

Что же касается толкования полученных результатов, то, к сожалению, их полноценное описание на основе одной лишь весьма лаконичной таблицы не представляется возможным. Значения некоторых ячеек по разным причинам остались за пределами нашего понимания: как правило, это слова вне контекста, допускающие различные варианты перевода. Однако, принимая во внимание большое число суфийских терминов, можно попытаться приблизиться к ее пониманию, не забывая при этом, что основное предназначение таблицы — испытать чистоту веры вопрошающего.

Вопрос о происхождении геомантии остается открытым [Binghamton 1996], однако можно с уверенностью утверждать, что в Европу она пришла именно из мусульманского мира. Подтверждением этому служит в частности тот факт, что в европейской традиции при гадании записи ведутся справа налево. Если наше предположение о родстве представленной в рассматриваемой таблице гадательной практики и *'илм ал-рамл* верно, мы можем наблюдать интереснейший образчик эволюции этого «жанра» — от ямок на песке к сложной системе понятий, образованных смешением эллинистических, арабийских, местных суфийских и народных представлений — своеобразной карте духовного мира мусульманина.

Binghamton W. von. The Astrological Origin of Islamic Geomancy // 15th Annual Conference: «Global and Multicultural Dimensions of Ancient and Medieval Philosophy and Social Thought: Africana, Christian, Greek, Islamic, Jewish, Indigenous and Asian Traditions». Binghamton University, Department of Philosophy / Center for Medieval and Renaissance studies, October 1996.

Calverley E. E., Netton I. R. Nafs // EI.

Chardin J. Voyage du chevalier Chardin en Pers et autres lieux de l'Orient. Vol. X. Paris, 1811.

Fahd T. Khatt // EI.

Masse H. Croyances et coutumes persanes. Paris, 1938. P. 248.

И.В. Стасевич

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВОЗРАСТНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ СТАТУСАХ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСКОМ ОБЩЕСТВЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ В ЗАПАДНЫЙ КАЗАХСТАН)

В июле–августе 2007 г. в рамках исследовательского проекта отдела Центральной Азии МАЭ РАН «Традиция в условиях перемен» была осуществлена этнографическая экспедиция в Республику Казахстан. Работы проводились в Актюбинской области.

Настоящая статья представляет некоторые итоги проведенной работы.

Как показали исследования, на сегодняшний день у казахов сохраняется традиционное представление о возрастных классах. Жизненный путь человека измеряется не просто по прожитым годам, а по пережитым *мушелями* – двенадцатилетним временным периодам. Каждый *мушель* рассматривается как этап жизни, новая ступень, после прохождения которой изменяется поведение человека в соответствии с новым возрастным статусом.

Для ребенка значимым моментом оказывается тринадцатилетний рубеж. До первого *мушеля* и девочки (*кыз бала*), и мальчики (*ер бала* // *боз бала*) считаются детьми. И только после тринадцатого дня рождения они переходят в новую возрастную группу девушек (*кыз*) и юношей (*жигитов*). С этого времени начинается настоящее воспитание и подготовка молодых людей к будущей самостоятельной семейной жизни.

После двадцати пяти лет молодой мужчина переходит в статус *жигит-агасы*, что подразумевает наличие у него определенного жизненного опыта, следовательно, способности решать насущные семейные вопросы. Девушки сохраняют свой статус до замужества и только после брака приобретают статус *келіншек* – замужней женщины, который сохраняют, по словам информантов, до рождения первого ребенка. К двадцати пяти годам женщина должна показать родне мужа, на что она способна в домашнем хозяйстве, как воспитывает детей и уважает стариков. И если она соответствует традиционным нормам, то приобретает статус *аель*. Женщина, имеющая внуков, независимо от ее возраста, переходит в статус *аже* – бабушки.

По поводу возрастного статуса мужчин после 37 лет мнения информантов разошлись. Большинство представителей старшего возраста настаивали на том, что после 37 лет мужчина переходит в разряд *аксакалов* и может отращивать бороду. В этом статусе мужчина прибывает до 61 года, а затем становится *пайгамбар жасы* – достигает возраста пророка Мухаммеда. Но те же информанты отмечали, что статус *аксакала* применим только к тем мужчинам, которые имеют внуков, поэтому *аксакалом* мужчина может стать и в сорок, и в шестьдесят лет, так как молодые люди теперь женятся поздно, а, следовательно, дети (и внуки) появляются у них позже, чем это было принято в традиционной культуре.

И мужчины и женщины считают, что к пятидесяти годам человек приближается к старости. Большое значение для определения возрастного статуса играет семейное положение человека, в частности, наличие женатых детей и внуков. Пожилые женщины, не имеющие внуков, рассматриваются самими носителями

традиции как «ущербные, неблагополучные бабушки». На пожилых мужчин, у которых нет внуков, обращают меньшее внимания. По-видимому, в данном случае сказывается традиционное представление о том, что за бездетность семьи несет ответственность в первую очередь женщина.

Несмотря на то, что некоторые этапы жизни современными носителями традиции рассматриваются в несколько ином ракурсе (варьируют как сами названия, так и возрастные границы), чем скажем в XIX в., общее представление о биосоциальных ритмах жизни общества и человека сохраняется и предстает как живая функционирующая система.

Наблюдая за женщинами в семейном окружении, мы пришли к некоторым заключениям по поводу специфики их поведения и ориентированности этого поведения на традиционные стереотипы.

Девушки до замужества и женщины, не вышедшие замуж, ведут себя достаточно независимо, более смело, чем замужние сверстницы, что, в принципе, соответствует традиционной модели поведения казахской женщины до брака. Девочек в семье стараются баловать до 13 лет (до первого *мушеля*). Сохраняется традиционный взгляд на девочку как на гостью в своей семье, поэтому ей уделяется большее внимание, иногда даже большая любовь и забота, чем мальчикам.

Ограничение свободы в поведении наступает с момента замужества, во время нахождения женщины в статусе *келин* – младшей невестки. Кроме того, в общении между самими снохами также прослеживается традиционная модель отношений старших (*абысын*) и младших (*ажын*). Старшая сноха играет большую роль в жизни семьи. Именно к ней после смерти свекрови, если у той нет незамужней дочери среднего возраста, переходит статус старшей женщины в семье.

До настоящего времени сохраняются традиционные статусы, а следовательно и поведенческие стереотипы старшей женщины в семье – свекрови и невестки.

Невестка, следуя обычаю, не называет имен старших родственников мужа. Обычно это условие оговаривается на семейном совете, где определяются способы обращения невестки к родителям и родственникам мужа. Кроме этого, невестка, даже если она не живет в одном доме со свекром и свекровью, в их присутствии должна придерживаться традиционного этикета в одежде, не есть при старших, разливать чай за столом, не вступать первой в беседу. А если женщина живет в одном доме с родителями мужа, то к этим обязанностям добавляются дополнительные: раньше всех вставать, готовить чай, будить и приветствовать родителей мужа, слушаться свекровь, выполнять все ее поручения по ведению до-

машнего хозяйства. Большинство женщин высказались, что не испытывают затруднений при выполнении подобных правил поведения, считают их нормой, хотя каждая из опрошенных смогла привести пример психологического, а иногда и физического насилия со стороны свекрови. Однако те же информантки отметили, что бывают и исключения, когда свекровь любит свою невестку больше, чем родного сына, заботится о ней как о дочери.

Женщины старшего возраста ведут себя уверенно, открыто высказывают свои суждения, держатся как полноправные хозяйки дома, наравне с мужчинами, которых, тем не менее, признают хозяевами в доме и всегда прислушиваются к их мнению. Традиционно женское лидерство в семье является скрытым, никогда не афишируется на людях.

Следуя традиции, статус незамужних женщин («старых дев») в обществе достаточно низок. Их жалеют, так как у них нет своих семей и детей, редко приглашают в гости и на семейные торжества. Женщины говорят, что старых дев неудобно приглашать в гости, так как обычно все мужчины приходят со своими женами и присутствие незамужней женщины может вызвать ревность замужних женщин.

Но в семье статус незамужней женщины оказывается выше, чем статус снохи. Незамужняя дочь в доме своих родителей всегда сидит на почетном месте. В случае смерти матери дочь, оставшаяся в семье, если она достаточно взрослая и у нее есть способности вести хозяйство, может занять место старшей женщины в семье со всеми вытекающими из этого правами и обязанностями. Она может воспользоваться правом свекрови на воспитание детей своего брата, она ведает всеми хозяйственными делами и часто распоряжается финансами семьи.

Женщины, посвятившие свою жизнь общественной работе, признавались, что женщине-руководителю бывает трудно найти мужа, так как на такую женщину мужчины смотрят по-особому. Для мужчины-казаха жениться на женщине, имеющей более высокий общественный статус, чем он, унизительно, это противоречит традиционным взглядам на семью.

В то же время мужчины подчеркивали, что к незамужней женщине, даже средних лет, традиционно относятся с большим уважением. А незамужние женщины-руководители отмечали, что статус девушки помогает им в работе, так как мужчины не могут переступить через традицию и относятся к ним с большим уважением, чем если бы они были замужем, а следовательно находились под опекой своего мужа. Подчинение такой женщине, имеющей высокий социальный статус, но при этом не имеющей статуса семейной женщины, не рассматривается мужчинами как уни-

жение. Таким образом, должностной статус незамужней женщины-руководителя подкрепляется социальным статусом девушки. Ее общественное положение рассматривается носителями традиции как личная заслуга, не подкрепленная статусом мужа.

Н.С. Терлецкий

НЕКОТОРЫЕ СВЕДЕНИЯ НАРРАТИВНЫХ ИСТОЧНИКОВ О «ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОЙ МЕККЕ»

11 декабря 1912 г. в помещении Туркестанского окружного инженерного управления состоялось очередное заседание Туркестанского кружка любителей археологии, на котором членом означенного научного собрания известным востоковедом Л.А. Зиминым был сделан доклад на тему «Сказание о городе Оше» (Текст доклада был позже опубликован [Зимин 1913: 3–16]). В основе данного сообщения лежали данные, изложенные в трактате, озаглавленном «Уш шахри рисаласи» («Предание о городе Оше») и напечатанном в 1885 г. в «Туркестанской туземной газете» на тюркском языке. Чтение его русского перевода и комментарии составили основную часть доклада. Сведения, которыми мы располагаем относительно этого сочинения, весьма скудны. Оно представляет собой сборник, в котором анонимный автор приводит более десятка *хадисов* (носящих явно подложный характер), связанных с городом Ош, прославляющих это поселение и его жителей, рассказывающих о пребывании в нем многочисленных мусульманских праведников и пророков. Повествуя о благословенности этого города, вошедшие в сборник предания также содержат информацию о тех выгодах и пользах, которыми воздастся совершение в нем паломником благочестивых действий. Составление данного сборника можно датировать примерно XVIII в. [Абашин, Огудин 2003: 78].

В собрании Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН хранится рукопись сочинения, по своему характеру, а отчасти и по содержанию близкого тому, что было использовано Л.А. Зиминым. Этот небольшой по объему (3 листа — 42а–44а) трактат на персидском языке, озаглавленный «Дар байан-и рисала-и Уш» («Из предания об Оше»), зарегистрирован под шифром С2038. Анонимное сочинение, представляющее собой незаконченный список, входит в состав сборной рукописи, размером 24,7 × 14,2 см., с восточным картонным переплетом, покрытым кожей. Текст выполнен почерком *наста'лик* черной тушью на восточной (среднеазиатской) бумаге в поле размером 19,5 × 9,5

Malacca. «Pinang Peranakan Mansion» открыт в Джорджтауне, Пенанг, Малайзия, в 2004 г.

Как видим, в условиях глобализации малые этнокультурные группы стремятся продемонстрировать и подчеркнуть свой вклад в национальную и мировую культуру. Музеи оказываются одним из важных и эффективных современных средств, позволяющих наилучшим образом достичь этой цели. В Юго-Восточной Азии музеи фактически выполняют функции хранения и воспитания посетителей, а также становятся комплексными культурно-просветительными центрами.

И.В. Стасевич

**СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ КУЛЬТА СВЯТЫХ
У КАЗАХОВ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ (РФ)
И АКТЮБИНСКОЙ ОБЛАСТИ (РК)**

Настоящая статья стала продолжением уже начатого автором исследования по изучению современных форм почитания предков в культуре казахов [Стасевич 2009: 33–37]. Во время полевого сезона 2009 г. одним из основных направлений этнографического изучения казахского населения стало выявление и фиксация практики почитания святых мест, связанных с памятью предков. Этнографические исследования проводились на территории Соль-Илецкого района Оренбургской области (Россия) и Хобдинского района Актюбинской области (Республика Казахстан). Изучение культурных особенностей локальных групп казахского населения, компактно проживающего в районах по обе стороны государственной границы Российской Федерации и Республики Казахстан, позволило исследовать традицию поклонения святым предкам в сравнительном отношении.

Напомню, что региональной особенностью культа святых в Западном Казахстане является почитание именно святых-предков (основателей родственных групп, известных *биев*, *батыров*, целителей), а не вообще мусульманских святых. Однако это не исключает того, что местные жители отождествляют имена местных святых с мусульманскими святыми, а сама практика почитания мест захоронения святых основывается на общемусульманской традиции, характерной для центрально-азиатского региона. Как показали полевые исследования 2009 г., практика почитания святых-предков у казахов Оренбургской области с незначительными вариациями укладывается в рамки западноказахстанской традиции.

В нескольких десятках километров от г. Соль-Илецка находится могила *Боран әулие*, почитаемая не только российскими казахами, но и казахстанскими. По словам информантов, *Боран әулие* был известным целителем, жил в этих местах в XIX в. (по мнению некоторых информантов — в XVIII в.). В настоящее время на могиле святого стоит каменный памятник (стела *култытас*),

поставленный на средства мусульман г. Соль-Илецка, рядом находятся два прислоненных к ограде фрагмента старых, расколовшихся *кулпытасов*.

По мнению информантов, дух святого обладает целительной силой, излечивает от «любых болезней». Обязательным действием при посещении могилы святого считается прочтение молитвы. Если человек не знает Корана, то просит съездить с ним на могилу к *әулие* муллу или знающего текст молитв родственника, соседа. Желающим излечиться необходимо принести жертву духу святого (скот режут в нескольких метрах от могилы) и переночевать на могиле (ночуют прямо в ограде). По словам информантов, если *әулие* принимает молитву и жертву, то является во сне к больному и дает совет, как излечиться от болезни. В качестве приношений используют и *ақтық* — платок, кусок ткани с завязанными в нем деньгами. Деньги может взять любой человек, но только после прочтения молитвы, использовать же эти деньги можно только «на чистое, богоугодное дело». Большинство информантов считают, что могилу святого могут посещать как мужчины, так и женщины, некоторые из опрошенных настаивали на том, что женщины могут ночевать на могиле только в сопровождении мужчин — мужа, отца, старшего брата.

Показательно, что несколько информантов утвердительно отзывались о возможности посещения «мусульманского святого места» и русскими, христианами. Они не видят религиозного противоречия в подобной практике, что, по-видимому, объясняется многолетним совместным проживанием русского и казахского населения.

Несмотря на то что имя святого достаточно известно и у населения бытует масса текстов о деяниях *Боран әулие*, его целительных способностях, случаях излечения больных, обратившихся к нему за помощью, нам не удалось выявить его родовую принадлежность. Однако это не мешает местному населению говорить о том, что *Боран әулие* является их «предком-заступником». В Казахстане, наоборот, тексты, связанные с захоронением того или иного святого, часто содержат сведения, пусть и легендарного характера, о его родовой принадлежности, его прижизненных деяниях (могила святого *Сәғалы* в ауле Сугала, могила *Кобыланды батыра* в ауле Жиренкопа). Несомненно, подобная ситуация объясняется значительно большим интересом казахских казахов к своей родословной и их стремлением включить в свою родовую систему личность почитаемого святого, который в этом случае воспринимается не просто как предок всех казахов, а как предок, связанный с историей определенной родовой группы.

Почитание памяти национальных героев стало одним из направлений государственной политики суверенного Казахстана по консолидации казахского этноса. Примером создания святыни общенационального уровня на базе местной традиции стало строительство и открытие в 2007 г. мавзолея *Кобыланды батыра* в ауле Жиренкопа (РК). По словам информантов, еще в 30–40-е годы XX в. на месте сегодняшнего мемориального комплекса стояла постройка из красного обожженного кирпича. Местные жители почитали могилу батыра, считая, что дух *Кобыланды* обладает известной силой, приходили к его могиле с просьбами об излечении, помощи в семейных делах. По государственному

заказу на месте памятника были проведены археологические раскопки. В лаборатории антропологической реконструкции им. Герасимова Института антропологии и этнологии РАН по имеющимся костным останкам восстановили внешний облик батыра. Все эти сведения можно почерпнуть при изучении экспозиции местного музея.

В настоящее время мавзолеей *Кобыланды* является местом совершения *садақа* как политическими лидерами Казахстана, местными чиновниками, так и простыми согражданами. За оградой мемориального комплекса приносятся жертвы — режут скот, совершают ритуальную трапезу. Кроме того, распространенной практикой стало посещение мавзолея молодоженами с целью поклонения духу *Кобыланды* и получения благословения-*бата* от директора музея, которого местные жители признают за своего рода духовного лидера общины, знающего религиозные нормы, приравнивают его статус к традиционному статусу зрителя и хранителя святого места.

Могилы всех святых, по мнению информантов, обладают целительными качествами, а души святых причисляются к *аруақ*ам. Приходится еще раз отметить двойственный характер самого понятия *аруақ*: с одной стороны, оно используется как обобщенный образ всех умерших, с другой стороны, подчеркивает особый статус покойного. Такая путаница в терминологии не позволяет провести четкую границу между культом умерших — почитанием памяти всех умерших предков — и культом святых-предков, обладающих в представлениях носителей традиции определенными добродетельными качествами, которые и позволяют выделить личности этих предков из общего ряда всех умерших родственников.

Исходя из наших материалов *аруақ* — это дух умершего, обладающий особым статусом, благодаря которому он и является заступником для всех живых перед Богом. Основная функция *аруақа* — помощь живым сородичам. Его прижизненный статус складывается из оценки его праведных деяний, а посмертный зависит от силы помощи, оказываемой им живым потомкам. В категорию *аруақов* не входят умершие дети, молодые люди, самоубийцы, т.е. те, кто умер, по представлению носителей традиции, «неправильной, несвоевременной» смертью. Ряд информантов признавали, что *аруақ*, по сути, является синонимом *әулие*.

Кроме рукотворных сооружений на месте захоронения святых, почитаемых в народе людей, к святым местам относят и природные объекты, обладающие, по мнению информантов, благодатью, целительными качествами. Тексты, сопровождающие практику почитания таких мест, часто содержат сведения о предположительном захоронении того или иного персонажа на этом месте, без указания имени и времени погребения. Соленое озеро, расположенное на территории г. Соль-Илецка на месте старой соляной шахты и знаменитое своими целительными качествами, по мнению информантов, возникло на месте захоронения женщины-*бақсы*. Так называемый Святой камень, находящийся между поселками Перовка и Григорьевка Соль-Илецкого района, в настоящее время представляет собой расположенный на возвышенности комплекс из нескольких камней, между которыми растут березы и кустарники.

На их ветвях привязаны лоскуты ткани и ленты как символические свидетельства обращенной к Богу или предкам молитвы-просьбы. С этим святым местом информанты связывают две легенды, и в обеих содержатся данные о захоронении либо дочери праведного человека — муллы, либо убиенных за запретную любовь юноши и девушки.

Как показали наши исследования, термин *мазар* в настоящее время не используется казахами исследованных областей для обозначения святого места, а применяется для обозначения надгробного памятника на месте захоронения святого, а форма *мазарка* употребляется как синоним кладбища.

Можно выделить основные моменты ритуала посещения святого места, имеющего распространение среди казахского населения исследованных районов в настоящее время: предварительное омовение (лучше уже дома прочесть молитву); по приезде на святое место необходимо прочитать молитву; привязать *ақтық*; круговой обход святыни по солнцу необязателен, достаточно просто прикоснуться к ней, а затем провести руками по лицу; обязательным условием остается жертвоприношение — в некотором удалении от могилы или почитаемого природного объекта режут скот, здесь же готовят жертвенную пищу, устраивают трапезу (*садақа*); если поездка совершается с целью исцеления больного, обязательна ночевка на этом месте самого нуждающегося в помощи либо просящего за него человека.

Нам не удалось зафиксировать особых отличий в практике поклонения святым местам мужчин и женщин. Единственное отличие — характер просьб святому о помощи. Женщины обычно просят о здоровье, психологическом и эмоциональном благополучии семьи, мужчины, кроме просьб о здоровье, обращаются к святым с просьбами о поддержке в карьере, материальном благополучии семьи.

Кроме просьб и пожеланий, паломники обращаются к объектам почитания и со словами благодарности за помощь в делах, излечение от недугов.

Отметим еще один немаловажный аспект. Для современных казахов почитание святых мест остается не просто распространенной религиозной практикой, оно часто заменяет посещение мечети. Многие из опрошенных нами подчеркивали, что, принимая устои ислама, считают практику почитания предков и посещения святых мест, связанных с их памятью, основной обязанностью «настоящего казаха-мусульманина».

Библиография

Стасевич И.В. Традиция почитания умерших в традиционной и современной культуре казахов // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2008 г. СПб., 2009. С. 33–37.

суду, выявить развитие этнокультурных связей населения, а также сохранение определенных традиционных кушаний, в которых проявляются этнические особенности народа.

Вещевые, а особенно фотоколлекции отдела Центральной Азии могут дать много фактического материала для характеристики традиционной пищи региона, особенно если мы будем использовать описания системы питания этих народов в этнографической литературе.

Библиография

Горшунова О.В. Отынча // ЭО. 2001. №3.

Горшунова О.В. Узбекская женщина: социальный статус. Семья, религия. М., 2006.

Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

И. В. Стасевич

ТРАДИЦИОННЫЙ КАЗАХСКИЙ КОСТЮМ: МЕСТО И РОЛЬ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 2014 г.)

Функционирование традиционного национального костюма в современной культуре — тема актуальная и до сих пор не разработанная до конца. Современный мир изменяет мировоззрение людей, и часто именно национальный костюм становится наиболее ярким визуальным свидетельством приверженности традициям прошлого. Исследование истории костюма тесно связано с такими научными направлениями, как изучение национального самосознания, ценностных ориентиров традиционного и современного общества, путей адаптации традиционных форм культуры в современном мире, в том числе и художественных национальных традиций.

Представленные в статье этнографические материалы раскрывают функции современного казахского национального костюма

как в обрядовой сфере, так и в повседневной жизни. Основу их составляют собранные и расшифрованные аудиоинтервью, фото- и видеоматериалы, полученные во время этнографической экспедиции 2014 г. в Южно-Казахстанской и Алматинской областях Республики Казахстан.

Сегодня национальный казахский костюм представляет собой своеобразный сплав современных форм одежды с сохранившимися элементами традиционного костюма. Если в прошлом одежда того или иного народа в определенной мере отражала специфику экономики, отдельные стороны социальной организации общества, то в настоящее время эти категории значительно нивелированы. В современной культуре казахский костюм прочно занял место символа национальной культуры, ограничив свое функционирование кругом ценностных предпочтений носителей культуры. Ушли в прошлое территориальные и родовые различия в костюмных комплексах, сейчас среди казахов бытует представление о едином казахском костюме, характерном для всех регионов Казахстана. Основным моментом при оценке региональных различий в костюме оказывается принцип следования традиции или отказа от нее в пользу современного образа мышления и жизни. Так, по мнению информантов, в крупных городских центрах, в приграничных русифицированных районах казахи редко носят национальные вещи, отдавая предпочтение европейскому костюму.

Любопытно, что именно Южный Казахстан воспринимается самими казахами, живущими в разных областях Казахстана, как регион с наиболее сохранившимся по сравнению с другими областями традиционным укладом жизни. Под этим понимается традиционная организация семейного быта, устоявшиеся поведенческие стереотипы, обрядовая практика, традиционный костюмный комплекс и, конечно, степень религиозности населения. Возможно, что это мнение основывается на том, что Южный Казахстан исторически рассматривается как центр исламизации края и распространения суфизма. Именно в этом регионе сосредоточено огромное количество исламских святынь, включая знаменитый мавзолей Ходжа Ахмеда Ясауи. Однако полученные этнографические материалы свидетельствуют о том, что сохранение традиций более характерно не для исконных местных жителей (предста-

вителей кожа, родовых групп Старшего жуза), а для семей переселенцев — оралманов, казахов, переселившихся в Казахстан из других государств, и внутренних мигрантов, попавших в Южный Казахстан в советское время, большинство из них составляют представители родовых групп Младшего жуза, т.е. переселенцы из Западного Казахстана. Это признают даже сами уроженцы южных областей. Оралманы, находясь долгое время в иноэтничном окружении, сумели сохранить традиционную обрядность, архаичные формы языка, традиционные виды декоративно-прикладного искусства. Но причины, по которым западные казахи, считающиеся сильно русифицированными, до сих пор сохраняют некоторые элементы традиционной культуры, утерянные исконными южанами, остаются под вопросом и нуждаются в серьезном дополнительном исследовании.

В современный национальный женский костюмный комплекс входят платье на кокетке с отложным, реже стоячим воротником — *көйлек*, традиционного кроя безрукавка или камзол с вышитым национальным орнаментом, головной платок *жаулық*, который пожилые женщины на обрядовых мероприятиях изредка заменяют покупным *кимешек*ом с тюбаном.

Женщине старшего возраста уместно надеть старинные ювелирные украшения, как правило, серебряные браслеты, серьги, кольца; молодые женщины и женщины среднего возраста предпочитают носить современные золотые украшения, часто выполненные в национальном стиле — серьги типа *ай сырға*, браслеты (*білезік*) с национальными орнаментами.

Женщины начинают носить традиционные длинные камзолы обычно после 45 лет. Женщины молодого и среднего возраста носят приталенные короткие камзолы из плюша или синтетического бархата ярких цветов — красного, малинового, бордового. Казашки традиционно воспринимают эти ткани как национальные. Пожилые женщины выбирают камзолы из тканей темных оттенков, часто носят халаты-*шапаны*.

Мужчины в качестве традиционного костюма предпочитают носить вышитый национальным орнаментом халат *шапан*. Из головных уборов не теряют своего значения *тақыя*, *бөрік*, *тымақ* и отчасти войлочный *қалпақ*. Колпак в исследуемом регионе не

имеет широкого распространения. Многие мужчины воспринимают этот тип одежды как киргизский, хотя практически все опрошенные информанты понимают различия в крое киргизского и казахского колпака. Наиболее популярна тубетейка *тақыя*. В теплое время года ее носят мужчины разных возрастов, от молодежи до стариков. Именно этот тип головного убора можно назвать универсальным, бытующим и в повседневной жизни, и в обрядовой. Пожилые мужчины вместе с национальным *шапаном* могут в холодное время года надеть головной убор *бөрік*. Но в повседневной жизни с обычной одеждой носят этот тип головного убора немногие. По словам информантов, в последние годы утвердилось мода на ношение традиционного головного убора *тымақ*, особенно в районах с суровой зимой, например в Астане, где *тымақ* носят и молодые люди. Хотя, конечно, ношение традиционного костюма и его элементов более характерно для людей среднего и пожилого возраста.

Девочки и мальчики надевают национальный костюм только на мероприятия в школе, на празднование Наурыза, а в повседневной жизни его не носят. Но на *сүндет той* (праздник по поводу обрезания) мальчики, как правило, надевают национальный костюм или обычный костюм, декорированный традиционным орнаментом. В этом случае национальный костюм с элементами традиционного подчеркивает особую значимость события. Традиционно *сүндет* рассматривается казахами как самый главный обряд в жизни любого мужчины, после совершения которого мальчик становится полноправным членом религиозной общины. Кроме того, только после совершения *сүндет* мальчик, по мнению большинства опрошенных, признается «настоящим казахом, своим» (ПМА), входит в единую этническую общность, получая признанные семейно-родственной группой социальные права и обязанности.

Основным способом декорирования традиционной одежды остается вышивка, которая в настоящее время выполняется синтетическими нитками, имитирующими шелк и золотное шитье. Основа орнаментальной композиции — вьющийся побег как традиционный витальный символ. Эстетическую ценность казахского народного дизайна составляет контрастное сочетание цветов,

что так разительно отличается от современного европейского стиля, который имеет самое широкое распространение в Казахстане. В повседневной жизни и женщины, и мужчины предпочитают носить европейскую одежду. Эта тенденция наблюдается как в городской среде, так и в сельской.

В комплексе детского костюма до настоящего времени присутствует так называемая «собачья рубашка» — *ит көйлек* (*ит жейде*). Это первая распашная рубашечка новорожденного ребенка, с вертикальным вырезом спереди и прямыми вшивными рукавами. Как правило, ее шьет свекровь молодой матери. Ребенок носит эту одежду до сорокового дня, когда проводят обряд *баланы қырқынан шығару*, букв. «выведение ребенка из периода сорокодневья». Совершают следующие действия: в рубашку насыпают конфеты, *баурсаки*, сворачивают и закрепляют на шее собаки; дети, присутствующие на обряде, должны догнать собаку и отобрать рубашку. Достаточно часто, по свидетельству опрошенных женщин, в качестве *ит көйлек* используют обычную покупную распашонку, но сохраняют за ней традиционное название. Иногда игнорируют и сам обряд снятия первой распашонки, и в таком случае она хранится в семье просто как память о младенческом возрасте ребенка.

Нужно отметить, что наибольшая концентрация традиционных элементов в костюме наблюдается в праздничные дни и на обрядовых мероприятиях, что еще раз подчеркивает семантическую значимость традиционного костюма в рамках обрядовых практик. В повседневной жизни актуальными остаются только отдельные детали традиционного костюма — головной платок для женщин и головной убор для мужчин (тюбетейка *тақыя*, редко войлочный *қалпақ*). Невестки *келин* в первые годы замужества и обязательно в присутствии свекра и свекрови носят не только головной платок, но и длинное платье. Хотя в рабочее время предпочитают ходить с непокрытой головой, однако, возвращаясь домой и переодеваясь в домашнее платье, многие повязывают голову платком. Любопытно, что, например, в школах существует негласное правило женщинам-учителям ходить с непокрытой головой, показывая пример светского образа мышления девочкам-ученицам. Ношение хиджаба строго запрещено даже девочкам из религиозных

семей. Некоторые женщины спрашивают у свекровь разрешения ходить с непокрытой головой в рабочее время, как правило, такое разрешение они получают безболезненно.

В последние годы плотно утвердилось мода на ношение невестой традиционного свадебного костюма — длинного платья с оборками и головного убора *сәукеле*. *Сәукеле*, обычно красного цвета, надевает девушка на *қыз узату* — часть свадебной церемонии, проходящей в доме невесты. При этом инициатором одеть невесту в национальный костюм выступает либо ее мать, либо сама девушка. На обряд *беташар* — «открытие лица невесты», который проходит уже в доме жениха, девушка надевает *сәукеле* белого цвета с фатой и только на завершающий праздник в ресторане переодевается в свадебный костюм европейского типа. Конечно, современное *сәукеле* уступает по сложности конструкции и декору традиционному, но сам факт возвращения в свадебный обряд, который рассматривается большинством исследователей казахской культуры как наиболее модернизированный из всех обрядов жизненного цикла, традиционного головного убора, пусть и в редуцированном виде, говорит о несомненном интересе современной молодежи к национальному костюму как символу своей культуры.

Высокий семиотический статус одежды сохраняется в погребально-поминальном комплексе обрядов, а именно — в практике раздачи одежды покойного его родственникам как памяти о нем. По традиции такие вещи называют *uici siңgen kii mi* — «вещи, пропитавшиеся запахом покойного». Их раздают только близким родственникам и только во время похорон пожилого уважаемого человека. В сознании носителей традиции вещи, принадлежавшие человеку, жизнь которого достойна стать примером для других, обладают особой благодатью, которая может посредством вещи перейти к его потомкам. Кроме того, именно одежда, чаще всего традиционная национальная, специально купленная для этих целей, становится символической платой для тех, кто обмывает тело умершего перед погребением.

Отдельные элементы традиционного костюма — мягкие сапожки *мәси* с лаковыми галошами — рассматриваются информантами как знак благочестия, так как именно такая форма одежды

наиболее удобна для совершения омовения (*дарета*) и последующего намаза. Совершив утреннее омовение и надев *масі* с галошами, можно не снимать сапожки в течение дня, а перед каждым омовением просто проводить по ним тремя смоченными в воде пальцами (движение *масіх*). Такие сапожки продаются на местном рынке, их шьют местные мастера-сапожники. Шьют *масі* из бараньей кожи на меху. В зимнее время казахи предпочитают носить высокие утепленные *масі*.

Предметы традиционного национального костюма широко используются в системе дарообмена между семьями и родственными группами. Одна из основных функций дарообмена — поддержание социально-родственных связей, которые в казахском обществе, ориентированном на строгую социальную иерархию, устоявшуюся систему взаимопомощи и солидарности, до настоящего времени играют ведущую роль при поддержании социальной стабильности в обществе и целостности этноса. В современном казахском обществе все еще достаточно сильны обычноправовые отношения, сущность которых сводиться к обязанности давать и праву получать подарки. Устойчивость этих представлений основывается на вере в возможность установления особых связей между людьми посредством передачи материальных объектов.

Шапан является универсальным подарком на обрядовом мероприятии. Многие из таких подарочных *шапанов* не будут даже распакованы после дарения, а вскоре вновь станут подарками на следующих праздниках или поминальных мероприятиях. Традиционно существует ограниченный фонд материальных объектов, который находится в постоянном движении, обеспечивая круговорот материальных ценностей, среди которых одежда занимает одну из ведущих позиций.

При этом некоторые предметы национальной одежды переходят в разряд символических. Многие из подарочных вещей, выполненных в национальном стиле, такого качества, что их не носят, а используют исключительно в качестве подарков. Это вещи, сшитые из китайских тканей, в том числе искусственного войлока, с наклеенными или вышитыми на машинке национальными орнаментами часто в фантазийных формах. По словам информантов, такие *шапаны*, колпаки, камзолы шьют сами китайцы и привозят

на местные рынки. Система традиционной орнаментации на таких вещах нарушена, часто орнаментальные мотивы и фигуры искажены. Местные артели тоже шьют продукцию такого плана, она пользуется большим спросом. Но, еще раз повторюсь, эти вещи не носят, они функционируют только в качестве символических подарков. Смысл такого дарения только в поддержании символических социальных связей.

В систему дарообмена включены и вещи более высокого качества, которые шьют местные мастерицы, но они значительно дороже массовой продукции. Покупают их именно для ношения и в качестве статусных подарков. Часто такие *шапаны*, камзолы шьют под заказ и декорируют вручную.

У современных казахов сохраняется вера в то, что на одежду переходят качества человека, который ее носит. И сегодня бездетные женщины стремятся получить в дар какую-либо одежду (*киім алу*) многодетной женщины со здоровым потомством, веря в то, что посредством подаренной вещи обретут способность к деторождению. И наоборот, существует строгий запрет, особенно для молодых невесток, надевать одежду нерожавших или бесплодных женщин. Представления, связанные с одеждой, остаются частью сложного комплекса поверий, связанных с понятием *кұт*, охватывающим такие категории, как «счастье», «благополучие», «изобилие», «плодородие».

До настоящего времени принято в год празднования *мүшеля* (при завершении очередного двенадцатилетнего цикла возрастного календаря) дарить свою лучшую одежду (полный комплект) другу либо раздавать нуждающимся. Таким образом, человек, переживающий, по мнению носителей традиции, опасный период своей жизни, совершает своего рода пожертвование (*садақа*) не только посредством зарезанного с этой целью животного, но и с помощью своей одежды.

Другой способ обращения с одеждой — не отчуждение, а сохранение в рамках семьи как исторической реликвии, исторической памяти. Некоторые информантки говорили, что в семьях хранят старинные украшения «как память о бабушках» (ПМА). Обычно их передают по наследству одной из невесток, реже дочери. Передача украшений по наследству, как правило, происходит

после выхода женщины из фертильного возраста, т.е. в тот момент, когда в традиционной культуре происходит упрощение женского костюмного комплекса, связанное с переходом женщины в следующую возрастную группу. Очень редко в семьях сохраняют старинные *кимешеки*, которые, как говорят местные жители, носили женщины еще в 1960–1970-х годах. Мужчины берегут в качестве домашних реликвий чаще всего пояса. Особыми свойствами, по мнению информантов, обладают предметы одежды знаменитых предков — батыров, биев, целителей, певцов-*ақынов*. Такие предметы наделяются чудодейственными свойствами, способными исцелять болезни, отводить сглаз, по мнению верующих, они обладают частицей силы (*қасиет*) их прошлых хозяев.

После рассмотрения основных позиций функционирования элементов традиционного костюма в современной казахской культуре обратимся к теме его производства. Как уже отмечалось, на казахский рынок поступает достаточно большое количество низкокачественных товаров китайского производства, которые вовлечены в круговорот системы дарообмена. Но нас больше интересует местное центральноазиатское производство. Опрос информантов показал, что в основном одежду в национальном казахском стиле шьют в Киргизии. Среди такой одежды камзолы, *шапаны* ручной и машинной работы. Самая дорогая вещь — *шапаны*, вышитые вручную, украшенные бисером. Возможно, это связано с тем, что сегодня мастериц, работающих в традиционном стиле, в Киргизии значительно больше, чем в Казахстане. Для киргизских женщин такого рода работа на дому, в организованных мастерских становится часто основным источником дохода. Казахские же женщины имеют больше возможностей при выборе работы и предпочитают занятость в сферах, не связанных с домашним производством.

Вещи, сшитые и декорированные в национальном стиле, можно купить на рынке, но часто и женщины, и мужчины стараются шить такие вещи на заказ у мастеров. Это, конечно, стоит дороже, чем на рынке, но качество таких вещей заметно выше. Предметы, выполненные в традиционной ручной технике, становятся для казахов достаточно дорогими, а следовательно, статусными. Такую вещь, как головной убор невесты *сәукеле*, заказать у мастерицы может позволить себе далеко не каждая семья, поэтому многие

предпочитают брать *сәукеле* в аренду в свадебных салонах. Там же можно арендовать и национальное казахское платье, и костюм жениха, декорированные в традиционной технике.

Особую категорию одежды составляют вещи современного покроя, но украшенные традиционным орнаментом. К ним относятся мужские и женские костюмы, платья, жилетки, пальто, кофты. Среди них вещи повседневной носки и вещи, составляющие праздничный костюм, в том числе и свадебные платья европейского покроя, но орнаментированные в традиционном стиле. За этнодизайном большое будущее. Сохраняя основу традиции, скажем материал, орнаментальные композиции, мастера, работающие в этом направлении, гибко ориентируются на современный спрос покупателей. Так рождаются костюмные комплексы современного покроя, но выполненные из традиционных материалов и орнаментированные в рамках традиции.

Однако нужно понимать, что описанные выше примеры остаются хоть и распространенными, но лишь одними из возможных вариантов существования традиционных форм культуры в современном мире. Некоторые казахские семьи, живущие в городах, практически полностью отошли от традиционного понимания национальной культуры, они не только урбанизированы, но и максимально европеизированы в своей повседневной и отчасти обрядовой жизни. Поэтому необходимо отдавать себе отчет, что во многом наши выводы основываются на мнениях и практике сельских жителей и жителей небольших городов, которые все еще отчасти сохраняют традиционное мировоззрение. Именно они склонны рассматривать следование традициям как черту национального характера, показатель знания своей истории, принадлежности к «образованным слоям национальной интеллигенции» (ПМА). Но существует и противоположное мнение — отказ от традиционного образа жизни оценивается как показатель «культурности, городского образа жизни, современного мировоззрения» (ПМА). Этой точки зрения большей частью придерживаются так называемые «городские казахи».

В целом национальный костюм у казахов является динамичной сферой культуры, ярко реагирующей на изменения, протекающие в современном мире. Повышение интереса к национальному ко-

стому у населения, в том числе и среди молодежи, объясняется, с одной стороны, укреплением народных форм традиционной культуры, существовавших в советское время и получивших значительный толчок в развитии после установления политической независимости Казахстана, а с другой стороны, национальной политикой страны, ориентированной на поддержание национальной культуры и реконструирование ряда традиций прошлого, в том числе и практики ношения традиционного национального костюма.

Сокращение

ПМА — полевые материалы автора.

О. Б. Степанова

ИСТОРИЯ В ЭТНОГРАФИИ: ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ К БАИШЕНСКИМ СЕЛЬКУПАМ

Во время экспедиции 2014 г. к баишенской группе северных селькупов, проживающей в Туруханском районе Красноярского края, мне повезло встретиться с Геннадием Поликарповичем Кукушкиным — хранителем селькупских традиций и очень ответственным респондентом. От него я записала ряд фольклорных текстов и получила существенный объем информации по селькупской этнографии. При обработке материалов экспедиции я обнаружила, что несколько его рассказов содержат, можно сказать, эксклюзивные сведения об известных исторических событиях и относятся более к истории, чем к этнографии. У меня было намерение посвятить эту статью историческому контенту полевых сборов. Однако в процессе работы появился нюанс: выяснилось, что отделить историю от этнографии в рассказах Г.П. Кукушкина невозможно. В результате темой проводимого исследования стал вопрос присутствия этнографического знания в любых исторических материалах этнографической экспедиции.

Геннадий Поликарпович Кукушкин, 1949 г.р., проживает в лесном хозяйстве Ладыга, расположенном на р. Верхняя Баиха —