеющиеся сведения по традиционной культуре казахов также не дают возможности однозначно ответить на этот вопрос. Следуя традиционным представлениям казахов о том, что душа покойного завершает свой «земной путь» через год после смерти человека, можно предположить, что после завершения годового траура и совершения годичных поминок душа умершего окончательно покидает этот мир и переходит в статус предка (*аруақ*). По немногочисленным полевым записям автора *аруақами* являются души как недавно умерших, так и покинувших этот мир много лет назад.

Основное условие, при котором душа умершего обретает покой и переходит в статус предка, — правильное отправление всех погребально-поминальных церемоний. Основной цикл годовых погребально-поминальных мероприятий завершается поминальной трапезой (*жылы* или *ас*), во время которой совершаются обряды выхода из траура близких родственников покойного. После этого поминание и оплакивание умершего меняют характер и происходят только в строго определенные дни, когда покойного поминуют не персонально, а уже вместе с другими умершими предками (*аруақами*) во время ежегодных общих поминок по всем умершим отдельной семейно-родственной группы и в дни, освещенные мусульманской верой — *Курбан айт*, в последние дни поста в месяце рамазан и на *Ораза айт*.

Аруақ — слово арабского происхождения, употребляющееся во множественном числе (ед. число — *рух*). Проникновение понятия *аруақ* в систему традиционных представлений центрально-азиатских народов связано с исламизацией региона. В тюркском языке есть синоним арабского слова *рух* — *жан*, что означает «душа», «дух» [Древнетюркский словарь 1969: 640], но к XIX в. оно сохраняется только как обозначение одной из внутренних субстанций человека — души — *рухи-жан*. *Аруақов* почитали наравне с Богом, самого которого часто называли *аруақ-Кудайға* [Басилов, Кармышева 1998: 82]. Для кочевников это название Бога стало синонимом имени Аллаха.

От *аруақов* ждут помощи, обращаются к ним за поддержкой и советом, однако подобная связь носит двухсторонний характер: родственники не должны забывать поминать умерших предков, в противном случае они могут проявить свою враждебность по отношению к живым потомкам. *Аруақи* могли быть и духами-покровителями казахских шаманов-*бақсы*, в настоящее время именно духи предков являются основными «учителями» и «помощниками» современных казахских целителей (подробнее см. [Стасевич 2008: 86–92]).

По традиционным представлениям казахов, *аруақи* часто посещают мир живых, но, как правило, остаются невидимыми для большинства людей, только человек, обладающий даром общения с миром «других», может увидеть духа предка. К сожалению ни один из наших информантов не смог (а возможно и не

захотел) описать *аруақа*. В дореволюционных письменных источниках говорится о том, что духи предков, покровительствующие конкретному человеку (как правило, знатному войну), являются перед ним в образе животных — лисицы, беркута, тигра, волка [Потанин 1917: 66]. По сути, дух предка становится духом-покровителем батыра и в бою вступает на защиту человека, сражаясь с духом-покровителем врага.

Традиция почитания предков (*аруақов*) нашла свое яркое выражение в обрядах жизненного цикла, в представлениях о духах-покровителях как рода, так и отдельного человека, в жертвоприношениях духам предков, в почитании памяти выдающихся людей, которые в процессе исламизации региона приобрели статус мусульманских святых. Все эти традиции как проявления культа предков сохраняют свое значение и в настоящее время. Почитание памяти умерших предков остается живой практикой.

Естественно, что традиция почитания памяти умерших сородичей получила наиболее четкое оформление в погребально-поминальном ритуале, в первую очередь — в традиции изготовления ритуального заместителя покойного *тула*, который после погребения тела на год траура становился основным объектом поминальных церемоний (подробнее см. [Стасевич 2003: 80–85; 2005: 57–60]. В отдельных районах Казахстана эта традиция, хоть и в значительно редуцированном виде, сохраняется по сию пору, как и традиция готовить в течение сорока дней в доме покойного прием его душе, для чего вечером родственники умершего зажигают светильник, а иногда, следуя традиции, оставляют какую-либо пищу в комнате покойного.

Традиция почитания умерших реализуется в проведении таких поминальных ритуалов, как *садақа* в память относительно недавно умерших родственников, *ас*, организуемого, в частности, и по давно ушедшим в мир иной выдающимся членам семьи и генеалогической группы, *шеке* — ежегодной трапезы в честь предков, совершаемой в рамках церемоний *согыма* — предзимнего забоя скота и распределения его мяса, *жума* — еженедельного поминовения предков и в других, в том числе и окказиональных обрядах, например поминания умершего члена семьи в случае его явления во сне одному из родственников.

В публикациях последних лет по погребально-поминальной обрядности казахов отмечается, что, с точки зрения современных носителей традиции, дух умершего предка посещает свой дом обычно с четверга на пятницу или в канун мусульманских праздников в надежде получить от живых родственников «угощение» (ритуальные лепешки *иелтек*) или услышать читаемую по нему молитву (*дұға*) [Бекбалак 2001: 312]. В ответ на оказанные почести души предков посылают свое благословение родным.

Немало действий в память умерших предков есть и в свадебной обрядности казахов. Так, жених при первом официальном посещении аула невесты и сама молодая при первом посещении юрты родителей мужа отдавали поклоны не только родственникам, но и предкам дома, в честь которых наливали топлёный жир в очаг, испрашивая благословения на будущую семейную жизнь. Во время свадебных приготовлений совершались жертвоприношения предкам: прося у *аруақов* разрешение на брак за пределами семи поколений, закалывали белую кобылицу; в качестве подарка жених привозил в аул невесты жертвенное жи-

вотное, мясом которого угощали стариков и пожилых мужчин. Этот подарок назывался *әлі-тірі*, что в переводе с казахского дословно означает «живым и мертвым». Пока мясо жертвенного животного варилось, люди бросали кусочки сала в огонь, говоря: «Пусть дойдет до духов предков» (*аруақтарға тие берсін*) [Басилов, Кармышева 1997: 82].

С приходом в регион ислама культ почитания предков получил новое религиозное оформление: имена известных предков стали отождествляться с именами мусульманских святых. Среди казахских святых имена и родоначальников, и выдающихся людей, которых почитали представители определенных родственных групп, поэтому их в полной мере можно отнести к святым-предкам. Их могилы, предметы, которые, по преданию, принадлежали им, наделялись казахами чудодейственной силой, способной излечить от недуга, защитить от действия вредоносных сил; присяга, принесенная на могиле святого, считалась неоспоримым доказательством невинности ответчика. Человек, остановившийся на ночлег возле могилы предков, находился под их защитой, никто не осмеливался напасть на него. Гнева *аруақов* боялись — самое страшное проклятие звучало так: *Аруақ атсын* («Пусть духи предков пошлют тебе несчастье»). Естественно, что особым почитанием пользовались выдающиеся, знаменитые в народе предки, их имена стали боевыми кличами (*ұран*) отдельных родов.

По мнению исследователей, облик святых в восточных и западных областях Казахстана не совпадал с таковым в южных областях, исторически связанных с оседлыми центрами и подвергшихся более глубокой исламизации, чем другие районы Казахстана. Именно на востоке и западе большее распространение получил культ святых-предков, а не вообще мусульманских святых [Толеубаев 1991: 60]. К сожалению, в настоящее время у автора не хватает материала, чтобы с уверенностью сказать о том, что и на сегодняшний день такая специализация культа святых сохраняется в Казахстане. Следуя уже имеющемуся по данной теме материалу, несомненно одно: в западных и восточных районах Казахстана почитание святых-предков — основателей родственных групп, известных *биев* и *батыров* — остается живой практикой, во многом поддерживающей групповую идентичность современных казахов.

Общение с душами умерших предков может носить характер обращения как к конкретному покойному сородичу, так и ко всем умершим родственникам. В последнем случае имя реального или легендарного предка не конкретизируется, а заменяется обобщенным *аруақ* независимо от пола. Обычно адресное обращение к почитаемому предку следует в обрядах прошения и жертвоприношения, совершаемых на святом месте, связанном с его памятью (как правило, на могиле). Если обобщенный образ святых предков лишен индивидуальности, то конкретные персонажи культа наделяются различными человеческими качествами: как положительными (доброта, понимание человеческих слабостей), так и отрицательными (мстительность, обидчивость).

Контакт с душами умерших устанавливается посредством жертвенной пищи, будь то поминальная пища или собственно жертва, приносимая просящим на святом месте, но с утверждением ислама в общении с душами предков казахи стали придавать большое значение и молитве, которую, как считалось, ждут души умерших. Поныне сохраняется традиция, следуя которой любой проходя-

щий или проезжающий около кладбища должен оказать уважение покойным — остановиться и прочитать молитву, посвященную погребенным здесь (*дұға құран оқу*), или по крайней мере провести ладонями по лицу.

Традиция почитания памяти предков, несомненно, является одной из важнейших характеристик казахской культуры и во многом определяет содержание различных обрядов. Если говорить о культурных стереотипах, то именно уважение к старшему поколению и почитание памяти умерших предков являются основополагающими при формировании ценностных ориентиров как традиционного, так и современного казахского общества. Жизнестойкость этих традиций объясняется спецификой социальной организации общества и значительной ролью кровнородственных уз в казахской культуре.

К сожалению, объем статьи не позволяет осветить все возможные грани такой обширной темы, как культ предков и культ святых в традиционной и современной культуре казахов. Кроме того, приходится признать, что сделанные замечания носят предварительный характер. Автор искренне надеется, что дальнейшие исследования позволят заполнить существующие лакуны и продолжить освещать данную тему в серии дальнейших публикаций.

Библиография

- Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов. М., 1997.
- Бекбалак К.А.* Похоронно-поминальная обрядность казахов Южного Казахстана // Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем. Алматы, 2001. С. 294–317.
- Древнетюркский словарь / Под ред. В.М. Наделяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Щербака. Л., 1969.
- Потанин Г.Н.* Казак-киргизские предания, легенды и сказки // Живая старина. СПб., 1917. Вып. II–III. С. 60–67.
- Стасевич И.В.* Ритуальные заместители покойного в погребально-поминальных обрядах тюркоязычных кочевников Центральной Азии (казахов и киргизов) // Казахстан: История. Культура. Язык: М-лы междунар. науч.-прак. конф. СПб., 2003. С. 80–85.
- Стасевич И.В.* Исключение или норма поведения мусульманки? Участие женщин в погребальной церемонии у тюркоязычных кочевников Центральной Азии // Радловские чтения — 2005., СПб., 2006. С. 57–60.
- Стасевич И.В.* Практика традиционного целительства в современном Казахстане (по материалам Западного Казахстана) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008.
- Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алматы, 1991.

Н.С. Терлецкий

НЕКОТОРЫЕ СВЕДЕНИЯ О МАЛОИЗВЕСТНОМ ОБЪЕКТЕ ПАЛОМНИЧЕСТВА ЗАПАДНОГО ПАМИРА

Традиция совершения паломничеств (*зийарат*) к почитаемым объектам (*мазарам*) в среде мусульман Центральной Азии является одной из наиболее харак-

исправное судно ему не нужно; тогда оно останется в распоряжении бедняков; б) убитый им мальчик был отроком благочестивых родителей. Но все говорило о том, что он вырастит распутником и безбожником, чем будет сбивать своих родителей с праведного пути; в) что касается стены, она принадлежит двум сиротам, а под ней находится клад, которым они могут воспользоваться, когда вырастут, поэтому Хидр взялся укрепить ее, чтобы она не рухнула раньше времени.

Как мы видим, во всех трех эпизодах раб из рабов Аллаха предстает перед нами как фигура *пир*-наставника, обладающего, как и Бурх, сверхзнанием. Что касается Мусы, он — эзотерик, ортодоксальный книжник, ему запредельное знание не дано. Не дана ему и потенциальная возможность ее приобретения из-за непослушания суфийскому наставнику; препятствует и отсутствие в нем терпеливости, а также неспособность преодолеть страх. Для суфизма важно и то, что Муса не доверяет мудрецу, пытается путем неуместных (с точки зрения суфийского *адаба*-послушания) вопросов подвергать критике его действия. В итоге между учителем и послушником возникает стена, которая разделяет одного от другого, в то время как, согласно суфийской этике, ученик должен потерять себя в учителе, раствориться в нем.

Примечания

¹ Выходит, чернота Бурха не связана с цветом его кожи, она — символ промокшей от ливня одежды героя, прославившегося как повелитель ветров, облаков и дождей.

² Некоторые черты образа ал-Хадира (Хидра) рассмотрены в работе автора [Рахимов 2002: 147–172].

Библиография

Джойхон мукаддаси Тоджикистон (Святые места Таджикистана). Душанбе, 2005. Вып. 1. С. 27–32.

Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1991.

Рахимов Р.Р. Георгий и Хидр: Некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых // Христианство в регионах мира. СПб., 20002. С. 147–172.

Шехов А. Хазрати Бурхи Сармасти Вали. Душанбе, 2006.

Якубов Ю. Хазрати Бурхи Сармасти Вали // Чохордах мазор (Четырнадцать мазаров). Душанбе, 2001. С. 31–42.

И. В. Стасевич

Почитание природных объектов в религиозной практике казахов

Одной из особенностей религиозной практики казахов является религиозный симбиоз (сосуществование) доисламских и исламских элементов, сложившийся в результате взаимодействия разноразмерных и разностадийных систем — ислама и местных домусульманских традиций, которые в настоящее время обыденным сознанием воспринимаются как мусульманские. Один из

наиболее ярких примеров подобного взаимодействия в культуре казахов — религиозная практика почитания природных объектов. С одной стороны, она может быть рассмотрена в русле культа святых мест, так или иначе связанных с праведными деяниями святых людей (*дулие*), с другой стороны, практика почитания природных объектов, несомненно, связана с традицией поклонения духам-хранителям и хозяевам местности. В любом случае культ святых мест естественного происхождения является неотъемлемой частью практики паломничества к почитаемым объектам, которая, в свою очередь, стала одной из основных черт местной (региональной) формы бытования ислама.

Представленное сообщение базируется не только на полевых этнографических материалах автора, полученных в ходе работ в Актюбинской, Павлодарской, Семипалатинской областях РК и Оренбургской области РФ (2008–2010 гг.), но и на опубликованных ранее материалах по традиционной и современной культуре казахов.

К природным объектам, пользующимся у казахов, как и у многих других народов, почитанием относятся отдельные пещеры, камни, горные вершины, реки, озера, родники, деревья и кустарники. В казахской традиции подобные места могут обозначаться по имени святого — *Арасан Дулие*, *Қоңыр Дулие* и т.п., свойству природного объекта (Соленое Озеро) или, самый распространенный вариант для месточтимых святынь — с добавлением определения «святой», например Святые камни, Святой источник и т.п. Термин *мазар* употребляется сравнительно редко, по крайней мере жителями исследованных областей. По-видимому, данный термин имеет большее распространение среди населения южных областей Казахстана. По сравнению с местами погребения святых людей, почитание объектов естественного происхождения редко выходит за пределы культа местных святынь. Среди таких объектов намного меньше святынь регионального и тем более национального уровня. Интересно, что легендарные тексты, связанные с тем или иным почитаемым природным объектом, редко имеют законченную структуру сюжета, как правило, они достаточно вариативны и редко в полном объеме объясняют историю возникновения святыни, ее название. Создается впечатление, что для паломников большее значение имеет «практическая» сила святого места, чем история его возникновения.

Обряд поклонения святыням естественного происхождения включает в себя подготовительный этап — ритуальное омовение, чтение молитв, выбор жертвенного животного. Путь к святыне часто сопряжен с физическими испытаниями, в случае если почитаемый объект расположен достаточно далеко, разрешается часть пути проехать на транспортных средствах, но последние километры истинные паломники преодолевают пешком. Добравшись до святого места, паломники совершают омовение (если есть возможность, в противном случае довольствуются омовением, совершенным дома), молятся. Если никто из паломников не знает коранических текстов молитв, то прибегают к помощи смотрителя святыни (*шырақши*, «ведающий огнем», от каз. *шырақ* — свеча,

светильник), который не только читает молитву, но и рассказывает паломникам об истории этого места, объясняет суть ритуалов почитания святыни. Вечером паломники готовят жертвенную пищу (*садақа*). Важным моментом ритуала является ночевка на святом месте, носители традиции верят, что именно во сне на них «снизойдет благодать этого места, излечит, даст силы...» (ПМА). Нужно отметить, что тексты паломников, обращенные к святыне, часто не содержат коранических молитв, они носят скорее характер молитвенных просьб. Ритуал посещения святого места может проходить по сокращенной схеме: без жертвоприношения животного и без ночевки. В качестве приношений используют и *ақтық* — платок, кусок ткани с завязанными в нем деньгами. По сути, обряд поклонения объектам естественного происхождения не отличается от обряда почитания могил *әулие*.

В настоящее время традиция почитания природных святынь основывается не на вере в существование духов-хозяев этих мест, а на вере в чудотворную силу (*кереметті*) данных объектов. На святых местах паломники молятся о здоровье, благополучие в доме. В последнее время к традиционным просьбам прибавились и просьбы об успешной карьере, разрешении финансовых затруднений.

Частью традиции почитания священных объектов стала практика развешивания на ветках растущих поблизости деревьев и кустов лент белой ткани (лоскутов, реже частей одежды), как символов надежды на исполнения желания. Данная практика имеет универсальный характер и достаточно широко распространена среди многих народов, в том числе и среди населения Центральной Азии. Казахи такие деревья называют «деревья в лохмотьях» [Залесский 1991: 69]. Таким образом почитались отдельно растущие деревья и кустарники, по мнению носителей традиции, обладающие некими чудесными свойствами, а также деревья и кустарники, входящие в комплекс почитаемого объекта, скажем, растущие рядом со священными камнями, источниками. Особыми свойствами наделялись деревья, выросшие на могилах святых, по мнению информантов, произрастание на могиле дерева является одним из доказательств святости похороненного здесь человека.

Широко распространенным явлением в казахской культуре было поклонение высотам, камням и пещерам. Иногда один комплекс объединяет несколько природных объектов, скажем, возвышенность в степи, на которой располагается необычное скопление камней (Святые камни, Оренбургская область, Соль-Илецкий район) или пещера, в которой присутствует источник воды, обладающей, по мнению носителей традиции, целебными качествами. Водой из таких источников обмывают больные места, ее набирают в емкости и относят домой, где также применяют в лечебной практике, этой же водой паломники совершают ритуальное омовение перед чтением молитвы. Особой целительной силой казахи наделяют соленые озера — *кең*, куда, как они считали, «брошен взгляд аруахов или аулие» [Валиханов 2007: 34]. В городе Соль-Илецке (Оренбургская область) располагается скопление таких озер на месте старых соляных

шахт. По мнению информантов, одно из озер, особенно знаменитое своими целебными свойствами возникло на месте захоронения женщины-*бақсы*.

Среди святых мест выделяются «специализированные» святыни, посещая которые паломники молятся об излечении от конкретного недуга. Чаще всего к таким святыням относятся всевозможные Святые источники, вода из которых, по мнению носителей традиции, избавляет от желудочных болезней, кожных заболеваний, бесплодия и т.д. Святынь такого рода сравнительно немного. Значительно больше святынь «универсального» характера. Такие природные объекты, по мнению информантов, обладают особой благодатью: «здесь есть святость, нет могилы святого, но все равно именно здесь, когда молишься, Бог тебя лучше слышит» (ПМА). Благодать святынь, на которых нет погребения *әулие*, основывается на факте реального или мнимого контакта святого с этим местом — он посещал это место, ночевал здесь, пил воду из источника и т.п. Значительно реже святость места обосновывается неким необъяснимым с точки зрения носителей традиции явлением, например увеличением количества камней или деревьев за короткий промежуток времени (Святые камни, Оренбургская область, Соль-Илецкий район). Диапазон просьб паломников максимально широкий, этим и отличается ритуал моления на таких объектах от подобного ритуала на «специализированных» святынях. Практика поклонения таким объектам не исключает лечебных целей. Вода, земля, осколки камней с этих святынь, по мнению носителей традиции, обладают целительными качествами. К таким «универсальным» объектам относится пещера *Әулие-Тас*, находящаяся в Баянаульских горах, которую мне удалось посетить во время полевого сезона 2010 г. В народе эту пещеру еще называют *Қазан ауыз* («шахта Котла») или дословно «рот, пасть Котла»). В источниках начала XX в. есть упоминания о почитании этого святого места [Коншин 1901], что позволяет сравнить современную практику почитания *Әулие-Тас* с традиционной, зафиксированной исследователями быта и культуры казахов более 100 лет назад. Пещера и сейчас носит следы частого посещения, к ней ведет специально построенная деревянная лестница, во многом облегчающая подъем в гору.

Пещера заканчивается узким лазом, в конце которого — камень с углублением. В этом углублении скапливается холодная как лед вода, капающая с потолка и стен пещеры. По мнению носителей традиции, вода *Әулие-Тас* обладает целебными качествами. Сам камень казахи называют *Қазан*. По словам информантов, количество воды, которая собирается в углублении *Қазана*, зависит от человека, пришедшего к святому месту, от силы его веры. Если человек не верит в силу святого места, то вода не появляется. Подобные представления традиционны для казахской культуры и широко распространены до настоящего времени.

Смотритель святыни (*шырақши*) объяснил, что специфика этого святого места в том, что здесь нет погребения *әулие*, по легенде святой человек жил здесь и освятил своей святостью это место: «здесь как в мечети, легко говорить с Богом, обращаться к нему с просьбой о милости». Паломники ночуют в пе-

щере, совершают жертвоприношения. Но жертвенную пищу готовят не около самой пещеры, как это было еще в начале XX в., а внизу у подножья горы, в специально отведенном месте. Действует запрет на разведение костров на территории природного заповедника.

Видимо, обычай возжигания в пещере свеч из чия, обернутого ватой или тряпками, пропитанными жиром жертвенного животного (*шырақ*), ушел в прошлое, как и традиция оставлять рядом с почитаемым камнем деньги. Как удалось зафиксировать краеведа Н. Коншину еще на рубеже XIX–XX вв. эти обычаи были широко распространены и исполнялись казахами-паломниками в пещере *Әулие-Тас* [Коншин 2007: 30–31]. По словам его информанта, «эти деньги бедняки имеют право взять себе, но при этом непременно надо обратиться к святому духу пещеры со словами «таксыр (господин. — И.С.), не сердись, позволь мне взять эти деньги» [Там же: 31]. Интересным моментом оказывается то, что Н. Коншин не смог определить, кому же молятся паломники в этой пещере, кто скрывается за образом «святого духа пещеры». Он приводит рассказ о некоем святом человеке, который якобы жил в этой пещере, но имени святого никто из опрошенных назвать так и не смог.

Другое название пещеры *Әулие-Тас* — *Қоңыр Әулие*. Рядом с пещерой находится информационный щит с надписью: «По легенде название “Қоңыр Аулие” идет со времен пророка Ноя — спасителя мира, зверей и птиц. При Всемирном потопе трое *аулие* опаздывали. Когда они прибыли на корабль Ноя, уже не было мест. Тогда, связав три бревна, они сели на них и привязались к кораблю. Их бревна наткнулись на камень и оторвались. Трое предсказателей разъехались. После спада воды, когда показались горы и сопки, бревно святого Қоңыра прибило к пещере, где он и обосновался. Пещеру называли Қоңыр Аулие».

Совершенно другую версию закрепления за этой пещерой имени святого *Қоңыра* рассказал нам *шырақши*. С его слов *Қоңыр*, что в переводе с казахского значит «коричневый», является определением арабского населения, тех кто «принес исламскую веру нам», «...они, арабы, были коричневые, такой цвет кожи... пришли в наши края, а здесь тогда жили тюрки, не знали они тогда истинной веры, поклонялись Тенгри. А местные *бақсы* предложили им переночевать в этой святой пещере, в ней тогда великому Тенгри молились, они остановились там, всю ночь молились, и казахи, увидев, что арабы уважают местную веру, приняли ислам... а название пещеры так и закрепилось *Қоңыр әулие...*» (ИМА).

Когда пещеру *Әулие-Тас* стали называть *Қоңыр Әулие*, сказать трудно. Мне удалось обнаружить один любопытный текст призывания казахского *бақсы*, в котором среди многих мифологических и легендарных персонажей упоминается имя *Қоңыр әулие* с географической привязкой:

«...С великих Чингизовых гор святой,
С вершины Красных гор

Дева святая,
С вершины Баянаула
Коныр святой,
С вершины Огузских гор
Огуз святой,
Тот, кого мертвым нельзя назвать,
Тот, кого живым нельзя назвать, —
Ата-Коркыт святой,
Каракерей Кабанбай
Гусеголосый Казыбек,
Сын Шакшака Жанибек,
Дальний предок (рода) таз
Гриф-Стервятник» [Турсунов 2001: 13].

Исходя из этого текста можно предположить, что по крайней мере не позже первой четверти XX в. имя *Қоңыр әулие* связывалось именно с Баянаульскими горами. Это дает нам право думать, что исследованная пещера достаточно давно носит имя святого *Қоңыра*. В настоящее время оба названия пещеры вполне уживаются друг с другом и обладают одинаковым признанием у паломников.

Есть еще одно удивительное совпадение. Пещера с таким же названием *Қоңыр Әулие* находится в нескольких сотнях километров от города Семипалатинска, на склоне горы Актас. Эта пещера входит в десятку наиболее почитаемых святых мест Казахстана. Произошло ли заимствование имени этого объекта, был ли осуществлен его перенос на пещеру *Әулие-Тас* в Баянаульском районе? Или эти две пещеры имели и имеют в настоящее время одинаковые названия? Эти вопросы, как и многие другие, пока остаются без ответа и нуждаются в дальнейшем серьезном исследовании, тщательной полевой работе с информантами, фиксации текстов, связанных с историей этих мест.

Библиография

- Валиханов Ч. Избранные статьи // Этнографическое наследие казахов. Астана, 2007.
Залесский Б. Жизнь казахов степей. Алматы, 1991.
Коншин Н.Я. От Павлодара до Каркаралинска. Путевые наброски // Памятная книжка Семипалатинской области. Семипалатинск, 1901.
Коншин Н.Я. От Павлодара до Каркаралинска // Труды по казахской этнографии. Астана, 2007.
Сураганова З.К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана, 2009.
Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. Алматы, 2001.