

*И.В. Стасевич*

**БАҚСЫЛЫК И ПРАКТИКА  
ТРАДИЦИОННОГО ЦЕЛИТЕЛЬСТВА  
В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ  
(по материалам Западного Казахстана)**

Исследователи традиционной и современной казахской культуры неоднократно отмечали религиозный синкретизм в верованиях казахов, подразумевая под этим слияние домусульманских воззрений и норм ислама<sup>1</sup>. К настоящему времени с уверенностью можно сказать, что существующая в казахской культуре религиозная практика допускает различные отклонения от «классических» норм ислама. Одним из примеров таких «отклонений» является практика традиционного целительства, по сегодняшний день существующая в казахской культуре. По традиции целительство — одна из основных функций казахских шаманов (*бақсы*). Уже к началу XX в. казахское шаманство (*бақсылык*) постепенно угасает и роль целителя переходит к народным лекарям, которые в своей практике во многом повторяют поведение традиционных *бақсы*, но часто в сокращенной, а нередко и в отчетливо мусульманизированной форме.

В настоящее время практически в каждом поселке есть один-два практикующих народных целителя. Некоторые из них лечат только определенные болезни или незначительные недомогания, другие берутся за излечение любых болезней, сочетая эту деятельность с гаданием, предсказаниями. Но «сильные» целители, наследники традиционных *бақсы*, встречаются сравнительно редко. За последние 50 лет значимой фигурой для Западного Казахстана стал знаменитый целитель и предсказатель *Ақ-Бақсы* Төлеген (рис. 1), проживавший в поселке Урожайное Актюбинской области (умер в 1993 г. в возрасте 98 лет). В каждом обследованном нами поселке мы получали информацию об *Ақ-Бақсы*: информанты общались не только о событиях его жизни, но и о различных случаях изле-



Рис. 1. Ақ-бақсы Төлеген

чения больных, о личных встречах с целителем. Полученные нами сведения во многом фрагментарны, тем не менее можно предположить, что способности, которыми обладал Төлеген, были схожи с традиционными способностями казахских *бақсы*. Кроме того, использование Төлегеном в своей ритуальной практике помощи духов-покровителей (от которых он, как избранный ими, принял благословение своего дара), сам способ получения этого дара, процесс обучения и посвящения Төлегена в *бақсы* также подтверждают наше предположение о том, что Төлеген прошел весь путь становления традиционного шамана.

Еще в детстве он встретил старика (по другим сведениям, ему приснился *аруақ*), который сказал Төлегену, что он обладает даром и должен лечить людей. После этого, как рассказывает его внучка, джинны перенесли ребенка в Туркестан, где в течение 9 лет он постигал свой дар: учился у джиннов, как призывать их, как ставить диагноз, как лечить людей, предсказывать судьбу. Затем глава джиннов сказал: «Возвращайся к народу и лечи людей». Джинны вернули мальчика домой. Слух о его даре быстро распространился по округе, и народ дал ему имя *Бала-бақсы*, что значит «ребенок-бақсы». Имя *Ақ-бақсы* Төлеген приобрел значительно позже (в возрасте примерно 40 лет).

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

В настоящее время преемницей *Ақ-бақсы*, получившей его благоговение (*бата*), является его двоюродная внучка Житибаева Сақып (рис. 2), проживающая в поселке Комсомол (1954 г.р.).

Напомню, что существующее мнение о том, что казахские женщины не занимались шаманством, является ошибочным. Еще Ч. Валиханов писал: «Женщины, имеющие духов, называются *ильты*. Это тоже *баксы*»<sup>2</sup>. Возможно, что употребленное Валихановым название *женщин-бақсы* происходит от казахского слова *елту*, что значит опьянеть, войти в состояние экстаза. Сведения, подтверждающие существование женщин-шаманок, встречаются в работах А. Диваева<sup>3</sup> и И. Чеканинского<sup>4</sup>. Из современных публикаций о женском шаманстве нужно отметить две статьи В.Н. Басилова<sup>5</sup>, в которых кроме описания ритуальных действий приведены и тексты шаманских призываний. Материалы о современных женщинах-*баксы* также содержатся в работе Р. Мустафиной<sup>6</sup>.

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

Төлеген предсказал Сақып, что в 37 лет она тяжело заболет и тогда ей придется начать лечить людей, иначе она умрет. Сақып, по ее словам, не верила в это предсказание, но в начале 1990-х годов у нее случился инсульт, и в больнице ей приснился дед, который ударил ее по плечу три раза; вскоре после этого она пошла на поправку. После выписки Сақып поехала к Төлегену, и он сказал ей: «Теперь ты займешь мое место, а если не будешь лечить, то останешься парализованной». По словам Сақып, дед так объяснил ей свой выбор: «Мои помощники *аруақи* идут только к тебе». Сақып описывает «помощников» следующим образом: «На правом плече сидит мальчик, на левом — девочка». Ставя диагноз, женщина использует тот же способ, что и ее дед: кладет руку на пульс правой руки больного и говорит, что «видит» болезнь, но более подробно технику диагностирования объяснить не может. Практически все



Рис. 2. Целительница Житибаева Сақып в комнате, где принимает посетителей (п. Комсомол)



Рис. 3. Один из ритуальных предметов, (камень желтого цвета), используемых при сеансах лечения. Ақ-бақсы

опрошенные нами целители отказывались говорить на тему общения с духами, ссылаясь на запретность этой информации («иначе *аруақи* могут обидеться»). При лечении больных Сақып использует камень, который передал ей дед (рис. 3), плетъ (*қамшы*) и два деревянных молоточка («такие видела в мечети, попросила сделать одного пациента»).

Төлеген предсказал внучке и смерть мужа, и потерю работы. Сейчас Сақып не работает, большую часть времени проводит дома, лечит людей, деньги за лечение не берет, удовлетворяясь тем, что люди приносят ей сами. В отличие от других целительниц, Сақып воспринимает свой дар как данный не столько Богом, сколько *аруақами*. Она плохо знает Коран, якобы «времени нет читать», в молитвах чаще обращается к деду, чем к Богу. Дар целительства для нее стал долгом перед людьми. Сақып говорит, что когда она не лечит людей, то болеет сама. Аналогичную информацию о причинах болезненного состояния самих врачей-целителей мы получили у всех опрошенных целительниц. Женщины говорили, что в случае отказа пациенту в лечении или прекращения лечебной практики, болезнь поражает самого целителя. Подобное объяснение причин недомогания целителей является традиционным для центральноазиатского шаманства.

У Сақып есть ученица, бывшая пациентка, которую она, излечив, спасла от смерти, — Сәнем Достанова из поселка Карабутақ (1958 г.р.). Сақып не дала еще Сәнем своего благословения (*бата*), так как считает, что «она еще не готова, многого не знает».

Свой дар Сәнем обнаружила еще в молодости, когда стала гадать себе на *қумалаках*. В 1980-х годах ей поставили диагноз — неврологическое расстройство (Сәнем сводили судороги, мучили головные боли), что, как она считает, на самом деле было результатом ощущения болезней окружающих людей. Но за помощью к Сақып она обратилась позже, после операции язвы желудка, когда состояние ее здоровья резко ухудшилось и медицинское лечение не помогало.

По словам Сәнем, она ставит диагноз больному, «чувствуя его боль на себе, в тех местах, где болит». Для этого целительница закрывает глаза и водит руками над разложенными *қумалаками*, после завершения обряда сообщает диагноз больному. Нужно отметить, что и традиционные *бақсы* начали свои сеансы с гадания на *қумалаках*, которые хранили в мешочке, подвешенном к концу *кобыза*. Кроме гадания на *қумалаках* Сәнем практикует массаж, лечение травами. Если Сәнем заболевает сама, то обращается за помощью к Сақып, так как, по ее словам, сама себя излечить она не в состоянии.

В отличие от своей наставницы, Сәнем считает, что ее дар идет от Аллаха, но при этом не отрицает того, что *аруақи* помогают ей («*аруақ*

дал мне *аян*). Перед каждым новым сеансом лечения целительница читает «Фâтиху» для «очищения от предыдущего больного»; на столе, рядом с *кумалаками*, на белом вафельном полотенце лежат Коран и книга о правильном образе жизни мусульманина на казахском языке. Предсказывать будущее Сәнем не может, объясняя это тем, что *аруақи* пока не наделили ее даром ясновиденья («вижу будущее, но сразу забываю»).

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

В том же поселке есть еще одна целительница — Алия Раимбаева (1947 г.р.). Она практикует лечение и взрослых, и детей, поэтому окружающие называют ее не только *емші*, но и *ұшкірұ* (целительница детей). В роду Алии были ясновидцы (прапрадед) и целители (сестра отца). Свой дар Алия почувствовала еще в детстве, по ее словам она часто ощущала какой-то «жар» в руках, а когда прикасалась к своим ногам, то обжигалась. Во время таких «приступов» девочка просила всех родных уйти из дома. В детстве Алия очень любила рисовать, переносила на бумагу «все, что видела и чувствовала», но мать запрещала ей этим заниматься, считая, что это «дело рук шайтана». По словам целительницы, когда она переставала рисовать, то сразу заболела. Более подробно природу своего состояния Алия объяснить не смогла, но при этом она уверена, что если бы не перестала рисовать, то ее дар позволил бы ей стать очень хорошей художницей.

Окончательно свой дар Алия осознала уже в более позднем возрасте. По ее словам, толчком для проявления ее незаурядных способностей стали сеансы Кашпировского, которые она видела по телевизору. После этих сеансов ее психическое состояние резко ухудшилось, она думала, что сошла с ума. Как говорит Алия, однажды, проходя по улице, она неосознанно подошла к незнакомой больной женщине и поставила ей точный диагноз — это был ее первый опыт. Объяснить, как она ставит диагноз больному и назначает лечение, Алия не может: «Мне как ветер дует на ладони, я не вижу саму болезнь, я ее чувствую».

Алия в разговоре проявляла определенную начитанность, ссылаясь на популярную литературу о сверхъестественных способностях человека и «биотоках», которые ощущает с детства в своих руках. Она считает,



Рис. 4. Целительница Алия Раимбаева  
использует Коран в сеансе лечения больного и гадания

что ее способности идут от Бога: «Это не я лечу, это Всевышний через меня лечит человека, поэтому я не могу объяснить, как все это получается». В то же время свой дар, в отличие от других целителей, Алия склонна рассматривать как обреченность. Хотя она редко ходит в мечеть и не совершает намаз, Алия считает себя религиозным человеком и полагает, что использование дара является своего рода грехом, но точно сказать, соответствует ли это «классическим» нормам ислама, она не может.

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

При лечении больных Алия не использует никаких ритуальных предметов, кроме текста Корана («лечу только руками и словом»), который считает не просто книгой, а сильным оберегом от сглаза (рис. 4). Коран, оставшийся от родственников, висит, завернутый в белую ткань, в одном из углов комнаты, в которой она проводит сеансы лечения, наряду с другими оберегами: мешочками с адраспаном и солью, красными лентами, завязанными бантами. При сеансе Алия достает Коран, открывает наугад любую страницу и с закрытыми глазами водит над ней руками, повторяя слова любой известной ей молитвы. Напомню, что закрывание глаз во время вхождения в транс характерно для шаманства многих народов, в том числе и для тюркоязычных народов Центральной Азии. После описанного ритуала Алия открывает глаза и говорит, что нужно сделать человеку для излечения болезни, улучшения взаимоотношений в семье, для того, чтобы удача сопутствовала ему в пути, и т.п.

Среди детских болезней, которые берется лечить Алия, — кожные заболевания, рахит, аллергия, испуг, заикание. Наиболее распространенные способы лечения плача у новорожденных детей, практикующиеся многими целительницами: надавливание пальцем на небо ребенку — *таңдай тіс* («боль проходит, и ребенок успокаивается»), массаж спины разогретым маслом. В последнем случае причиной плача ребенка считается ощущаемый им дискомфорт от растущих на спине «жестких



волосков», которые целительницы «выводят» во время массажа. Чтобы определить причину испуга ребенка, целительницы выливают расплавленный свинец в емкость с холодной водой, которую держат над головой ребенка. Считается, что от шипения воды ребенок вновь пугается и свинец принимает форму того, что его испугало. Этот кусочек свинца либо хранят в доме, либо вешают на шею ребенку, и он носит его в течение десяти дней.

Все рассмотренные выше примеры могут быть отнесены к индивидуальным формам народного целительства. Однако не следует забывать, что не меньшее, а возможно и большее распространение имеют формы домашнего, или семейного, целительства, приемами которого владеют преимущественно старшие женщины в семье. Цель домашнего целительства — излечить себя или ближайших родственников. К этой форме целительства могут быть отнесены элементарные очистительные обряды (*аластау*), простейшие способы отвращения или снятия сглаза, народные средства медицины. Обряд *аластау* может совершить над собой любой человек, но проведение этого обряда знающим и опытным человеком признается всеми информантами более действенным. С целью защиты от сглаза или снятия уже наведенной порчи дом и двор окуривают адраспаном, развешивают по дому мешочки с тем же адраспаном, с солью, на косяки дверей вешают плетль (*қамшы*), банты красного цвета, баранью кость *қара жілік*.

До настоящего времени в повседневной жизни казахские женщины практикуют обряды *көз тию* (от сглаза), *тіл тию* (от злого языка), призванные защитить ребенка от излишнего внимания окружающих. Женщины пришивают к одежде ребенка или прикрепляют к колыбели бусины голубого и черного цветов (*моншақ*), привязывают красные ленты, кладут под подушку вещи уважаемых, доживших до преклонных лет людей.

Нередко с целью излечения болезни и защиты от сглаза женщины используют различные предметы, наделяемые магической силой. В поселке Джангильды пожилая женщина в качестве такого предмета применяет фрагмент старой кольчуги, по ее словам принадлежавшей известному батыру ее рода. В случае болезни кого-либо из семьи женщина кладет этот кусок кольчуги под подушку больного со словами молитвы, в обычное время она носит его на конце косы в качестве оберега.

Другая наша информантка из города Шалкар использует с этой же целью одежду своего деда. Когда кто-то в семье заболевает или сама она чувствует себя плохо, то отрезает кусочек от этой одежды, сжигает его и проводит обряд *аластау*.

По мнению информантов, наиболее сильные целительницы — «чистые женщины» — девушки и женщины, вышедшие из фертильного возраста. Это положение соответствует традиционному казахскому представлению о том, что роды негативно влияют на магические способности женщины. Есть даже мнение, что семейная жизнь настоящих *бақсы* и традиционных целителей не складывается из-за того, что духи-помощники запрещают им вступать в брак. Девушек, обладающих даром целительства, называют *қыз емші*, *қыз аруақ*.

Одна из таких, теперь уже старых дев, живет в поселке Аралтобе, в нескольких десятках километров от поселка Карабутак Актюбинской области. По рассказу ее сестры, свой дар Айдаш Орызбаева ощутила в возрасте 16 лет, когда «в нее вошел *аруақ*». *Аруақи* стали мучить Айдаш, и по совету людей она отправилась к *Ақ-бақсы*. По словам сестры Айдаш, *Ақ-бақсы* почувствовал, что дар, которым обладает девушка, очень сильный, даже сильнее его собственного. Еще в дороге он наслал на Айдаш змей, но она справилась с ними, и, когда Айдаш все же добралась до *Ақ-бақсы*, ему пришлось дать ей благословение (*бата*). Но он потребовал за это синюю кобылу (*көк бие*). Айдаш без разрешения отца согласилась и только через два года сказала отцу о своем долге. По непонятной для нас причине отец Айдаш отказался дать *Ақ-бақсы* условленную плату. Айдаш предлагала *Ақ-бақсы* деньги, но он отказался, требуя отдать за данное благословение *көк бие*. Не получив требуемого, *Ақ-бақсы* проклял Айдаш («пусть она до конца жизни будет *диуана*, нищей»). По мнению нашей рассказчицы, не эта ситуация явилась причиной, по которой *Ақ-бақсы* проклял ее сестру, а зависть старика к силе дара молодой девушки. После проклятия *Ақ-бақсы* Айдаш начала болеть: бредила, пела поминальные причитания, стала буйной, у нее начались эпилептические припадки.

В настоящее время, после курса лечения, Айдаш живет со своим отцом. После улучшения физического и психического состояния (через 18 лет) Айдаш вновь начала практиковать лечение больных. Диагноз она ставит уже описанным выше способом — прощупыванием пульса на правой руке больного. Раньше Айдаш лечила травами, сейчас — только наложением рук. Кроме того, она гадает на *кумалаках* и по бараньей лопатке. Жители аула называют ее *әулие қыз Айдаш*.

Несколько слов о внешнем виде целительниц. Все женщины, с которыми нам удалось встретиться, выглядели очень опрятно, вели себя приветливо и доброжелательно. В повседневной жизни они носят обычный для их возраста костюм, но во время сеансов предпочитают надевать одежду светлых тонов или белого цвета. Голову обязательно

повязывают белым платком. По-видимому, ношение традиционных украшений (браслетов, колец) не является обязательным для целительниц. Как и другие женщины их возраста, целительницы при условии, что у них есть традиционные украшения, надевают их в определенных случаях: на свадьбу, похороны, при присутствии на обрядах детского цикла, иногда и во время проведения сеанса лечения.

В обычной жизни поведение целительниц не отличается от поведения большинства окружающих, однако они стараются соблюдать, по их словам, «праведный образ жизни», что в их понимании приравнивается к «правильному образу жизни мусульманки»: не пьют спиртного, не курят, избегают увеселений, стараются соблюдать религиозный пост, учатся читать Коран. Следование этому «праведному образу жизни», по сути, становится отказом от прежнего существования женщины-целительницы («приходится отказываться от шумных многолюдных компаний, алкоголя, а раньше я все это себе позволяла») и соответствует новой социальной роли, которую берет на себя женщина, — роли традиционного целителя.

Для проведения сеансов лечения в доме выделяется особое помещение. Обычно это светлая, тщательно убранная комната, в которой на покрытом белой скатертью низком столике располагаются все необходимые ритуальные предметы. Некоторые целительницы говорили, что выносят ритуальные предметы из этой комнаты только в экстренных случаях, связанных с поездками к больным. Выделение специального помещения для сеансов лечения и обустройство своего рода временного «алтаря» из расстеленной скатерти и положенных на нее разного рода предметов характерно для шаманства многих народов Центральной Азии.

\*\*\*

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

Граница между шаманством и ритуальной практикой целителей весьма условна. Еще в XIX — начале XX века шаманы могли высту-

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

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

Признаки затухания традиции казахского шаманства проявляются в размывании представлений о «верхнем мире», куда прежде *бақсы* совершал восхождение, о демонологических персонажах, которые в настоящее время объединяются общим арабским названием *джинн* (*жын-шайтан*). Если у традиционных *бақсы аруақи* выступали как одни из возможных духов-помощников, то у современных целителей *аруақи* являются единственными духами, с которыми они поддерживают связь. В представлении наших информантов *аруақи* — это духи предков. Более подробно описать этих духов они не смогли или, что тоже возможно, не захотели.

Наиболее подробную, хотя нередко и противоречивую информацию нам удалось получить об *албасты* и *пери*, которые в прошлом также могли выступать в роли духов-помощников. Информанты описывают эти демонологические персонажи следующим образом: *албасты* может быть и мужчиной, и женщиной, может явиться в образе свиньи с

длинными черными волосами. Эти описания *албасты* несколько отличаются от традиционного образа — женщины с длинными волосами и большими грудями, закинутыми за спину. Сведений о делении *албасты* на «желтых» и «черных» нам зафиксировать не удалось. По мнению информантов, *перу* предстают перед человеком в образах очень красивых мужчин и женщин, которых можно увидеть пляшущими в степи или купающимися в водоемах, как правило, они не приносят вред человеку. Судя по этнографическим данным, образ *перу*, описанный информантами, вполне соответствует традиционному взгляду на эту категорию духов.

*Жын-шайтан* в представлениях наших информантов является обобщающим образом всей «нечисти», но при этом обладает определенными чертами, хотя каждый человек видит его по-своему: «у него одна нога человеческая, другая — животного, когда его увидишь нельзя смотреть ему в глаза, а надо смотреть на ноги»; «он с длинными волосами, может выглядеть как мужчина или женщина, а может и как животное — корова, коза — с рогами или без них»; «весь в шерсти, с рогами, может принимать облик и женщины, и мужчины». Чтобы уберечься от *жын-шайтана*, по мнению большинства опрошенных, не нужно выходить на улицу в темное время суток (особенно это касается беременных женщин), а если все же пришлось выйти, то нужно отпугнуть «нечисть» либо молитвой, либо громким звуком — можно постучать или три раза хлопнуть в ладоши. *Жын-шайтан* боится ножа, ружья, которые, как сообщают информанты, являются сильными оберегами, их обязательно нужно держать в той комнате, где, как кажется человеку, могла поселиться «нечисть».

Отголоски представлений об особых духах-покровителях, которые традиционно выделяются среди духов-помощников *бақсы*, сохраняются до сегодняшнего дня, что подтверждается сведениями, полученными от наших информантов. Однако далеко не всегда эти образы осознаются и интерпретируются носителями традиции как образы покровительствующих духов и часто отождествляются с духами предков — *аруақами*. Контакты с духами-покровителями происходят, как правило, во сне.

Упомянутая целительница Алия Раимбаева рассказывала, что, решив отказаться от целительства, ее стали мучить сны, в которых «большой белый верблюд не давал покоя, хотел укусить, съесть». Представление духа-покровителя в образе животного, особенно белого верблюда, характерно для шаманства казахов и киргизов. Другой целительнице Сәнем Достановой во сне приснились старики, лиц которых она не видела. Они сидели напротив друг друга, и один из них попросил

показать всех, кого она излечила. После этого старики стали обсуждать, достойна ли Сәнем получить дар ясновиденья, и решили, что для этого время еще не пришло («Среди тех, кого я вылечила был мой муж, он не верит в мой дар, и я на него накричала, не знаю за что, старики и сказали, что я еще не готова, не смогла сдержаться»). Исходя из этнографических сведений по народам Центральной Азии, личные духи-покровители и духи-помощники шаманов и целителей часто представляли перед своими избранниками в антропоморфном виде, в частности в образе стариков и старух, юношей и девушек, мальчиков и девочек.

Из традиционных шаманских атрибутов до настоящего времени широко используется только плеть (*қамшы*), которую народные целители рассматривают как сильное защитное средство от злых сил и используют при изгнании болезни из тела пациента. *Қобыз* и *домбыра* (домбра), в прошлом являющиеся основными атрибутами казахских *бақсы*, необходимыми при общении с духами, современными целителями не используются, что еще раз подтверждает положение об отсутствии в их ритуальной практике призывания духов-помощников. По всей видимости, место основного атрибута занял Коран.

Нам не удалось получить сведений о проведении современными целителями ритуала переселения болезни, в прошлом очень характерного для казахского шаманства. Вероятно, нивелировке подверглось и представление о наследственной передаче шаманских способностей. В настоящее время наследственное право на так называемый шаманский дар не является обязательным, хотя многие целители пытаются обосновать свои способности наследственной передачей дара через своих, пусть и очень отдаленных предков. Постепенно наследственная передача способностей к лечению больных, предсказанию судьбы заменяется институтом наставничества.

Этот факт не противоречит выводу В.Н. Басилова о том, что родственное наследование шаманского дара является социально и культурно обусловленным и что потенциальные избранники духов появляются из среды, ограниченной сложившимися культурными стереотипами. В настоящее время круг этих избранников расширился, что, возможно, свидетельствует о трансформации глубинных механизмов передачи традиции. Роль наставника, как правило, ограничивается благословением-*бата*, а само «знание» передается целителю *аруақами*, что, несомненно, соотносится с традиционным представлением о том, что *бақсы* обучают его духи-покровители.

Влиянием ислама можно объяснить и утрату специальной шаманской одежды, которая в настоящее время у целителей заменена на обычную

одежду светлых тонов или белого цвета. Скорее всего ношение ритуального костюма лишь во время сеанса также является достаточно поздней нормой. Белые одежды рассматриваются большинством информантов как знак мусульманского благочестия, хотя истоки этого обычая в регионе, несомненно, древнее ислама.

Однако, несмотря на то что в сознании некоторых носителей традиции понимание и принятие дара целительства имеет противоречивую характеристику, большинством информантов этот дар рассматривается как продолжение традиционной практики *бақсы*, причем не противоречащей нормам регионального ислама. Не исключено, что именно благодаря исламу, а точнее — специфике региональной формы ислама Центральной Азии, связанной с распространением суфийской традиции, утверждающей возможность экстатического общения со сверхъестественным миром, многие черты традиционного казахского института *бақсылық* оказались достаточно жизнестойкими. Об этом свидетельствует существующая до настоящего времени практика народного целительства. Правда, цели суфийского *зикра* и шаманского камлания различны: в первом случае цель экстатического состояния заключается в стремлении приблизиться к Богу, во втором — в исцелении больного, предсказании будущего, общении с *аруақами*.

Исходя из письменных источников и полевых материалов XX в., казахские женщины-шаманки не уступали мужчинам-шаманам ни в известности, ни в силе своего дара. По всей видимости, женское шаманство не отличалось по своей структуре от мужского. Женщина-*бақсы* и мужчина-*бақсы* были абсолютно равноправны как в овладении, так и в применении своего шаманского дара. Количественное преобладание мужчин-шаманов может объясняться патриархальной организацией традиционного казахского общества.

В настоящее время ситуация изменилась: как показали проведенные исследования, по статистике женщин-лекарей значительно больше, чем мужчин. Одна из причин такого дисбаланса кроется в специфике современной религиозности центральноазиатских женщин в принципе и казахских женщин в частности, которая заключается в том, что женщины больше, чем мужчины, ориентированы на сохранение и использование доисламских представлений и культов. Религиозность мужчин приближена к «классическим нормам» ислама, осуждающим практику народного целительства. В.Н. Басилов писал: «Так как мусульманское духовенство деятельно и постоянно выступало против шаманов, социальная значимость занятия шаманством постепенно снижалась»<sup>7</sup>. Следовательно, шаманство выходило из сферы занятий мужчин, ориентированных

на социальный престиж в большей степени, чем женщины и сферы их деятельности.

Ислам ограничил многие социальные и ритуальные функции *бақсы*. Вероятно, в новых исторических условиях именно функция целителя стала для казахских шаманов основной. Причина этого процесса кроется в том, что практика целительства не противоречила нормам регионального ислама (сами муллы и ишаны занимались целительством), в отличие, скажем, от осуждаемой местными представителями мусульманского духовенства практики гадания и предсказания будущего. В этом случае становится понятной логика развития казахского шаманства: роль *бақсы*-целителя постепенно перешла к *tәуіп, емші, ұшкірұ*, единственной функцией которых стало исцеление больных.

Естественно, что в описанной нами деятельности современных целителей существуют вариации. Тем не менее единая структура, во многом повторяющая стереотипность практики традиционных *бақсы*, позволяет предположить, что традицию современного казахского целительства можно рассматривать как один из вариантов уходящего в прошлое института *бақсылық*.

В то же время нельзя исключать того, что шаманство и практика целительства могли бытовать как самостоятельные, но взаимосвязанные традиции. И в традиционной культуре, кроме шаманов, существовали целители и предсказатели, не обладающие способностями сильных *бақсы*. Но не следует рассматривать эти две сферы как независимые: они существовали и существуют по сей день в едином информационном поле. Это подтверждается и тем, что современные носители традиции склонны рассматривать практику целителей как вариант ушедшей в прошлое традиции *бақсылық*. Возможно, эти представления подкрепляются еще и тем, что, судя по имеющимся источникам, в XIX — начале XX в. основной функцией казахских *бақсы* (по крайней мере в этот период) было лечение больных.

Приходится признать: новые факты порождают необходимость поиска ответов на новые вопросы. Ответить на них мы сможем, только накопив достаточный полевой материал и детально проанализировав уже имеющиеся сведения.

\*\*\*

<sup>1</sup> *Толубаев А.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991; *Мустафина Р.М.* Представления, культы и обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в XIX–XX вв.). Алматы, 1992; *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов. М., 1997; и др.



<sup>2</sup> *Валиханов Ч.* Этнографическое наследие казахов // Библиотека казахской этнографии. Астана, 2007. Т. 1. С. 39.

<sup>3</sup> *Диваев А.А.* Киргизские сказки о похождениях трех плешивых // Сборник материалов по статистике Сырдарьинской области. Ташкент, 1907. Т. 13. С. 34.

<sup>4</sup> *Чеканинский И.А.* «Баксылык». Следы древних верований казахов // Записки Семипалатинского отделения общества изучения Казахстана. Семипалатинск, 1929. Т. 1. Вып. 18. С. 79.

<sup>5</sup> *Басилов В.Н.* Традиции женского шаманства у казахов // Полевые исследования Института этнографии, 1974. М., 1975. С. 115–123; *Он же.* Некоторые материалы по казахскому шаманству // Полевые исследования Института этнографии, 1976. М., 1978. С. 112–124.

<sup>6</sup> *Мустафина Р.М.* Указ. соч. С. 127–143.

<sup>7</sup> *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 56.