

# ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИИ

ЭО, 2010 г., № 1

© А.В. Сызранов

## ИСЛАМИЗИРОВАННОЕ ШАМАНСТВО У КАЗАХОВ И НОГАЙЦЕВ-КАРАГАШЕЙ НИЖНЕЙ ВОЛГИ В XIX – НАЧАЛЕ XXI в.

*Ключевые слова:* баксы, баксылык, духи, знахарство, ислам, казахи, культ святых, молла-баксы, ногайцы-карагаши, шаман, шаманство

Шаманство (*баксылык*) – одно из самых заметных явлений в религиозных традициях тюрков Нижней Волги, сохранившихся от доисламской эпохи. В этнографической науке существует множество определений термина “шаманство” / “шаманизм” (напр., см.: *Элиаде* 2000: 14, 20; *Токарев* 1990: 271; *Ревуненкова* 1980: 246; *Новик* 2004 и др.). Вместе с тем данный термин до сих пор не получил определения, ставшее бы общепринятым, т.е. приемлемым для большинства специалистов. Некоторые исследователи придают словам “шаманство” и “шаманизм” разный смысл: под первым понимаются поверья и обряды, непосредственно связанные с деятельностью шамана, под вторым – система воззрений у народов, в жизни которых шаманы играли важную роль (*Басилов* 1984: 7).

В определении феномена шаманства нам наиболее близка точка зрения В.Н. Басилова, изучавшего исламизированное шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. По его мнению, нет смысла в наделении термина “шаманство” и “шаманизм” разным содержанием. “Шаманство – русское слово, шаманизм – то же самое слово в западноевропейском звучании” (*Он же* 1997: 3). Вместе с тем в одной из своих работ исследователь отмечает, что «термин “шаманство” более всего подходит для явления, сохранявшегося в рамках ислама в пережиточных формах как неофициальный культ» (*Он же* 1992: 7). Под шаманством В.Н. Басилов понимает раннюю форму политеизма, особую стадию в развитии религиозных верований человечества, сложившуюся в период, когда основными средствами жизнеобеспечения были охота, рыболовство и собирательство. Среди идей, характерных для мировоззрения / идеологии шаманства, наиболее важны одушевление, или одухотворение всего окружающего мира, населенного духами; всеобщая взаимосвязь в природе (включая и людей); равнозначность человека и других форм жизни; тесная связь человеческого коллектива с космосом; возможность для человека приобретать качества духа и посещать иные миры. Культурные действия направлены на защиту небольшого родственного коллектива от реальных и воображаемых бед, источником которых признаются различные внешние силы (*Он же* 1997: 13).

Центральной идеей шаманства, по мнению В.Н. Басилова, является вера в необходимость особых посредников между человеческим коллективом и духами / богами. Этих посредников избирают, воспитывают, “пересотворяют” и обучают сами духи, в силу чего эти люди обладают сверхъестественными свойствами и знаниями. Обязанность шаманов – служить духам и с их помощью охранять от бед соплеменни-

---

Андрей Вячеславович Сызранов – кандидат исторических наук, доцент кафедры регионоведения исторического факультета Астраханского государственного университета; e-mail: a\_sizranov@mail.ru

ков. Шаманы, по мысли исследователя, общаются с духами в состоянии экстаза. При этом дух-покровитель может слиться с шаманом в единое целое либо душа шамана оставляет тело и отправляется в иные миры в своем облике или в облике духа-покровителя. Считалось, что помощь духов наделяет шаманов сверхъестественными силами, вследствие чего они способны обеспечивать удачный промысел, предсказывать будущее, отвращать несчастья, находить пропажи, узнавать причины болезни, лечить больных и многое другое (*Он же* 1984: 8; 1992: 6).

Известно, что до принятия ислама большая часть тюрко-монгольского населения Золотой Орды исповедовала языческие верования и культы, среди которых немалое значение имел шаманизм. Шаманы занимали важное общественное положение, будучи по существу жрецами. Так, известный западноевропейский путешественник, монах-францисканец Гильом де Рубрук (умер около 1270 г.), посетивший в середине XIII в. г. Сарай ал-Махруса (“Дворец Богохранимый”, или Сарай-Бату – совр. Селитренное городище в Харабалинском р-не Астраханской обл.) и столицу Монгольской империи г. Каракорум, сообщает: “Самих гадателей они (т.е. местное тюрко-монгольское население. – А.С.) называют как бы своими жрецами”; «Всех прорицателей они называют “хам” (т.е. *кам* – тюрк. “шаман”. – А.С.)» (История монгалов 1997: 101, 113). И в другом месте: “Итак, прорицатели... являются их жрецами и все, что они предписывают делать, совершается без замедления...”; “Некоторые из прорицателей также призывают демонов (т.е. духов. – А.С.) и созывают тех, кто хочет иметь ответы от демонов, ночью к своему дому, полагая посередине дома варное мясо; и тот хам, который призывает, начинает произносить свои заклинания и, держа барабан, ударяет им с силой о землю. Наконец, он начинает бесноваться и его начинают вязать. Тогда демон является во мраке и хам дает ему есть мясо, а тот дает ответы” (Там же 1997: 71, 174). Интересно, что позднее ногайцы именовали своих шаманов похожим словом – *камлауши* (Трепавлов 2002: 564).

Даже после распространения в нижневолжских степях ислама шаманы продолжали сохранять влияние на жизнь соплеменников. В течение ряда столетий шаманство сумело приспособиться к мусульманской догматике, мифологии и обрядности. В силу этого на Нижней Волге сложилась особая разновидность шаманства, специфика которого определялась его существованием в рамках ислама. Эту разновидность мы, вслед за В.Н. Басиловым, склонны определить как “исламизированное шаманство” (Басилов 1991).

В XIX – первой трети XX в. в Астраханской губ. шаманская практика сохранялась у казахов Букеевской, или Киргиз-Кайсакской Орды и ногайцев-карагашей Красноярского у. (хотя есть основания полагать, что ранее шаманство бытовало также у юртовских ногайских татар и туркмен – ПМА 1). Шаманов именовали термином *баксы*, или *бахса* (Евреинов 1851: 94; Мошков 1894: 30). Слово *кам* исчезло в средние века. Баксы были в основном мужчины. По сведениям этнографа-тюрколога В.А. Мошкова, у карагашей встречались и женщины-*баксы*, но это было скорее исключение, чем правило (1894: 30). О женщине-*баксы* у карагашей упоминает также В.Д. Пятницкий, побывавший у ногайцев-карагашей Нижней Волги в 1927 г. (1930: 160). Как и у народов Центральной Азии и Северного Кавказа, у нижневолжских казахов и карагашей шаманы не сохранили специальной обрядовой одежды и своим внешним видом, как правило, не слишком выделялись среди окружающих.

В шаманстве казахов и карагашей Нижней Волги важную роль играл музыкальный инструмент домбра, являвшийся одним из главных ритуальных атрибутов шаманов. Под звуки музыки шаман пел, призывал духов-помощников и постепенно впадал в транс. Так, В.А. Мошков сообщает, что ногайские *бахса* обычно исполняли “на свадьбах и других торжественных собраниях” народные песни, аккомпанируя себе на домбре (1894: 30–31). В.Д. Пятницкий рассказывает о некоем старике-*баксы*, вынужденном играть на домбре по желанию духа: “Отстать от домбры старик сам не прочь,

так как в его-де годы это занятие не подходящее, но боится раздражать духа” (1930: 160). Для казахского и карагашского шаманства было характерно и обрядовое употребление ножа (*Мошков* 1894: 31).

Среди важнейших функций шаманов можно выделить следующие: узнавать причины заболеваний и способы их излечения; с помощью разнообразных ритуалов излечивать больных; предсказывать будущее – “узнавать судьбу”.

Относительно последней функции В.Д. Пятницкий сообщает, что в “специализацию” старика-баксы, игравшего на домбре, входили также и “вещие сны” (1930: 160). Кроме того, по материалам В.А. Мошкова, шаманов, если они находились где-то поблизости, обязательно приглашали “на каждую свадьбу и на всякое домашнее торжество, чтобы защитить себя от порчи” (1894: 30). Тот же автор пишет, что “бахса в большинстве случаев является также лучшим знатоком и хранителем народных преданий” (Там же: 30).

Но все же главная функция шаманов сводилась к лечебной практике. Хотя отдельные шаманы и обращались к рациональным приемам народной медицины, для лечебной традиции казахско-карагашского шаманства (как и для шаманства в целом) были характерны не эти приемы, а обряды, основанные на вере в духов. Шаманский диагноз объяснял причину заболевания вредоносной деятельностью духов. Медик А. Ягмин пишет: “Многие болезни Бахши приписывают присутствию и игре злого духа в больном теле” (1845: 43). Духов следует из тела изгнать, и с данной целью проводился обряд. При этом, как считалось, шаману помогали его духи-помощники. В.А. Мошков сообщает, что “силу бахсы ногайцы приписывают его знакомству и общению с нечистой силой, с шайтаном” (1894: 32).

Лечебные обряды, практикуемые шаманами, были самыми разнообразными. Так, по материалам этнографа А. Евреинова, казахский баксы “над больным употребляет самые нелепые средства: сечет его внутренностями животных, дает ему каких-то настоев” (1851: 94). Интересное описание сеанса шаманского лечения приводит В.А. Мошков, и, хотя он рассказывает о казахе-бахсы, лечившем ногайца, подразумевается, что так же лечили и ногайцы-бахсы. Вот что рассказал исследователю один красноярский ногаец-карагаш: «У нас в семействе был тяжкий больной, которого мы долго лечили разными домашними средствами, но совершенно безуспешно. Вдруг однажды, неизвестно откуда, к нам является совершенно незнакомый бахса-киргиз (т.е. казах. – А.С.) и прямо говорит: “у вас есть больной такой-то; я пришел его излечить”. Осмотрев больного, он велел отыскать в степи сухую лошадиную кость из лопатки. Когда кость была найдена и принесена, бахса развел огонь, положил на него кость и кусок железа. Пока обжигалась кость и нагревалось железо, он, сидя на земле, качался всем корпусом и пел непонятные песни до тех пор, пока изо рта у него не пошла белая пена. Когда железо накалилось до красна, бахса приложил его к своему языку, так что язык его даже зашипел. Потом он ножом разрезал себе кончик языка и кровью своей капнул на раскаленное железо. Затем взял обожженную кость, долго глядел на нее, истолок в порошок, насыпал в чашку с водой, прибавил туда соли и все это размешал. Потом велел вывести больного на двор, сначала давал ему нюхать жженую шерсть, а в заключение всего взял свою смесь из чашки в рот и, прыскавая этой жидкостью на раскаленное железо, дул паром на больного. В конце концов он бросил чашку с водой в одну сторону, а железо в другую, и объявил, что лечение окончено, но, что, если оно не поможет, он придет в другой раз. Мы наградили бахсу деньгами и одеждой, рассказывал ногаец, сколько могли и через три дня наш больной действительно выздоровел, а бахсы мы с тех пор больше не видели” (*Мошков* 1894: 31).

Еще об одних способах лечения, практикуемых ногайскими шаманками-баксы в конце 1920-х годов, рассказывает В.Д. Пятницкий: “Есть и женщина-баксы – старуха в пос. Зайково... Применяемый ей способ лечения: учуклук – окуривание пациента, и кагынды – нахлестывание по больному месту соответствующей частью, взятой от

животного. Выбор животного зависит от аппетита духа: чаще всего идет баран или бычок” (1930: 160). Описание последнего способа перекликается с сообщением А. Евреинова (см. выше).

Многие авторы подчеркивают, что лечение нередко приводило к выздоровлению больных. Очевидно, вера больных в действенность обрядов способствовала борьбе организма с недугом. Кроме того, нельзя отрицать, что умелые шаманы владели и врачебным опытом. А. Ягмин, например, проявивший профессиональный интерес к этой стороне деятельности шаманов, пришел к убеждению, что казахи “имеют некоторую эмпирическую терапию и хирургию. Бахши берет больного за руку, шупает пульс и, без распроса, возвышенным голосом рассказывает сам признаки болезни и всю будущность больного... Лекарства здесь чаще готовятся из растений” (1845: 43).

Для шаманских обрядов характерен экстатический транс. Считалось, что во время транса баксы находятся во власти явившихся к ним духов. Здесь уместно вспомнить приведенное выше описание В.А. Мошковым шаманского экстаза у казаха-баксы, лечившего ногайца.

Транс достигался не интоксикацией. Чтобы привести себя в это состояние, баксы, как и шаманы народов Центральной Азии, не употребляли наркотиков, алкоголя и даже табака. Находясь в состоянии экстаза, шаманы совершали различные действия (исследователи называют их “фокусами” – *Евреинов* 1851: 94, “трюками” – *Басилов* 1990: 66), целью которых было показать окружающим, что баксы не подвержены телесным повреждениям и обладает особой силой, когда при нем его духи-помощники: он колот и резал себя или больного, дотрагивался до раскаленных предметов и т.п. Так, А. Евреинов сообщает: “Для убеждения народа в своих сверхъестественных силах, они (баксы. – А.С.) показывают довольно ловко разные фокусы и ослепляют его совершенно... Один султан, есаул по чину..., убедительно уверял меня, что он сам видел, как один баксы проколол себя насквозь в грудь саблей, и когда вынул ее, то ни ран, ни крови не было” (1851: 94). Баксы якобы могли в лечебных целях разрезать больным людям живот: “Другой султан, – продолжает А. Евреинов, – весьма умный и деятельный человек, рассказывал, что баксы вылечил его от чахотки, разрезав ему грудь и отрезав гнилой кусок легких, а потом залечил рану” (Там же: 94).

Одна из главных особенностей шаманства у казахов и ногайцев-карагашей Аст-раханского края в XIX – первой трети XX в. – его слияние с исламом. К XIX в. из шаманского культа уже исчезли черты, явно противоречившие нормам ислама. Исламизировалось само мировоззрение тюркского шаманства. Мусульманское духовенство, видимо, еще неприязненно относилось к деятельности баксы. Однако исламизация шаманства не давала муллам серьезных оснований для его критики. Некоторые муллы прибирали к своим рукам функции шаманов и сами брались лечить больных шаманскими методами. В.Д. Пятницкий пишет по этому поводу: “Двоеверие позволило шамана и представителя официальной религии объединить в одном лице. Получился молла-баксы. К чести карагачских мулл, у них никто в такой двойственной роли не выступает. Молла-баксы – киргиз (т.е. казах. – А.С.), и приход у него из своих же соплеменников, карагачи обращаются к нему с разными недугами. Лечит вычитыванием по какой-то книге” (1930: 160). Здесь, на наш взгляд, важно заметить, что “двоеверная” оценка В.Д. Пятницким фигуры *молла-баксы* исходила скорее от самого исследователя, чем от карагашей. Безусловно, это было явление “народного” ислама, который нивелировал исламские и доисламские религиозные верования и практики, воспринимавшиеся населением уже как мусульманские.

Феномен молла-баксы находил параллели в самых разных уголках мусульманского мира. Так, у ногайцев Северного Кавказа со второй половины XIX в. и по сей день известны муллы, общающиеся, по представлениям ногайцев, с духами-*йин* и пользующиеся их помощью при лечении больных и гадании. Их называют *йинли-молла*, т.е. “мулла, связанный с духами”. Считается, что *йинли-молла* водят дружбу с духами,

знают их мир, имена, благодаря чему и обладают феноменальными способностями. Власть над духами йинли-молла давала особая книга, которую ногайцы называли просто Китап (от араб. *китаб* – “книга”) (Ярлыкапов 2003: 38). В Дагестане связь с миром духов (*жинори*, *чинерар* и др.) поддерживали отдельные *улама* (араб., ед.ч. *алим*) – муллы, известные своей ученостью (Булатов 1991: 116). В Центральной Азии, по материалам В.Н. Басилова, многие суфийские *ишаны* таджиков и узбеков приняли на себя функции шаманов и знахарей (*дуохон*), изгоняя из тел больных злых духов (1970: 114). По сообщению исследователя XIX в. А. Левшина, у казахов Центральной Азии “иногда вместо Баксов лечат Муллы. Сии последние, для изгнания болезней и нечистых духов, употребляют только чтение Алкорана и некоторые молитвы, во время которых дуют и плюют в глаза больному” (1832: 67). Тот же автор отмечает своего рода сотрудничество мусульманских духовных лиц с шаманами. “В некоторых случаях, – пишет он, – киргизы призывают себе на помощь в одно время и Муллов, и Баксов, и разных других обманщиков. Первые не мешают вторым; последние живут в согласии с теми и другими. Все... получают плату за труды, а потому всякий отправляет свое ремесло без раздоров” (Там же: 67).

Следует также отметить, что у тюрков Нижней Волги шаманы не делились на белых и черных, подобно тому как это имело место, в частности, у киргизов (Баялиева 1972: 121–122).

В советский период исламизированное шаманство в Астраханском крае, как и прочие формы “народного” ислама (например, культ святых мест), подвергалось воздействию государственной антирелигиозной политики, которая в целом носила характер атеистического изживания и искоренения. Многие баксы были репрессированы, их деятельность запрещалась и преследовалась. Между тем народный ислам “выжил” и на протяжении всего советского периода продолжал сохранять свои роль и влияние в жизни тюркских народов региона, являясь тем спасительным пластом мусульманской культуры Нижней Волги, к которому традиционно-мусульманское население обращалось в тяжелые годы гонений со стороны государства на “официальный” ислам. Святые места заменяли мечети, *муджавиры* (хранители святых мест) и баксы выполняли функции официальных служителей культа. В селах действовало так называемое бродячее духовенство, в состав которого, по-видимому, входили и баксы. Например, в протоколах заседаний Астраханского областного комитета КПСС за 1964 г. говорится о деятельности подобного рода лиц: «В пос. Кировский, в селах Лебяжье, Затон, Джанаул и других появились шарлатанствующие “пророки”, “отпевалы”, *знахари* (курсив мой. – А.С.), муллы, которые тайно собирают разные сборища и поборы, не имея на это никаких юридических прав» (ГАСД АО: 13). Напомним, что основная функция баксы сводилась к лечению, и, возможно, под “знахарями” в источнике “скрываются” именно они. Сообщения некоторых наших информантов также позволяют утверждать, что “подпольная” деятельность баксы не прекращалась в советское время, хотя таких людей было очень немного.

В конце 1980 – начале 1990-х годов, как только изменилась общая ситуация в стране и Российское государство вновь повернулось лицом к традиционным религиям и стало способствовать их возрождению, народный ислам “неожиданно” вырвался на арену общественной жизни. Стали реставрироваться надмогильные сооружения над погребениями святых, некоторые шаманы-баксы получили официальную возможность заниматься лечебной практикой. Так, молодой баксы Рашид Кульжанов даже открыл в родном селе Козлово Володарского р-на Астраханской обл. своеобразную “миниклинику” с медицинской лицензией.

В настоящее время исламизированное шаманство в Астраханской обл. представлено только у казахов; у карагашей оно полностью исчезло. Интересно, что традиции шаманства у казахов сегодня активно возрождаются, и среди баксы встречаются наряду с пожилыми и молодые люди. Шаманство стало преимущественно женским за-

нятием. И хотя кое-где еще встречаются мужчины-баксы, женщины практически вытеснили их из шаманской практики. По мнению ряда исследователей, это довольно позднее явление совершилось под влиянием ислама (Басилов 1992: 56; Сухарева 1975: 57). В.Н. Басилов также считает, что переход шаманства в руки женщин – признак его упадка (1992: 307). Однако мы можем отметить явно обратный процесс.

Ранее, как сообщает В.А. Мошков, карагашские и казахские шаманы вели бродячий образ жизни. “В том месте, где они появляются, – пишет он, – их личность окружена ореолом таинственности. Никому не известно, откуда они приходят и куда исчезают. Это обстоятельство придает им в глазах народа еще большее значение” (1894: 31). Современные баксы живут оседло, и их местопребывание хорошо известно всем. Так, на всю Астраханскую обл. славятся баксы из пос. Володарский, селений Козлово и Новорычан Володарского р-на, Байбек Красноярского р-на и др.

По-прежнему основная функция казахских шаманов и шаманок – лечебная практика. Баксы лечат от таких болезней, как туберкулез, рахит, паралич, детские болезни, психические расстройства, женское бесплодие и др. Вмешательство баксы может избавить от порчи и сглаза. Часто они одновременно являются *сункеши* – костоправами. Некоторые баксы имеют специализацию. Так, уже упоминавшийся выше Рашид Кульжанов известен как костоправ (ПМА 2: *Кульжанов*), Ульпина Журтаханова из с. Садковка Володарского р-на Астраханской обл. лечит от женского бесплодия (ПМА 3: *Журтаханова*), Сахаш Кахалова из с. Байбек Красноярского р-на Астраханской обл. специализируется на лечении детских болезней (ПМА 4: *Кахалова*). Интересно, что, по сведениям некоторых информантов, баксы могут также врачевать домашний скот (ПМА 5: *Утепергенов*).

Баксы лечат взглядом, прикосновением, молитвами, заговорами, травами. Диагноз чаще всего определяется по пульсу. В с. Байбек Красноярского р-на Астраханской обл. нам рассказывали, что “сильному” баксы достаточно было стукнуть палкой по больному месту – и пациент сразу исцелялся (ПМА 6: *Куханов*).

Занятие шаманством у нижеволжских казахов считалось наследственным. Идея наследственной передачи шаманского дара – одна из наиболее архаичных черт казахского шаманства. Нам известны случаи, когда этим искусством занимались люди, в роду которых не было баксы, хотя таких примеров немного. Считается, что именно духи предков – *арвахи* – являются главными помощниками и покровителями баксы и дают ему силу. Духи имеют антропоморфный облик, хотя нередко их представляют в облике животных и птиц (змея, заяц, орел, лебедь и др.), что, на наш взгляд, служит явным пережитком тотемизма и нагуализма. По сведениям некоторых информантов, среди духов-помощников баксы и сункеши встречается дракон-*аждахар* (ПМА 7: *Нурманова*). Каждый баксы обязательно должен по четвергам или пятницам готовить ритуальные пышки (*баурсаки, кайнары*), ибо, по представлениям казахов, в это время духи предков посещают дома потомков и принимают участие в трапезе, наслаждаясь и питаясь запахом печеного.

Начало деятельности баксы связано с так называемой шаманской болезнью (Басилов 1984: 53). Проявления ее были самыми разными: человек совершал непонятные поступки, впадал в транс, чувствовал недомогание, иногда терял рассудок, убегал из дома и т.п. Будущий баксы впервые видел духов предков, которые объявляли ему, что он станет шаманом. Так, молодой баксы Рустам Шунгулов из пос. Володарский Володарского р-на Астраханской обл. рассказывал нам, что в детстве его стали мучить видения, он часто уходил из дома и в одиночку бродил по кладбищу. Во сне молодому человеку начал являться дух его деда-баксы. Выглядел он как почтенный старец – в длинном халате и зеленой чалме. Но иногда он принимал облик змеи. *Арвах* объявил своему внуку, что он должен стать баксы, выучить арабский язык и пойти учиться в медресе. Рустам вначале сопротивлялся и нерадиво относился к учебе. Тогда арвах стал во сне избивать его палкой так, что, проснувшись, юноша чувствовал себя как

избитый и находил на теле синяки (ПМА 8: *Шунгулов*).

По мнению В.Н. Басилова, “шаманскую болезнь” можно объяснить самовнушением, за которым стояла давняя традиция, признававшая мучительное помрачение рассудка у будущего баксы неизбежным. При искреннем убеждении в своем избрании человек, готовящийся к роли шамана, ожидал те или иные испытания (*Басилов* 1984: 142–169).

Коротко остановимся на вопросе о личности казахского баксы. В этнографической литературе по вопросу об умственном и психическом состоянии шамана существует две основные точки зрения. Согласно первой, шаман – человек нервно или психически больной, психически возбужденный, страдающий истерией, эпилепсией, другими нервными болезнями или даже шизофренией (*Токарев* 1990: 279–281). Суть другой точки зрения состоит в том, что шаманы вполне нормальные, психически здоровые люди, отличающиеся от остальных преобладанием интуитивного способа познания и особым художественным мышлением, что делает шамана близким актеру (*Ревуненкова* 1974: 106–111). Некоторые исследователи видят в шаманских действиях результат самовнушения, самогипноза под влиянием традиционных верований (см. выше). Исходя из наших материалов, можно утверждать, что у казахов Астраханской обл. в качестве исполнителей шаманских действий выступают как вполне психически здоровые люди, так и люди с некоторыми отклонениями в психике (насколько, конечно, мы можем судить).

Влияние шаманства на быт нижеволжских казахов обусловлено его тесной связью с исламом. Шаманство уже давно воспринимается народом как часть ислама. Своим мировоззрением баксы ничем не отличаются от прочих правоверных мусульман; напротив, шаманы и шаманки выступают как примерные верующие. Баксы, совершая обряды, обращаются сначала к Аллаху и лишь потом к духам-покровителям. В ритуальный обиход шаманства прочно вошли Коран, четки (араб. *тасбих*, тюрк. *таспех*), молитвенные коврики (араб. *саджжада*, тюрк. *намазлык*) и др.

Для исламизированного шаманства нижеволжских казахов характерна также тесная связь с культом мусульманских святых и их могил-*ауля*. Мусульманские святые, наряду с архахами, достаточно прочно заняли место шаманских духов-покровителей. Многие баксы посещают могилы святых и даже приводят туда своих пациентов. Так, баксы Ульпина Журтаханова для лечения женского бесплодия совершает вместе с пациенткой паломничество-*зийарат* на ауля Шурен-шише (мусульманское кладбище у пос. Трубный Володарского р-на Астраханской обл.) (ПМА 3: *Журтаханова*).

С шаманской практикой сочетается и деятельность разного рода знахарей – людей, владеющих приемами народной медицины (*эмши* – у казахов, *табибче* – у казанских и мишарских татар, *костоправы-сункеше* – у казахов и ногайцев-карагашей и др.). Знахарство включает множество самых разнообразных приемов, призванных вернуть человеку здоровье или оградить его от болезней. Так как болезни объясняются разными причинами, в том числе воздействием духов, дурного глаза, колдовства, то и знахарское лечение проводится не только рациональными способами, но также путем обрядового лечения, основанного на магико-анимистических поверьях. Например, как следует из мемуаров И.М. Махмудова (1893–1970) – астраханского (юртовского) татарина, одного из организаторов колхозного строительства в регионе, знахари юртовцев в начале XX в. “заколдовывали больных, вроде бы отгоняли от них злых духов, шайтанов (“чертей”)” (ГААО: 6).

В прошлом, по материалам того же И.М. Махмудова, лечением людей занимались и некоторые муллы. «Делали они это, – пишет автор, – единственным методом – написанием на клочке простой бумаги одного из изречений корана, завертыванием его в треугольный талисман, рекомендуемый больным для ношения на шее с уверением, что аллах дает возможность вернуть потерянное здоровье обратно. Другой из таковых способов – муллы предлагали своим пациентам принести небольшую фарфоровую

тарелку, на которой писали химическим карандашом одно из изречений корана... и знакомили своих пациентов со способом применения: туда, где сделана надпись лично муллою, налить немного воды, предварительно прополоскать, а потом проглотить “святую воду”, делать это три раза в день» (Там же).

Итак, шаманство (*баксылык*) на сегодняшний день – это важное и интересное явление нижеволжского ислама, сохранившееся с доисламской эпохи. В течение ряда столетий шаманство сумело приспособиться к мусульманской догматике, мифологии и обрядности. В силу этого в Астраханском крае сложилась особая разновидность шаманства, специфика которого определялась его существованием в рамках ислама. Эта разновидность может быть определена как “исламизированное шаманство”, ибо одна из главных его черт – слияние с исламом. Интересно, что традиции шаманства сегодня активно возрождаются. Анализ характера и форм этого процесса – задача дальнейших исследований автора.

### *Источники и литература*

- ГААО – Государственный архив Астраханской области. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 20. Л. 6.  
 ГАСД АО – Государственный архив современной документации Астраханской области. Ф. 325. Оп. 47. Д. 69. Л. 13.
- Басилов* 1984 – *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984.  
*Басилов* 1990 – *Басилов В.Н.* Два варианта среднеазиатского шаманства // Сов. этнография (далее – СЭ). 1990. № 4. С. 64–76.  
*Басилов* 1991 – *Басилов В.Н.* Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана (Историко-этнографическое исследование). Автореф. дис. ... д.и.н. М., 1991.  
*Басилов* 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.  
*Басилов* 1997 – *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? // Этнограф. обозрение. 1997. № 5. С. 3–16.  
*Баялиева* 1972 – *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.  
*Булатов* 1991 – *Булатов А.О.* Реликты шаманства у народов Дагестана // СЭ. 1991. № 6. С. 115–125.
- История монгалов 1997 – История монгалов / Дж. Дель Плано Карпини. 3-е изд. Путешествие в Восточные страны / г. де Рубрук. 3-е изд. Книга Марко Поло. 4-е изд. / Вступ. ст., коммент. М.Б. Горнунга. М., 1997.
- Евреинов* 1851 – *Евреинов А.* Внутренняя или Букеевская киргиз-казацья орда // Современник. СПб., 1851. № 10. Т. XXIX. С. 49–96.
- Левшин* 1831 – *Левшин А.* Описание киргиз-кайсацких, или киргиз-казацких орд и степей. Ч. III: Этнографические известия. СПб., 1832.
- Мошков* 1894 – *Мошков В.А.* Материалы для характеристики музыкального творчества инородцев Волжско-Камского края. Мелодии ногайских и оренбургских татар. I. Введение // Изв. общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. Казань, 1894. Т. XII. Вып. 1. С. 1–67.
- Новик* 2004 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. 2-е изд., испр. и доп. М., 2004.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Приволжский р-н Астраханской обл. (основной ареал проживания юртовских татар и астраханских туркмен). 2003–2006 гг.  
 ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Козлово Володарского р-на Астраханской обл. Июль 2003 г. (информант – Р.А. Кульжанов, 1975 г.р.).  
 ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Садковка Володарского р-на Астраханской обл. Июль 2003 г. (информант – У.Х. Журтаханова, 1925 г.р.).  
 ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Байбек Красноярского р-на Астраханской обл. Сентябрь 2003 г. (информант – С.К. Кахалова, 1922 г.р.).  
 ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Володарский Володарского р-на Астраханской обл. Июль 2003 г. (информант – Н.У. Утеперенов, 1934 г.р.).  
 ПМА 6 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Байбек Красноярского р-на Астраханской обл. Июль 2003 г. (информант – К.Д. Куханов, 1926 г.р.).

- ПМА 7 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Новорычан Володарского р-на Астраханской обл. Июль 2003 г. (информант – А.К. Нурманова, 1930 г.р.).
- ПМА 8 – Полевые материалы автора. Экспедиция в пос. Володарский Володарского р-на Астраханской обл. Февраль 2000 г. (информант – Р.С. Шунгулов, 1976 г.р.).
- Пятницкий* 1930 – *Пятницкий В.Д.* Карагачи (По материалам поездки в 1927 г.) // *Землеведение*. Т. 32. Вып. 3/4. М., 1930. С. 155–170.
- Ревуненкова* 1974 – *Ревуненкова Е.В.* О личности шамана // *СЭ*. 1974. № 3. С. 106–111.
- Ревуненкова* 1980 – *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии (Некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.
- Сухарева* 1975 – *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. М., 1975. С. 5–93.
- Трепавлов* 2002 – *Трепавлов В.В.* История Ногайской Орды. М., 2002.
- Токарев* 1990 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М., 1990.
- Ягмин* 1845 – *Ягмин А.* Киргиз-Кайсацкие степи и их жители. СПб., 1845.
- Ярлыкапов* 2003 – *Ярлыкапов А.А.* Йинли молла // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 4 / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 2003. С. 38–40.
- Элиаде* 2000 – *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000.

### **A.V. Syzranov. Islamicized Shamanism among the Kazakh and Karagash Nogai of the Lower Volga River Area in the 19th and Early Twentieth Centuries**

*Keywords:* Islam, shamanism, Povolzhie, Volga river area, Turkic population, religion, revival of traditions

The article discusses the phenomenon of Islamicized shamanism among the Turks of the Lower Povolzhie region. The author argues that the Lower Povolzhie region (Lower Volga River area) is specific in that a peculiar type of shamanism had formed there due to the circumstances of its development within the framework of Islam. The author defines this type as “Islamicized shamanism”. He traces the historical growth of shamanism and demonstrates that the shamanic cult came to be stripped of those features that contradicted Islamic norms by the end of the nineteenth century. He points to the fact that the very worldview of Turkic shamanism was gradually Islamicized in the region.

ЭО, 2010 г., № 1

© **О.В. Буреава**

**ПРАВОСЛАВИЕ У БУРЯТ (XVII – НАЧАЛО XX в.)**

*Ключевые слова:* православие, русские, буряты, крещение, миссионеры, синкретизм религиозных верований, социальная адаптация

Первые сведения о крещении бурят относятся к 30-м годам XVII в. Крестили взятых в плен бурят и монголов обоего пола, давая им при крещении русские имена (Сборник 1960: 30, 49, 56, 145, 325). Мужчин использовали на службе в качестве переводчиков (толмачей), в хозяйственных целях, а женщин выдавали замуж за служилых людей (Там же: 145). Некоторые из крещеных, по-видимому, быстро усваивали русский язык и становились неплохими помощниками-переводчиками.

---

**Ольга Владимировна Буреава** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ).