

ШАМАНИЗМ В РЕГИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

ЭО, 2006 г., № 6

© О. Б. Наумова

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

В среднеазиатском шаманстве духи по своей природе, как правило, делятся на враждебных людям и тех, которые им покровительствуют. Причем последние могут и наказывать, и нанести вред человеку, пытаясь заставить его исполнять их волю. Исламбек довольно подробно описал своих духов-помощников (он называет их джиннами²,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Кобыз баксы по форме тот же, что был у Коркута. Джинны заставляют баксы сделать кобыз, указывая, кому заказать, из какого дерева (указывают то дерево в лесу, из которого кобыз должен быть сделан). (Описание кобыза см. музыкальн. инструменты¹⁴.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В личной жизни опасности у Исламбека не было, и прямой помощи от них он не знает. Другим баксы его джинны помогать могут, но вселились только в него. Во время игры¹⁹ они в нем, а вне этого времени они держатся поблизости, вокруг него.

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

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

Примечания

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

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

³ *Жин* – джинн.

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

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

⁶ *Дуана* – кородивый, дервиш.

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

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

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

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

¹¹ *Жаргак* – доха из шкуры жеребенка.

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

¹³ *Сойыл* – дубина.

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

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

¹⁶ *Кереге* – решетка юрты.

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

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

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

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

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

Литература

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

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

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