

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

И. В. Стасевич

СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС
ЖЕНЩИНЫ У КАЗАХОВ:
ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ



Санкт-Петербург
«Наука»
2011

УДК 39(4/9)(=512.122)
ББК 63.52
С77

Рецензенты:

Ю.Ю. Карнов, д.и.н., заведующий отделом Кавказа
Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН;
Л.Ф. Попова, заведующая отделом этнографии Средней Азии, Казахстана, Кавказа
и Крыма Российского этнографического музея

Научный редактор

С.Е. Ажигали, д.и.н., заведующий отделом этнологии
Института истории и этнологии им. Ч. Валиханова (Республика Казахстан)

Стасевич И.В. Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. — СПб.: Наука, 2011. — 202 с.; ил.

ISBN 978-5-02-038260-2

Книга посвящена изучению положения казахской женщины в традиционной и современной культуре. Внимание автора сосредоточено на изменениях в социальном статусе казахской женщины, происшедших за последние 200 лет и связанных с кардинальной трансформацией традиционного кочевого общества. Свои выводы о специфике социального статуса женщины автор подтверждает рассуждениями о роли женщины в ритуалах жизненного цикла (родильной, свадебной и погребально-поминальной обрядности). Анализ роли и функции женщины в традиционной обрядности позволяет выявить те критерии (основные ценностные ориентиры традиционного общества), которые влияли и продолжают влиять на положение женщины в семье и в обществе, повышая или понижая ее статус.

Книга представляет собой междисциплинарное исследование, основанное на материалах научных публикаций, архивных данных, собственных полевых этнографических наблюдений автора.

Публикация предназначена не только для историков, этнографов, социологов, представителей правозащитных структур и работников социальных сфер, занимающихся социальной и правовой поддержкой женщин в современной Центральной Азии, но и для широкого круга читателей, интересующихся историей Казахстана.

ISBN 978-5-02-038260-2

© И.В. Стасевич, 2011
© МАЭ РАН, 2011

ВВЕДЕНИЕ

На протяжении веков социально-политические и правовые системы изменялись, сменяя друг друга. Закономерно изменялся и статус человека, его место и роль в этих системах, а следовательно, изменялись права и обязанности человека по отношению к окружающим его людям. Эта книга представляет собой попытку рассмотреть в различных аспектах положение женщины в традиционной и современной культуре казахов. Одним из стимулов к написанию данной монографии стал возросший, особенно в последнее время, интерес к проблеме женщин-мусульманок, в том числе и в постсоветской Центральной Азии.

Гендерные исследования, основывающиеся на центральноазиатских материалах, являются одним из самых сложных современных научных направлений. Специфика вопроса заключается в том, что традиционное положение женщины в Центральной Азии кардинально отличается от такового в Европе.

Многие поколения русских и казахских исследователей изучали традиционную культуру казахов, описывали и анализировали обычаи, юридические нормы, традиционный этикет кочевников степей. Написанные работы различаются по степени достоверности, но большая их часть содержит ценные описания культуры казахского народа. Стоит только взглянуть на них с позиций изучаемой темы, как они заиграют новыми гранями.

В дореволюционных источниках присутствует оценка социального положения казашек с точки зрения европейцев, впервые познакомившихся с образом жизни центральноазиатских кочевников. В публикациях советского времени дореволюционное положение казахских женщин описывается как беспросветный кошмар, а их жизнь при советской власти — как «счастливая жизнь советских тружениц». Сей-

час мы понимаем, что далеко не все было так однозначно в оценке семейного и общественного положения женщин Казахстана как в XIX, так и XX веке. Историографический анализ уже написанных трудов по истории и культуре Казахстана демонстрирует, как с течением времени изменялись научные подходы исследователей, как сменяли друг друга научные концепции, в определенные периоды находившиеся в прямой зависимости от политического режима государства. Естественно, что и интересующая нас тема в каждый исторический период получала специфическое освещение в работах историков и культурологов.

Изучение казахской культуры продолжается и в настоящее время. Отдельным направлением исследований является сбор этнографических материалов, который за последние годы приобрел систематический и целенаправленный характер. Накопление и анализ «живых» материалов по культуре Казахстана конца XX — начала XXI века дает возможность в диахронической перспективе оценить развитие многих исторических явлений, в том числе и статуса женщины — как в семье, так и в обществе в целом.

В современных социальных науках понятие *статус* рассматривается как «устойчивое положение внутри социальной системы, связанное с определенными ожиданиями, правами и обязанностями» (Д. Джери, Дж. Джери 1999: 294). Каждый человек занимает несколько позиций в обществе. Например, женщина может быть учительницей, женой и матерью. Каждая из этих социальных позиций и называется статусом. Хотя человек может иметь ряд статусов, один из них, который можно назвать главным, определяет его общественное положение (Смелзер 1994: 72).

В науке до сегодняшнего дня не существует единого взгляда на традиционное и современное положение казахской женщины в обществе и семье. Одни исследователи пишут о приниженном положении женщины в обществе по сравнению с мужчиной, другие, наоборот, отмечают достаточно высокий статус казахских женщин, исторически не знающих затворничества, отличающихся свободолобием и самостоятельностью. Эти противоречия объясняются тем, что женщина в течение жизни исполняет несколько социальных ролей, причем иногда одновременно. Женщина — и мать, и жена, и сестра, и дочь... Важно не просто разделить эти статусы, а обобщить и проанализировать и на основе этого анализа выделить главный статус, который и будет определять общественное положение казахской женщины в разные периоды ее жизни и в разные исторические эпохи.

Социальный статус определяется функциями индивида в обществе, его правами и обязанностями по отношению к другим участникам социального взаимодействия. Важно различать *прирожденный* (или, как его еще называют, предписанный) *социальный статус*, обусловленный полом, этническим и социальным происхождением, и *достигнутый статус*, приобретенный за счет личных способностей человека. Общественный статус может сочетать в себе предписанные и достигнутые элементы. Предписанный статус казахской женщины в XIX — начале XX века определялся ее происхождением, то есть принадлежностью к семейно-родственной группе своих родителей, и первоначальным формальным статусом женщины в семье мужа, который она получала при вступлении в брак, а достигнутый статус — ее положением¹ в семейно-родственной группе мужа, которое она занимала в силу своих личных качеств и способностей как при жизни мужа, так и после его смерти или в случае развода.

После окончательного разрушения традиционной правовой системы, которое произошло к 30-ым годам XX века, наполнение предписанного и приобретенного статусов несколько изменилось. Предписанный статус женщины остался практически неизменным, он также определялся ее происхождением, но достигнутый статус стал реализовываться не только в рамках семейного окружения женщины, но и в ее общественной жизни, в том числе и в производственной сфере. В данном исследовании мы предлагаем за основу определения социального статуса женщины в обществе принять соотношение предписанного как обычно-правовым, так и государственным законом статуса и статуса, приобретенного женщиной в течение жизни.

Прежде чем говорить о составляющих социального статуса, нужно определить шкалу его оценки. Как определить эту шкалу: с точки зрения современного сознания, используя модернистский подход, или с точки зрения традиционного мировоззрения, основываясь на традиционных ценностных ориентирах изучаемого общества? Необходимо выявить специфическую черту казахского общества, которая будет сохраняться на протяжении длительного времени, имея свои проекции и в современности. Традиционное, а в определенной мере и современное казахское общество патриархально. Поэтому шкала оценки социального статуса женщины по линии «низкий—высокий» будет проходить относительно статуса мужчины в обществе в конкретную

¹ В тексте работы в качестве русского эквивалента слова «статус» используется слово «положение».

историческую эпоху. Этот подход отнюдь не исключает того, что в соответствии со своей природой женщина имеет отличные от мужских права и обязанности, равно как и жизненные цели, которые она реализует в рамках присущей ей сферы жизни.

Социальный статус включает все элементы, которые влияют на то, как человека воспринимают в обществе, какого поведения от него ожидают и какие характеристики приписывают. Составляющими социального статуса являются юридический и экономический статусы.

Юридический статус женщины рассматривается в предложенной к прочтению работе как декларируемый, то есть фиксируемый в законах, задающих строгие правила социального взаимодействия. Главная особенность юридического статуса женщины у казахов в XIX — начале XX века заключается в том, что он реализовывался в общих рамках трех сосуществующих юридических систем — обычного права, мусульманского и официального, утверждаемого законами Российской империи. Такая специфика юридического статуса объясняется ситуацией полиюридизма, сложившейся в регионе к XIX веку.

Традиционный *экономический статус* женщины определяется правом женщины (или его отсутствием) на владение личной собственностью. Кроме того, экономический статус женщины в обществе определяется и самим благосостоянием семьи, а значит, и тем имуществом, которое она наследовала после смерти мужа или в случае развода.

В современном мире юридический и экономический статус женщины устанавливается официальными государственными законами. Но не будем отрицать, что некоторые нормы обычного права казахов продолжают существовать на неофициальном уровне и в настоящее время, а следовательно, влиять на специфику социального статуса казахской женщины.

Социальный статус, кроме обозначенных составляющих, включает *семейный статус индивида*. В традиционном обществе семейный статус имеет большое значение и автоматически влияет на общественный статус человека. В современном обществе эта зависимость ослабевает, человек получает больше возможностей для реализации своих способностей, находясь в меньшей зависимости от своего происхождения и семейного положения. То же происходит и с взаимосвязью социального и *возрастного (биологического) статусов*. В традиционной культуре возраст человека непосредственно связан с его общественным положением. Возрастные классы являются основой традиционной социальной организации. Переход из одной возрастной

группы в другую четко фиксируется и сопровождается изменением поведения человека в соответствии с новым возрастным статусом. В современном обществе, несмотря на то что многие представления о биосоциальных ритмах жизни человека сохраняются, зависимость социального статуса от возраста человека несколько размыта, существует в редуцированном виде.

В основу книги положены материалы XIX — начала XXI века. Именно в начале XIX века в связи с возрастающим интересом России к центральноазиатскому региону появляются первые письменные своды адата, составленные российскими чиновниками, а также публикации этнографического характера по быту кочевого населения степей. Пик этнографического изучения традиционной культуры номадов досоветского периода приходится на конец XIX — начало XX века.

Сознательное разрушение традиционной культуры кочевников началось еще во второй половине XIX века, со времени внедрения в традиционную правовую систему казахов российских законов. Еще более активно этот процесс продолжился после 1917 года. В первые годы своего существования советская власть декларировала полную поддержку народных традиций местного населения. Обычное право рассматривалось как один из источников государственного права при условии приоритетного значения норм советских законов. Но уже после 1924 года начинается процесс жесткого ограничения роли обычного права в жизни кочевников. Такие традиционные институты, как *кун*, *калым*, *полигамия*, *левиратные браки (аменгерство)*², были упразднены и признаны несовместимыми с законами советского правительства. С конца 1920-х годов началась коллективизация и кампания по приведению кочевых народов к оседлому образу жизни. Уже после 1925 года в Казахстане обычное право было окончательно выведено из государственной сферы и превратилось в «неофициальную» часть традиционной культуры кочевников. Государство боролось с обычным правом, видя в нем «феодално-патриархальный пережиток», «орудие классовой эксплуатации» населения степей; обращение к правовым нормам адата приравнивалось к уголовным правонарушениям. В постсоветский период интерес к адату возрос в связи с национальной политикой возрождения традиционной культуры. Традиционный быт и традиционные юридические нормы стали одним из

² Подробнее об обычае левирата см. разд. 3.2 «Право левирата. Права наследования имущества родственниками покойного» настоящего издания.

приоритетных направлений в исследовательских проектах местных научных центров.

Выбранные хронологические рамки исследования позволяют проследить динамику изменения статуса женщины в традиционном кочевом и современном казахском обществе под воздействием внешних факторов (исламизации региона и внедрения в традиционную правовую систему норм российского, а затем советского законодательства). Обращение к динамике изменения исследуемого явления культуры вызвано и спецификой самих источников, которых по каждому периоду в отдельности недостаточно. К тому же рассматривая такие социальные институты, как калым, левиратный брак, вдовство, развод, на протяжении длительного времени их функционирования, легче понять, какие из их характеристик оказываются наиболее устойчивыми, а какие, наоборот, подвержены изменениям.

В настоящее время идет процесс возрождения отдельных форм традиционной культуры казахов. С одной стороны, импульсы поступают со стороны рядовых носителей культуры, с другой — со стороны государства, пропагандирующего идеи национального возрождения. Однако нельзя забывать, что «возрожденные» нормы не всегда соответствуют нормам поведения, скажем, XIX — начала XX века, они возрождаются на новом уровне, сочетая в себе «старые» исконные элементы и новые, привнесенные современным образом жизни и современным мировоззрением казахов.

В современных условиях повышенного интереса к изучению истории и культуры Казахстана и возврата к некоторым как религиозным и юридическим, так и бытовым традиционным нормам казахского общества книга, посвященная изучению статуса казахской женщины, будет полезна не только историкам, этнографам, представителям правозащитных структур и работникам социальных сфер, занимающимся социальной и правовой поддержкой женщин в современной Центральной Азии, но и широкому кругу читателей, интересующихся историей Казахстана.

Глава 1

ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ

Предлагаемый вниманию читателей историографический очерк содержит сведения об основных источниках по истории и культуре Казахстана XIX—XX веков. Кроме того, в этой главе приводится обзор некоторых наиболее важных научных направлений по изучению как общей истории Казахстана, так и интересующей нас темы — положения казахских женщин в обществе и в семье.

Начиная исследование необходимо обратиться к наследию предшественников. Большинство историков, краеведов, любителей старины, изучавших культуру казахов, были искренними приверженцами науки, другие же выполняли социальный заказ государства, проводили научное изучение традиционной культуры кочевых народов для ускорения интеграции их земель в состав Российской империи или переработки их юридических норм в «новое законодательство». На протяжении указанного периода были написаны как заведомо конъюнктурные работы, так и уникальные научные труды по истории и культуре казахского народа. Но все эти работы нуждаются в тщательном анализе, поскольку раскрывают саму «картину жизни» той эпохи, когда они были написаны, и позволяют представить степень изученности затронутой в нашей работе проблематики.

Большинство из привлекаемых источников XIX — XX веков включают сведения как этнографического, так и лингвистического, и историко-юридического характера. Исключение составляют своды и списки по обычному праву. Их основная цель — описание юридической системы кочевников, а этнографические материалы включены в них как примеры, подтверждающие действие существующей законодательной системы. В этнографических исследованиях представле-

но описание культуры изучаемого народа, но, как правило, без подробного рассмотрения действующих правовых норм.

Среди общего комплекса источников можно выделить: во-первых, наблюдения за жизнью и бытом «инородцев», принадлежащие путешественникам и официальным лицам: военным и чиновникам пограничной администрации, журналистам, датируемые концом XVIII — серединой XIX века; во-вторых, собственно этнографические работы: публикации, архивные материалы, отчеты экспедиций, относящиеся к первой трети XIX — началу XX века. Одни из этих работ имеют историографический характер, другие посвящены интерпретации и реконструкции тех или иных явлений культуры кочевых народов.

Отдельным источником по современному положению казахской женщины стали полевые материалы автора, полученные в ходе работ в этнографических экспедициях на территории Республики Казахстан.

1.1. Этнографические материалы

Первые исторические сведения о народах, населяющих территорию Центральной Азии, содержатся в работах ученых путешественников — П.С. Палласа (1809), И.Г. Георги (1776), Н.П. Рычкова (1772), И.П. Фалька (1824). Их работы являются примером целенаправленного изучения истории, географии страны, быта и культуры местного населения. Этнографические сведения в этих источниках касаются отдельных сторон семейно-брачных отношений, описания обрядов жизненного цикла, обычаев и законов кочевого населения Азиатских степей.

Уже в 20-х годах XIX века издатель журнала «Сибирский вестник» Г.И. Спасский опубликовал материалы по «быту, обычаям и нравам киргиз-кайсаков»¹ (Спасский 1820). Это был первый сводный труд как по истории, так и по этнографии казахского народа.

В 1830-х годах была опубликована работа востоковеда А.И. Левшина «Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей» (Левшин 1832), ставшая первой научной монографией, посвященной истории, географии и этнографии Казахстана. Автор использовал материалы архива Азиатского департамента МИДа, архива Оренбургской пограничной комиссии. Важное достоинство работы А.И. Левшина заключается в том, что он указал источники, откуда заимствовал приводимые им сведения. Третий том посвящен обзору «известий эт-

¹ Киргиз-кайсаки, киргиз-казаки — распространенное в литературе XVIII — начала XX в. название казахов.

нографического и статистического характера». Наиболее интересными являются материалы о размере калыма, свадебных и похоронно-поминальных обрядах, об обычном праве казахов.

Наряду с научными работами в середине XIX века появляется ряд публикаций ознакомительного характера по общей истории Степи. В 1848 году в серии «Военно-статистическое обозрение Российской империи» публикуется труд полковника И.Ф. Бларамберга о киргиз-кайсаках Букеевской (Внутренней) и Малой (Зауральской) орды², в котором приведено подробное и всестороннее описание степей, где расселялись казахи Младшего жуза, быта и основных занятий кочевников (Бларамберг 1848). В 60-х годах XIX века были опубликованы «Материалы для географии и статистики России», собранные офицерами Генерального штаба (Мейер 1865; Красовский 1868). При написании этнографической части своих работ авторы использовали сведения, собранные А.И. Левшиным, расширяя описание «внутреннего и внешнего быта местного населения» за счет собственных наблюдений. И.М. Казанцев, служивший в канцелярии Оренбургского края при генерале князе Г. Волконском, составил обобщающее «Описание киргиз-кайсаков» (Казанцев 1867). На фоне сведений политического и географического характера автор приводит замечания о нравах, привычках, национальном характере, обычаях казахов. Работа написана в стиле историко-географического очерка и следует существовавшей в то время стандартной схеме описания культурного и географического ландшафта.

Подобные описательные работы издаются в течение всего XIX века, в них характеризуются быт кочевников, географическое положение страны, климатические условия и природные богатства, приводятся истории правящих династий (Венюков 1861; Зеланд 1885; Краснов 1887; Харузин 1888; Алекторов 1893, 1894; Лавров 1904). Область интересов большинства авторов данных работ лежала за пределами этнографии, что не могло не отразиться на характере оставленных ими материалов. Их этнографические заметки отличаются лаконичностью. Описания нравов и обычаев «инородцев» не сопровождаются комментариями этнографического характера, а приводят-

² В источниках XIX века при обозначении таксономического подразделения «жуз» иногда употребляется термин «орда». В данном случае речь идет о Букеевской орде (образованной в 1801 году частью казахов Младшего жуза, откочевавших на запад в междуречье Волги и Урала), собственно о территории Младшего жуза (к востоку от р. Урал).

ся в качестве ознакомления с фактами из истории и географии страны. У авторов этих работ еще не сложилось представление о комплексном этнографическом изучении культуры. Целью публикаций было не научное изучение региона, а ознакомление широкой общественности со спецификой быта и нравов народов, населяющих территории, недавно вошедшие в состав Российского государства.

Тем не менее материалы, содержащиеся в вышеперечисленных и других работах того времени, в совокупности позволяют составить достаточно полную картину традиционного быта кочевых народов в конце XVIII — первой половине XIX века. Описания, оставленные авторами этого времени, особенно интересны тем, что сообщают о таких чертах жизни кочевников, которые к концу XIX — началу XX века оказались утраченными и не сохранились в памяти народа или же подверглись изменениям в связи с активной исламизацией региона и внедрением в жизнь кочевников российских законов и обычаев.

Во второй половине XIX века появляются специальные исследования этнографического характера по отдельным обрядам жизненного цикла кочевников, населяющих территорию Центральной Азии, публикуются подробные описания свадебных, погребальных и поминальных обрядов (Алтынсарин 1870а, 1870б; Плотников 1870б; Ибрагимов 1872, 1876; П... 1878; Подварков 1879; Даулбаев 1881; Леваневский 1895). С этого времени можно говорить об отделении собственно этнографического изучения центральноазиатского региона от традиции географических описаний. Большая часть этнографических материалов этого времени по народам Степи посвящена казахам.

Середина XIX века — это время формирования и выдвижения основных положений по вопросам изучения быта и нравов «иностранцев». Этот процесс происходил в рамках зарождения и развития этнографической науки в России. Во второй половине XIX века расширяет свою деятельность Императорское Русское географическое общество. Под его эгидой был осуществлен ряд научных экспедиций, целью которых был сбор материалов по традиционной культуре тюркских и монгольских народов Центральной Азии.

Повышение научного уровня публикуемых в этот период этнографических работ связано с изменением целей и задач исследований по культуре народов, населяющих центральноазиатский регион. Приоритетным направлением становится выработка программ и инструкций по управлению азиатскими народами, поиск путей возможного влияния на дальнейший ход их исторического и культурного развития

и постепенной интеграции в административную систему Российской империи. Одним из следствий новой политики стало привлечение представителей властной элиты и национальной интеллигенции к работе в местных государственных органах управления и научных обществах.

В этой связи нельзя не упомянуть о выдающемся казахском ученом, этнографе и просветителе Чокане (Мухаммеде-Ханафия) Чингизовиче Валиханове, научная деятельность которого теснейшим образом связана с историей русского востоковедения. В середине XIX века им были написаны замечательные работы по истории и культуре казахского народа (Валиханов 1961, I). Читая его произведения, поражаешься удивительному разнообразию тем, сюжетов, идей и гипотез, содержащихся в них. Исторические и этнографические сведения, собранные и проанализированные Ч. Валихановым, не утратили своего значения для науки до настоящего времени.

Традицию изучения культуры собственного народа продолжили Б. Даулбаев, действительный член Оренбургского отдела Русского географического общества, работавший в Обществе археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете, семинарист Кудабай (Худабай) Кустанаев, просветитель и педагог Ибрай Алтынсарин. Их работы представляют значительный научный интерес. Так как они были лучше, чем европейские наблюдатели, знакомы с языком и культурой казахского народа, то смогли достаточно полно показать картину перемен, происшедших под влиянием исторических обстоятельств в национальном характере, обычаях и образе жизни населения степей.

По просьбе Г.Н. Потанина, известного русского этнографа, публициста и фольклориста, собравшего обширный материал по культуре, быту и народному творчеству многих тюркских и монгольских народов Южной Сибири и Центральной Азии, «Киргизская степная газета» опубликовала вопросник по поверьям, обычаям и обрядам тюркских народов региона (Потанин 1894). Каждое ответное сообщение печаталось в газете за подписью автора. Подразумевалось, что материалы будут поступать от местных краеведов, учителей, чиновников, интересующихся обычаями и традиционным бытом казахов.

Несколько ранее, в 1870-х годах, редакция газеты «Семипалатинские областные ведомости» начала печатать серию статей, целью которых было «ознакомить читателей с теми обычаями, которыми руководствуются киргизы (казахи. — *И.С.*), по крайней мере Средней Орды...» (Народные... 1871, № 5–7, 20, 32, 33, 37). За короткое время

вышли статьи, посвященные вопросам брака, праву наследования, традиционному этикету кочевников; были опубликованы заметки об обычаях и обрядах казахов. Редакция газеты просила читателей обратить внимание на эту рубрику, а знатоков традиционной культуры кочевников — прислать свои отзывы и дополнения к печатаемому материалу.

На страницах газет Омска, Тобольска, Семипалатинска, Ташкента можно найти материалы не только по этнографии, но и по истории, политическому положению казахов в XIX веке. В губернских, областных газетах помещали свои очерки о культуре кочевых народов как местные краеведы, так и известные ученые-этнографы. Изучение газетных статей, посвященных юридическому положению женщины, специфике брачных отношений кочевых народов (Киргизы. Этнографический очерк 1872; Загряжский 1874; Альджанов 1894; Женщина-киргизка 1886; Женщина у киргизов 1901; К вопросу об улучшении... 1908; Ходырев 1912), а также изучение соответствующих откликов на публикации позволяет составить представление об общественном мнении просвещенной части казахского общества по этим вопросам. Подобное исследование дает возможность обобщить разрозненные материалы и проследить процесс конструирования в средствах информации образа «новой» жизни кочевников, складывающегося под воздействием российских законов, а также выявить влияние внедрения этих законов на национальное самосознания рядовых кочевников. Помимо этого, газетные материалы содержат замечательные сведения по обрядам жизненного цикла, никогда не публиковавшиеся в центральных периодических изданиях (Слюз 1862; Киргизы. Этнографический очерк 1872; Погребение... 1864; Сорокин 1871; Народные... 1871; Чорманов 1871; Загряжский 1873; Михайлов 1882; Мухин 1881; Гродеков 1889б; Смерть... 1889; Букейханов 1900).

Значительный этнографический материал по рассматриваемой теме содержится в работе уже упоминавшегося Х. Кустанаева (1894). Автор, являясь воспитанником Туркестанской учительской семинарии, писал свой труд на основе собственных наблюдений. Изучая культуру «изнутри», Кустанаев приводит ряд сведений, не известных наблюдателям-европейцам. В частности, он останавливается в своей работе на специфике социального статуса женщины в кочевой среде: «...киргизская (казахская. — *И.С.*) женщина пользуется... широкой свободой, она не закрывает своего лица от посторонних и отличается непринужденностью в общении с ними. Женщина беспрепятственно

допускается в общество мужчин, принимает участие во всех народных увеселениях... нисколько не стесняясь ни соплеменников, ни чужеземцев» (Кустанаев 1894: 33–34).

Но нужно признать, что значительная часть европейцев в своих публикациях, напротив, отмечала бесправное положение казахских женщин по сравнению с мужчинами. Подобный взгляд на проблему являлся результатом сравнения культуры азиатских кочевников не с культурой оседлых мусульманских народов, а с европейской культурой, что приводило к односторонней трактовке многих традиционных обычаев и норм этикета. В основу описаний европейских авторов были положены оппозиции религиозного, национального, исторического характера, подчеркивающие различия двух цивилизаций. Тема относительной свободы женщины-мусульманки в кочевой среде, ее активное участие в общественной жизни по сравнению с положением женщины нормативной исламской культуры была позже продолжена в работах Б.А. Куфтина (1926).

Комплексному исследованию погребально-поминальных обрядов казахов посвящены работы И.В. Аничкова (1897) и Н.Ф. Катанова (1894). Материалы, содержащиеся в их работах, представляют исключительный интерес и помогают лучше понять роль и функции участников обрядового действия. Будучи представителем русской администрации, И.В. Аничков стал очевидцем годовых поминок у казахов. Им не только приводится детальное описание данного обычая, но и высказываются замечания об общественном значении подобного мероприятия. Нередко казахские *асы* рассматривались исключительно как увеселительное мероприятие, сопровождающееся разного рода играми и состязаниями. И.А. Аничков склонен видеть в традиции проведения годовых поминок «переживание старинного тюркского обычая». Он отмечает необходимость его изучения, особенно в том случае, «когда он не заглушен мусульманством» (Аничков 1897: 217).

Н.Ф. Катанов, впоследствии ставший преподавателем Казанского университета, по поручению Академии наук и Географического общества изучал в сравнительном отношении погребальные обряды «...бельтиров, сагайцев, каларов, каргинцев, карагасов, исповедующих христианство; урянхайцев, исповедующих буддизм (ламаизм); казак-киргизов и некоторых татар Китайского Туркестана, исповедующих мусульманство» (Катанов 1894: 1). Эта работа стала одним из первых исследований сравнительного характера по погребальным обрядам тюркских народов. В ней содержатся не только сведения о роли вдовы в погребальном обряде, но и многочисленные наблюдения за

поведением женщин во время траура. Такой метод сравнения погребальных практик, с точки зрения автора, позволял выделить степень влияния мировых религий на «исконные» обряды «инородцев».

Более ста работ и материалов по этнографии казахов было написано и опубликовано А. Диваевым — переводчиком, чиновником по особым поручениям при канцелярии Сырдарьинского военного губернатора, а в советское время — профессором Среднеазиатского университета в Ташкенте. А. Диваев уделял особое внимание «женской тематике». Им был описан и проанализирован свадебный обряд казахов, в том числе институт выплаты калыма, отношение женщин к сватам, традиция передачи подарков со стороны жениха женщинам из аула невесты.

Статья Диваева «Древнекиргизские похоронные обычаи» (Диваев 1897) является переводом рукописи Мулла-Кубея Токбулатова — жителя Ташкентского уезда из рода канлы (*қаңлы*). Им описаны поведение вдовы, правила облачения ее в траурные одежды, специфика годовых поминок. Особое внимание уделяется поведению женщины в быту, ее обязанности почитать мужчин и изменению поведения женщины после смерти супруга. Уже после Октябрьской революции, в 1922 году, в Трудах Общества изучения киргизского края выходит в свет работа А. Диваева «Приметы киргизов», где в разделе «О женщинах» приводятся народные приметы, характеризующие специфику отношения к женщине в традиционной культуре казахов (Диваев 1922: 131–137). В общей сложности Диваевым опубликовано одиннадцать работ, в которых затрагиваются вопросы, связанные с положением казахских женщин.

При обзоре источников необходимо специально остановиться на работе крупнейшего языковеда-тюрколога и этнографа В.В. Радлова. Его книга «Из Сибири» («Aus Sibirien») была написана в Казани на немецком языке, вышла в свет в Лейпциге в 1884 году и только в конце XX века была переведена на русский язык (Радлов 1989). Она представляет собой энциклопедическое собрание материалов о тюркских народах России и сопредельных стран. Большинство сведений, вошедших в книгу, были добыты В.В. Радловым в научных экспедициях. В пятой главе, названной «Тюркские степные кочевники», дана детальная характеристика быта, хозяйственных занятий, семейных отношений, верований казахов. Некоторые из этнографических наблюдений и заключений В.В. Радлова были дополнены и доработаны автором в его знаменитом «Опыте словаря тюркских наречий» (Радлов 1899–1911).

В процессе изучения традиционной культуры кочевых народов авторы XIX века отмечали специфику ислама у азиатских кочевников по сравнению с другими мусульманскими народами. Естественно, что при описании обрядов жизненного цикла исследователи обращали внимание на наличие в них «языческих элементов», объясняя сложившуюся религиозную ситуацию «непросвещенностью» кочевников в области мусульманской традиции (Броневский 1830: 96; Вамбери 1874: 263–383; Харузин 1888: 107–108; Поярков 1891: 23; Кастанье 1912; Валиханов 1961, I: 370 и др.). Оценки, как правило, однозначные: «Мало знакомы с основаниями магометанской религии, даже не знают имени своего Пророка...» (Поярков 1891: 21–22). Показательны пример и комментарии, к нему приводимые А.И. Левшиным: «“Какой вы веры?” — спросил я однажды двух киргиз-казаков. “Не знаем”, — отвечали они. Ответ сей услышите от большей части их соотечественников. И в самом деле трудно решить, что такое киргизы: магометане, манихейяне или язычники?» (Левшин 1832, III: 52).

Может показаться, что в системе самоидентификации кочевых народов конфессиональный фактор не имеет значения. Однако нужно учитывать субъективность оценок некоторых авторов, передающих личное отношение исследователя к исламу. Отсутствие, по мнению ряда авторов, строгого исполнения культовых предписаний ислама еще не означало низкого статуса этой религии как символа этнической общности. Неисполнение подобных предписаний не лишало кочевников основания считать себя членами мусульманской общины — «уммы» (Попова 1998: 46–47). В данном случае уместно говорить о существовании региональной формы ислама у казахов как в досоветский период, так и в настоящее время.

В 20-х годах прошлого века Ф.А. Фиельструп собрал значительный корпус материалов по этнографии казахов и киргизов (кыргызов). Ряд ценных данных по интересующей нас тематике, к сожалению, не был опубликован из-за гибели ученого, репрессированного в 1933 году. В настоящее время архив Фиельструпа хранится в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Ф.А. Фиельструп специально интересовался обрядами жизненного цикла кочевников Центральной Азии и собрал богатый материал по традиционной культуре казахов и кыргызов. Некоторые из этих сведений были опубликованы в последние годы (Губаева 2001; Фиельструп 2002).

В советское время приоритетным направлением в этнографической науке становятся поиск и выявление архаизмов и пережиточных форм традиционной культуры. Обряды жизненного цикла рассматри-

ваются в сравнительно-типологической перспективе. Диахронный характер исследований позволяет в полной мере зафиксировать процессы трансформации и модернизации правовых норм и обрядовой жизни казахов в начале — первой половине XX века.

В послевоенные годы выходят в свет работы, посвященные исследованию быта казахских колхозов (Сабитов 1956; Востров 1956; Культура и быт... 1967). Несмотря на то что эти труды содержат немалый и весьма ценный историко-этнографический, полевой материал, основной их целью являлось освещение «достижений советского образа жизни», показ на многочисленных примерах «модернизации» повседневной, в том числе и семейной, жизни казахов.

Но именно с середины XX века начинают появляться научные работы, посвященные не просто обзору казахской культуры, а изучению конкретных ее феноменов — костюма, жилища, обрядов жизненного цикла. К сожалению, научные труды о специфике возрастной структуры казахского общества, традиционном воспитании детей и подростков, этикетном поведении девушек и женщин в разные периоды жизни появляются только во второй половине XX века. Таких работ сравнительно немного (Задыхина 1951; Амантурлин 1977; Толеубаев 1978; Мухамбетова 1989; Лобачева 1989; Шаханова 1993, 1998: 138—152; Коновалов, Шаханова 1998; Обычай и обряды казахов... 2001). При этом к весьма слабоизученным направлениям следует отнести изучение традиционных методов и способов социализации казахских детей. Среди исследований по этой проблеме можно лишь отметить кандидатскую диссертацию С.П. Кульсариевой, основанную на материалах послевоенного периода (2001а; 2001б). Материалы по этой специфической теме в дореволюционных источниках фрагментарны. К тому же традиционно исследователи описывали особенности поведения человека в те или иные периоды его жизни чаще всего на примере мужчин. А женская субкультура оставалась неосвещенной, например, материалы по особенностям воспитания, игрового и повседневного поведения казахских девочек и девушек привлекались только в качестве сравнений к основному тексту, описывающему специфику поведения мальчиков и юношей.

Особого внимания заслуживает проблема соотношения традиционной обрядовой и нормативной практики насельников Казахской степи и «классического» ислама. В целях поиска доисламских верований в традиционной культуре кочевых народов в советской этнографии происходит сопоставление обрядов жизненного цикла казахов с исламской традицией, рассматривается ее влияние на местные фор-

мы религии в центральноазиатском регионе. Авторы работ, которые могут быть отнесены к этому направлению исследования религиозной системы кочевников, исходят из представлений о существовании классического «правильного» варианта ислама и его искажений при столкновении с местными доисламскими формами религии.

Эта точка зрения на традиционные верования кочевых и полукочевых народов Центральной Азии остается господствующей в этнографической науке вплоть до настоящего времени. Религиозные представления казахов оцениваются исследователями как проявления «народного бытового ислама», сложившиеся в результате «взаимовлияния и взаимодействия реликтов домусульманских верований и ислама». Таким образом, религиозная система степняков характеризуется как «мировоззренческий синкретизм» и расчленяется на «ортодоксальный ислам и домусульманские реликтовые представления» (Коновалов 1987; Толеубаев 1991; Мустафина 1992, 1997; Акатай 2001). Интерес, проявляемый исследователями к «доисламским традициям» в обрядах и ритуалах центральноазиатских народов, является, по сути, реакцией на запрещение в Советском Союзе изучать ислам, особенно его проявления в повседневной жизни.

В науке XIX века распространенным термином, указывающим на специфику религиозной ситуации в регионе, было «двоеверие». Его использование позволяло рассматривать домусульманские верования и мусульманскую традицию как равноправные составляющие религиозной системы. В советской науке появляется термин «доисламские верования». При синхронном рассмотрении религиозной системы доисламские верования были отнесены к разряду «застывших архаизмов», «пережитков традиционного быта», искажающих нормативный ислам. По мнению С.Н. Абашина, само выражение «доисламские пережитки», часто используемое в советской и российской науке, является крайне неудачным. Оно сводит процесс взаимодействия ислама и других религий или представлений к однолинейной схеме, их многовековое взаимовлияние игнорируется (Абашин 2003: 8). Приходится согласиться с исследователем, что более правильным было бы говорить не о «доисламских пережитках», а о «неисламских элементах в исламе» и о местных исторических формах существования ислама в Центральной Азии.

Проблеме исследования доисламских верований у казахов посвящены, в частности, работы В.В. Вострова (1959), С.Н. Акатаева (1973), А.Т. Толеубаева (1991), Р.М. Мустафиной (1992), В.Н. Баилова и Дж.Х. Кармышевой (1997). Из работ последнего времени следует

отметить сборник «Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем» (2001), в котором опубликован ряд статей, касающихся вышеотмеченного вопроса; монографию Ж.Т. Ерназарова (2003).

Но при этом необходимо указать на то, что многие авторы, на наш взгляд, смешивают генезис внешних форм обрядов и верований и их функциональную роль в культуре. Традиционные верования являются органической частью религиозной системы, отдельные составляющие которой при хронологическом рассмотрении могут иметь доисламское происхождение, но не воспринимаются самими носителями традиции в качестве таковых. Хотя в диахроническом отношении ряд религиозных практик может быть отнесен к местным доисламским верованиям, в рассматриваемую историческую эпоху они оказываются органической составной частью *центральноазиатской региональной мусульманской традиции*. Поэтому при синхронном анализе собственно «доисламские» представления не всегда поддаются четкому вычленению и их стандартная характеристика как «неисламских» реликтов и обычаев кажется не всегда корректной. Традиционная и исламская культуры не противостоят друг другу как независимые образования, а находятся в отношении взаимодополнительности в рамках единой системы. Кроме того, ряд «неисламских» («языческих» с точки зрения «книжного» варианта ислама) представлений³ мог попасть в культуру местных народов вместе с исламом, в процессе его распространения в центральноазиатском регионе.

Степень влияния шариата на правовую и религиозную жизнь населения Центральной Азии зависела как от географического расположения, удаленности области их расселения относительно центров распространения ислама, так и от исторических условий социально-экономического развития. Бытует мнение, что шариат рассчитан на определенный порядок оседлого быта и поэтому быстрее принимается жителями городов и оседлым сельским населением, в среде которых роль официального мусульманского духовенства была более сильна, чем среди кочевого населения степей. Ислам «в чистом виде» не мог привиться у кочевников, так как эта религия для своего полноценного функционирования нуждается в городской инфраструктуре (Кодар 1998: 59–60). Этот взгляд на специфику процесса исламизации региона остается наиболее популярным до настоящего времени.

³ Правильнее было бы назвать эти представления «народным исламом» и отнести их к повседневным проявлениям религиозности.

Традиционно исламоведы рассматривают ислам как нечто единое и по форме, и по содержанию. Анализ, критика этой религиозной системы, оценка степени внедрения ее в исследуемом регионе нередко ведется сугубо «теоретически»: по линии Корана, шариата, мазхабов (религиозно-правовых школ) и т.д. При этом не делается принципиального различия между мировоззрением *‘уламā*⁴ и «неграмотных крестьян» (Поляков 1990: 220). Хотя феномен «бытового или народного ислама» проявляется практически во всех сторонах жизни населения центральноазиатского региона. Он включает как особенности религиозной системы, так и семейную экономику, структуру семьи, межличностные отношения в семье и многое другое.

Принимая во внимание специфику религиозной ситуации в регионе, можно говорить о большей ориентированности мужчин на «классические» нормы ислама по сравнению с женщинами. Оставаясь изолированными в своей семье, то есть в ближнем окружении, женщины следовали и в быту, и в религиозных практиках традиционным нормам.

Так, путешествуя по Средней Азии, А. Вамбери писал о «суевериях» женщин у кочевников, понимая под «суевериями» обычаи и обряды, не соответствующие нормам «классического» ислама и в хронологической перспективе предшествующие появлению ислама в этом регионе: «Суеверие, особенно развитое между женщинами, поистине стоит самого серьезного изучения. Оно охватывает собою как четырехлетнюю девочку, так и старую женщину... Суеверные обряды строго соблюдаются и при раскидывании палатки, и при доении скота и варке пищи, при прядении и тканье, и даже гораздо строже, чем законы ислама...» (Вамбери 1868: 276). В то же время некомпетентность женщин в религиозных основах ислама позволила этнографу Г.П. Снесареву, исследовавшему традиционные верования населения Хорезма, говорить о так называемой «женской религии», сложившейся у женской половины населения центральноазиатского региона. Эта «религия» не отрицала основ ислама, но при этом ориентировалась и на местные «доисламские» религиозные представления. Г.П. Снесарев считал, что «многообразный комплекс религиозных представлений и действий — анимистических, магических представлений, культа предков и природы, культа святых и их могил... всегда коренится в глубинах семейного быта... хранителем пережитков этого

⁴ *‘Уламā* — ученые-богословы как в сфере теории, так и в области традиционных форм судопроизводства на основе шариата.

рода является женщина» (Снесарев 1957: 62). В отличие от мужчин, женщины были ориентированы на исполнение «домашних» религиозных культов. Р.Р. Рахимов в ряде своих работ обращает внимание исследователей-этнографов на повышенную, по сравнению с мужчинами, степень «двурелигиозности» в поведении и представлениях о мире азиатских женщин, которая включает элементы как собственно ислама, так и «не-ислама» — наследия доисламских времен (Рахимов 1999: 104–117; 2001: 449–465; 2003: 188; 2004: 328–330).

Ислам нередко определяют как религию преимущественно мужчин. Многие исламские религиозные представления воспринимались казахскими женщинами посредством наблюдения за поведением мужчин в семье. Впрочем, знакомство и мужской части населения степей с религиозными и правовыми основами ислама было достаточно поверхностным. Оседлое земледельческое население и жители городов Центральной Азии всегда считали кочевников-степняков *каффирами* — безграмотными «язычниками», не соблюдающими в полной мере заповедей последователей Пророка. На этом фоне «женская религия» кочевников отстояла еще дальше от «классических» основ ислама, чем взгляды рядовой части мужского населения.

Изучение этнографических материалов по теме исследования позволяет сделать следующие выводы. К сожалению, источники этнографического характера XIX — начала XX века имеют один существенный недостаток. В большинстве случаев авторы, описывая тот или иной обряд, приводят свою интерпретацию описываемого действия, основываясь на общих знаниях по традиционной культуре кочевников, и лишь в редких случаях обращаются за разъяснением к непосредственным участникам обряда. Возможно, это связано с незнанием самими наблюдателями казахского языка. Если программы сбора юридических обычаев кочевников еще в досоветское время были поддержаны на государственном уровне, то этнографы, краеведы часто испытывали недостаток финансовых средств и в силу этого сталкивались с рядом объективных трудностей при сборе материала.

Этнографические материалы, собранные в советское время, также имеют свою особенность. К сожалению, этнографов этого периода мало интересовала современная культура. Основным направлением долгое время были поиск и фиксация «архаизмов» в материальной и «пережитков» в духовной культуре изучаемых народов. Предпочтение отдавалось фиксации и описанию *значительных* событий и обрядов жизненного цикла, а не повседневной, скажем, семейной жизни, которая на самом деле при направленном изучении оказывается не

менее интересной и информативной для исследователей. Кроме того, ряд публикаций советского времени предоставляет читателю во многом идеализированную и далеко не всегда соответствующую действительности картину жизни казахов.

Поэтому на сегодняшний день XX век является для этнографов своего рода лакуной — реальную жизнь казахов в этот период можно лишь отчасти реконструировать, и большое значение в связи с этим приобретают новые полевые этнографические исследования, позволяющие зафиксировать воспоминания стариков — реальных участников повседневной жизни недавнего прошлого. Этнографические исследования также дают возможность составить представление о современном социальном статусе казахской женщины, зафиксировать те традиции, которые существуют до настоящего времени или, наоборот, ушли в прошлое. К тому же именно полевые исследования позволяют увидеть и понять отношение самих казахов к своей истории и культуре.

1.2. Историко-юридические материалы

Как уже было сказано, значительную часть материалов по культуре кочевых народов Центральной Азии составляют исследования в области обычного права. По мере того как шел процесс включения центральноазиатского региона в сферу политических и экономических интересов России, русские чиновники стремились не только описать и изучить, но и изменить нормы обычного права, приспособив их к интересам имперской колонизаторской политики. В России довольно рано произошло отделение юридической антропологии, изучающей возникновение и развитие ранних форм правовых систем, от всеобщей истории права. После реформ 1860-х годов наблюдается значительное повышение интереса российских ученых не только к русскому обычному праву, но и к «иностранческим» юридическим обычаям. Были выработаны специальные программы по изучению юридического быта; в работу включились офицеры Генерального штаба, чиновники, деятели статистических комитетов, различных научных обществ, представители местной интеллигенции. В начале XIX века российские военные начали составлять первые своды казахского адата со слов его знатоков. Со второй половины XIX века началось этнографическое изучение юридических норм, регламентирующих жизнь кочевников Центральной Азии. Систематическая

фиксация правовых норм «инородцев» позволила перейти к историко-этнографическому истолкованию значительного фактического материала. В советское время продолжалось изучение обычного права казахов. В работах советских этнографов юридическая антропология рассматривалась как раздел «нормативной этнографии» (Першиц 1979: 214). К сожалению, правовая и особенно судебная сферы применения адата плохо отражены в этнографических описаниях.

Имеющиеся в распоряжении исследователей сборники обычного права дают различное, а нередко и прямо противоположное объяснение тех или иных обычаев казахов, что вызвано и спецификой обстановки, в которой производилась фиксация материала, и уровнем осведомленности и заинтересованности подбиравших его лиц. Многочисленные противоречия в приводимых сведениях являются серьезным препятствием при анализе источников XIX — начала XX века. Рядом с точными и подробными указаниями на существующие правовые практики встречаются ссылки на так называемые *древние* обычаи, которые не всегда отделяются от *современных*, заимствованных из Корана или привнесенных русскими законами.

Большинство спорных вопросов в жизни кочевника решались посредством обычного права (*адата*) — родового закона. Общеизвестно, что слово «адат» арабское и означает «обычай». У кочевых народов Центральной Азии термин «адат» употребляется для обозначения обычая, привычки, причем не делается разграничения между правовым и неправовым обычаем. Казахи употребляют и другой термин, соответствующий понятию обычного права, — *заң*. Под этим термином подразумевается не только обычное право, но и закон (Ахметова 1989: 33).

Адат был исключительно локальным правом, его источником был прецедент. За пределами «своего» общества он терял юридическую силу. В 60–80-х годах XIX века российскими властями были узаконены чрезвычайные суды биев, работа которых начиналась с составления *ереже* — малого кодекса обычно-правовых норм, на основании которых и решались спорные вопросы. *Ереже* — уникальные письменные источники казахского обычного права поздней записи, включающие как традиционные нормативные материалы, так и привнесенные метрополией. В них в письменной форме сформулированы конкретные нормативные правила, имеющие силу закона только на данном съезде биев.

Изучая поздние списки правовых норм кочевников, можно выделить ряд общих черт адата для всего региона, но необходимо отдавать себе отчет, что отдельные положения имели хождение и обладали ста-

тусом закона только в пределах отдельного жуза, рода или даже конкретной семейно-родственной группы. Составители сводов обычного права кочевников не всегда учитывали подобные обстоятельства. Эти особенности правовой практики кочевников объясняют вариативность и противоречивость приводимых авторами сведений об адате. С другой стороны именно вариативность и гибкость адата позволили российским органам власти достаточно быстро приспособить обычное право кочевников к функционированию в изменившихся политических условиях и тем самым несколько сгладить стресс от столкновения двух правовых систем.

Нормы шариата постепенно проникали в среду кочевников вместе с исламом, но этот процесс был прерван после революции 1917 года с внедрением советских законов.

Для периода XIX — начала XX века обычное право казахов довольно полно отражено в литературе. Большое значение для исследователя обычного права кочевников имеют опубликованные и архивные рукописные материалы: отчеты российских чиновников, собиравших по поручению правительства сведения о религии и быте кочевого населения степей. Первый свод законов, действующих на территории Среднего жуза, был составлен в 1824 году Омским временным комитетом — «Собрание киргизских законов и положение на оные Омского временного комитета» (Собрание киргизских законов... 1948: 31–69). А.И. Левшин, о котором уже упоминалось в связи с обзором собственно этнографических источников, в своем «Описании киргиз-казахских или киргиз-кайсацких орд и степей» приводит свод норм обычного права казахов (Левшин 1832, III). Его труд позволяет составить представление об относительно раннем этапе развития казахского адата в условиях контакта с российской законодательной системой. Сборник обычного права сибирских инородцев был опубликован Д.Я. Самоквасовым в 1876 году в Варшаве (Самоквасов 1876), в него частично вошли материалы, которые по инициативе М.М. Сперанского были собраны еще в начале XIX века. Эти материалы должны были лечь в основу собрания всех адатов России. Но этот проект так и не был осуществлен.

В конце 1845 года Оренбургская пограничная комиссия предложила своим чиновникам, а также лицам, находящимся на постоянной службе в Казахской степи в качестве письмоводителей, переводчиков, попечителей, собрать материалы о казахском адате и представить собранный материал в пограничную комиссию. В 1882 году специальная программа для сбора материалов по обычному праву была разослана

генерал-губернатором Западной Сибири. В Семипалатинский статистический комитет поступали сведения от уездных начальников Семипалатинского, Павлодарского и Каркаралинского уездов. Эти материалы легли в основу сборника, составленного почетным членом Статистического комитета П.Е. Маковецким (1886). В канцелярию степного генерал-губернатора поступали собрания материалов по быту и нравам казахского населения, территориально разделенного на уезды (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089). Подробные записи казахского адата составлены чиновником особых поручений Пограничной комиссии д'Андре на основе материалов, присылавшихся местными российскими чиновниками и военными (д'Андре 1948: 119–158; ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 401).

До XIX века обычное право кочевников существовало в форме устного предания и обычаев. Науке не известны адаты казахов, зафиксированные до их вхождения в состав России. Первые письменные своды обычного права кочевников появляются в процессе установления контроля Российской империи над вновь приобретенными территориями, поскольку это требовало ознакомления с действующим у кочевников комплексом традиционно сложившихся местных юридических и бытовых институтов и норм. Российские власти полагали, что сбор материалов по обычному праву даст возможность рекомендовать его к использованию, хотя и частичному, в судебной практике, что придаст официальный статус российской власти и поставит барьер экспансии ислама в этом регионе. Кульминационный этап в развитии интереса российских властей к местным юридическим нормам представлен трудом Н.И. Гродекова (1889а). Особым достоинством этого издания стала точная паспортизация приводимых сведений: автор указывает, в какой местности и от кого были получены те или иные материалы. Ни до, ни после Н.И. Гродекова столь объемные и информативные сборники обычного права казахов не издавались.

В сведениях, собранных И.Г. Андреевым (1795–1796), А.И. Левшиным (1832), д'Андре (1948), чиновниками Оренбургской пограничной комиссии (Материалы по казахскому обычному праву... 1948), А. Евреиновым (1851), Л.Ф. Баллюзеком (1871), П.Е. Маковецким (1886), И.А. Козловым (1882), Н. Изразцовым (1897), Н.И. Гродековым (1889а), Ф. Лазаревским (1862), Л. Мейером (1865), Г. Загряжским (1876), С. Болотовым (1886), В.Д. Троновым (1891а, б), Н.Н. Малышевым (1902, 1904), А. Подварковым (1910), Т.М. Культелеевым (1955), С.Л. Фуксом (1981), содержится большой фактический материал, характеризующий правовое положение казахской женщины.

Авторы отмечают отсутствие у женщины права свободно распоряжаться своей жизнью, заключать брак по своему выбору и отказываться от мужа, навязанного ей по обычаю семейно-родственной группой. Главная ценность этих источников заключается в том, что материал был собран непосредственно у знатоков-толкователей адата — биев, аксакалов, султанов. Это позволяет представить бытовавшие у кочевников правовые нормы, установить посредством сравнения этих материалов с более поздними направлением изменений норм адата под влиянием российского законодательства.

Из публикаций последних лет стоит отметить сборник материалов по обычному праву казахов, кыргызов и туркмен, составленный А.А. Никишенковым на основе документов (отчетов чиновников, постановлений народных судов, судебных выписок) и списков адата XIX века (Степной закон... 2000). Сборник содержит и аналитическую часть по истории присоединения казахских, кыргызских и туркменских земель к России и формирования в них имперской административно-судебной системы.

Особую группу источников составляют работы по теоретическим проблемам традиционной организации кочевого общества. Исследователи культуры и быта казахов неоднократно обращали свое внимание на специфику социальной организации кочевников. Объемная библиография по этому вопросу содержится в монографиях С.Е. Толыбекова «Кочевое общество казахов в XVII — начала XX века. Политико-экономический анализ» (1971) и Н.Э. Масанова «Проблемы социально-экономической истории Казахстана на рубеже XVIII—XIX веков» и «Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельности кочевнического общества)» (1984; 1995), в меньшей степени — в работе Г.Е. Маркова «Кочевники Азии: структура хозяйства и общественной организации» (1976).

Н.Э. Масанов отмечает, что в кочевой среде наблюдается господство межпоколенных связей и приоритет генеалогии в сфере общественного сознания, в отличие от земляческих связей у оседлых народов (Масанов 1995). В этой ситуации большое значение приобретают внутренняя организация коллектива (в том числе правила заключения брачных союзов) и законы, регулирующие нормы повседневной жизни, то есть адат.

В этнографической литературе по кочевым этносам за отдельным таксономическим подразделением закрепилось не совсем удачное название «род». Мы будем рассматривать «род» как объединение минимальных линиджей — семейно-родственных групп в пределах

двух-трех поколений по отцовской линии. Вопросы, связанные с заключением брака, размером калыма и приданого, наследованием имущества умершего, установлением опекунов над несовершеннолетними детьми, оставшимися без отца, правом левирата, а также вся обрядовая практика жизненного цикла человека регулировались в рамках семейно-родственных групп. У казахов семейно-родственная группа называлась *ата баласы*, *бір ата баласы*⁵, что в дословном переводе означает «дети одного отца» (Абрамзон 1971: 185, 189; Ар ынбаев 1973: 30; Курылев 1978: 133).

Внутренняя структура кочевого и полукочевого социума была многоступенчатой. Общество дробилось на множество иерархически организованных групп, связанных сложной системой родственных и договорных отношений. Социальный статус индивида в межгрупповом общении определялся принадлежностью к конкретной семейно-родственной группе.

Обращаясь к вопросам, связанным с практикой владения и наследования имущества как мужчинами, так и женщинами, нельзя не коснуться темы определения форм семьи у кочевников Центральной Азии. Нужно помнить, что у казахов в XIX — начале XX века, еще до начала процесса тотального перевода кочевников на оседлый образ жизни, существовало не только кочевое, но и полукочевое скотоводческое хозяйство. Вполне обоснованным кажется предположение В.П. Курылева (1995) о зависимости формы семьи кочевников от типа хозяйства. У типичных кочевников преобладала малая индивидуальная семья, состоявшая из родителей и неженатых детей, женатые же сыновья, как правило, выделялись в самостоятельные хозяйства. Еще при жизни отец выделял сыновьям *ениші* — часть от семейного имущества. Таким образом, после смерти отца его имущество наследовал младший сын (*кіші бала*, *кенже*), остающийся в семье родителей и следующий кроме своего *ениші* и все семейное имущество.

Ряд авторов, касающихся в своих исследованиях вопросов наследования, обращают внимание на то, что разделение семьи было продиктовано объективной хозяйственной необходимостью — круглогодичным содержанием скота на сезонных пастбищах и невозможностью в силу природно-климатических условий содержать постоянно разрастающиеся стада на одном пастбище (Радлов 1989: 255; Курылев

⁵ Здесь и далее все цитируемые термины и фразы на казахском языке набраны курсивом и приводятся в правильной грамматической форме.

1995: 156–160). Видимо, именно по этой причине состоятельные мужчины выделяли своим женам часть скота, с которым те кочевали отдельно от мужа и руководили своим отдельным хозяйством до совершеннолетия сыновей или до специального распоряжения супруга. В этом случае свои наделы сыновья получали из хозяйства выделенных матерей. Что касается полукочевников, то у них, по мнению В.П. Курьлева, преобладала неразделенная семья, в рамках которой раздел семейного имущества происходил только после смерти главы семьи (Курьлев 1995: 161–163).

В XIX — начале XX века у казахов сохранялась практика дальних браков и не допускались браки в близкородственных линиях ближе семи поколений, считая от общего предка⁶.

Изучению семьи и брака у казахов посвящена обобщающая монография Х.А. Аргынбаева, изданная в 1973 году на казахском языке (1973). Впоследствии работа была защищена как докторская диссертация, а отдельные ее разделы были опубликованы в различных сборниках (Аргынбаев 1975; 1978; 1989 и др.). В работе Х.А. Аргынбаева рассматриваются семейно-брачные отношения и связанные с ними обычаи и обряды в период со второй половины XVIII века до наших дней. Всестороннее исследование Х.А. Аргынбаева является одним из наиболее полных по данной проблеме, а монография этнографа, несомненно, требует издания на русском языке. Работа Л. Жакиповой посвящена юридической основе семьи и брака у казахов (1971).

Вопросы брака, наследования и раздела имущества у народов Средней Азии детально освещаются в последней крупной публикации Н.А. Кислякова (1977). По его мнению, наиболее последовательно практику дальних браков проводили казахи, киргизы и каракалпаки. Кроме этого, Н.А. Кисляковым предпринята попытка анализа русской и зарубежной литературы по вопросам изучения семьи и брака у народов Центральной Азии. В сфере его внимания — работы советских исследователей по дореволюционному положению казахских

⁶ Однако в дореволюционное время в отдельных районах Казахстана и среди некоторых групп казахов наблюдалось некоторое смягчение «семипоклоленного» принципа брачных запретов: сокращалось число поколений, отдельных жениха и невесту от их общего предка. В конце XIX — начале XX века стали допускаться браки в третьем—пятом коленах. Возможно, это связано свлиянием ислама и брачных норм шариата, в результате чего, например, у южных кыргызов признавались законными браки даже между детьми родных братьев (Абрамзон 1976: 51).

женщин. Н.А. Кисляковым определены основные темы, которые затрагиваются в работах советских этнографов, занимавшихся этой проблемой: все авторы отмечают приниженное положение казахских женщин до 1917 года и связывают это с такими обычаями, как выплата калыма, левиратный брак, с традицией так называемого «колыбельного сватовства» (*бесік құда*).

Анализируя источники по обычному праву кочевых народов, очень важно не просто выделять осященные адатом нормы поведения и принципы владения имуществом, но и фиксировать примеры реального применения этих законов, а также существование возможных отклонений от традиционных норм, складывавшихся под влиянием шариата и российской законодательной системы. Именно в этом контексте мы и будем рассматривать юридические и экономические права женщины до брака, после брака, а также права, предоставляемые ей повторным браком и состоянием вдовства или развода.

Имперская российская политика, несомненно, оказала влияние на правовую систему кочевников. Прямое распространение законов Российской империи на казахов было невозможно, поэтому в регионе утвердилась правовая система, представляющая собой сплав традиционных юридических норм адата и законов, вводимых метрополией. Российское правительство ввело в местах расселения кочевников-скотоводов новое территориально-административное деление, которое подразумевало особую иерархию органов исполнительной и судебной власти.

Была узаконена двухзвенная система судов. Высшие судебные инстанции губерний и областей основывались на общегосударственных законах, а низшие — делились: пришлое население было подсудно общероссийским законам, а местные жители судились по нормам обычного права в судах биев, которые с 1886 года были заменены институтом выборных народных судей. При этом российское правительство изъяло из подсудности местных судов многие уголовные и гражданские дела, но оставило на их рассмотрение семейно-брачные споры. С течением времени российский контроль над судами биев ужесточался, было издано большое количество положений, регламентирующих деятельность народных судов. Степень зависимости народных судов от российской административно-судебной системы отличалась в каждом конкретном регионе.

Постепенное поглощение традиционных властных институтов казахов российской администрацией сопровождалось стремлением приспособить для своих нужд традиционные правовые институты ко-

чевников. Практика сосуществования адатных и общеимперских судов демонстрировала несовместимость двух судебно-правовых систем. Уже к концу XIX века некоторые положения адата вытесняются нормами общеимперского законодательства. Наиболее глубокие изменения коснулись именно судебно-правовой системы. Соционормативный пласт традиционной культуры (нормы традиционного быта) кочевников подвергся значительно меньшим изменениям при столкновении двух политико-правовых систем.

Специфика рассматриваемой ситуации полиюридизма заключается еще и в том, что сложившаяся у казахов традиционная правовая система тоже не была однородным образованием. В начале XIX века она включала как нормы адата, так и нормы шариата и воспринималась самими носителями традиции как единый закон. Ислам освятил многие социальные установления адата, что затрудняет выявление в правовой системе кочевников границы между нормами адата и шариата. Среди казахов были представители духовенства и местной аристократии, которые отдавали предпочтение шариату перед адатом. Но большинство населения степей было мало знакомо с нормами шариата и воспринимало некоторые из них через местные варианты адата. Борьба и взаимное приспособление «исламских» и «неисламских» норм определили развитие не только религиозной, но и правовой системы кочевников, что, естественно, не могло не отразиться на специфике социального статуса женщины у казахов в XIX — начале XX века.

Естественно, что для каждой эпохи характерен свой взгляд на «женский вопрос» и пути его решения. Октябрьская революция заставила пересмотреть многие устоявшиеся политические и социальные нормы жизни не только жителей России, но и жителей бывших национальных окраин Российской империи. Казахстан, как и многие другие молодые государственные образования в составе нового Советского государства, получил уже готовый рецепт освобождения женщины от гнета так называемого феодального прошлого. Этот трудный и порой неоднозначный процесс раскрепощения стал объектом исследования советских историков в первые же годы советской власти.

За все годы существования советской науки социальный статус женщины всегда был в поле ее исследований. Но сам по себе статус женщины не нуждался в исследованиях, ведь он был изначально задан официальной политической концепцией советской власти. В исследованиях нуждался сам процесс становления «нового человека» —

путь борьбы с пережитками прошлого и обоснование необходимости социалистических преобразований. Поэтому с самого начала не научные работы, а партийно-советская публицистика (по определению С. Карпыковой) стала основной силой в освещении «женского вопроса». Книги и статьи, которые можно отнести к этому направлению, имели сугубо популярный характер (например, Любимова 1925; Арыкова 1930; Сейфи 1926). Авторами подобных статей являлись сами партийные работники и активистки женских движений.

В начале XX века вышли в свет отдельные работы, посвященные вопросам роли женщины в скотоводческом хозяйстве, семейного положения женщины, «купленной за калым» (Головачев 1903; Малышев 1904; Пурецкий 1928). Однако эти работы нельзя в полной мере отнести к комплексным исследованиям проблемы пола в традиционной культуре степняков. По сути, это были единичные публикации, ограничивающиеся в своих выводах признанием существования в семье кочевников экономического неравенства ее членов в силу более высокого социального статуса мужчины.

Однако нужно заметить, что академическая наука до середины 30-х годов XX века в основном придерживалась традиций русской дореволюционной школы. Этнографическое изучение края продолжалось. Исследователи касались многих тем, так или иначе связанных с положением женщин в Казахстане. Среди авторов тех лет: А.П. Чулошников, исследующий в своем объемном труде по истории казахов правовое неравенство между мужчиной и женщиной в исторической перспективе (Чулошников 1924); В.Г. Соколовский, на основе материалов этнографической экспедиции написавший книгу «Казакский аул» и попытавшийся определить причины устойчивости института выплаты калыма (Соколовский 1926).

Особо хочется отметить работу Научной ассоциации востоковедов при ЦИК СССР, которой выпускался журнал «Новый Восток». На страницах этого журнала неоднократно обсуждались вопросы, связанные с традиционным и современным положением казашек. В частности, высокой оценки заслуживает статья А. Штуссера «Пережитки родового строя в Казахстане» (Штуссер 1929). В основу статьи легли материалы, полученные в ходе этнографических работ, проведенных в Южном Казахстане. Автор анализирует правовое положение казахских женщин, подробно останавливается на проблеме сохранения обычаев аменгерства, выплаты калыма, умыкания невест и приходит к выводу об экономических причинах жизнестойкости этих традиций в казахском обществе.

Нельзя не упомянуть книгу, вышедшую в середине 30-х годов XX века под редакцией первого казахского профессионального историка С.Д. Асфендиярова и профессора П.А. Кунте, — «Прошлое Казахстана в источниках и материалах», где впервые были собраны воедино разновременные и разноязычные источники по истории казахов, в том числе по правовому и экономическому положению казахских женщин (Прошлое Казахстана... 1935).

Но уже с конца 1930-х годов, с установлением тоталитарного режима, многие темы оказались закрытыми и не получили дальнейшего развития, некоторые из них если и освещались, то только с точки зрения идеологической пропаганды. В разряд этих тем попал и «женский вопрос».

XX век оставил нам трудное наследство. Понадобится много усилий для того, чтобы правильно оценить все достижения и просчеты той эпохи. Само время поставило перед Россией с ее многонациональным обществом необходимость выбора пути дальнейшего развития. К сожалению, был выбран один из самых радикальных способов борьбы с прошлым. Для Казахстана более щадящую программу эмансипации женщин еще в 1917 году на Всекиргизском съезде в Оренбурге предложила партия «Алаш». В эту программу по решению проблем улучшения социального и экономического положения женщин в Казахстане входили проекты законов по отмене калыма и аменгерства, заключения браков с несовершеннолетними, о необходимости согласия и жениха и невесты для заключения брачного союза; оговаривалась возможность многоженства для мужчины — только при согласии первой жены. Кроме того, на съезде поднимался и вопрос о предоставлении женщинам равных с мужчинами политических прав. Программа, предложенная партией «Алаш», включала решение основных, наиболее острых проблем, связанных с положением женщин на Востоке. Многие из затронутых в ней пунктов по эмансипации женщин вошли и в советские программы социалистических преобразований, но путь их реализации был выбран другой.

В 50-е годы XX века господствующей в этнографии оказалась идея социального равенства женщин и мужчин. Тем не менее изучением современных семейно-брачных отношений у казахов исследователи практически не занимались, что отмечает и известный исследователь-казаховед Э.А. Масанов в своем «Очерке истории этнографического изучения казахского народа в СССР» (Масанов 1966: 320). А немногочисленные работы, которые были написаны в то время, следуют стандартной схеме описания «модернизации» казахской культуры в целом

и «раскрепощения» казахских женщин, в частности, под влиянием программ социалистического строительства (Сабитов 1956: 193–205 и др.; Востров 1956: 84–95).

В 1960-е годы намечается подъем интереса к «женской проблематике». В итоге появляются первые монографические работы по вопросам образования, общественной жизни, здравоохранения казахских женщин. Среди этнографических работ следует отметить монографию И.В. Захаровой и Р.Д. Ходжаевой по традиционной казахской одежде, как мужской, так и женской (Захарова, Ходжаева 1964).

В 70–80-х годах XX века увеличивается количество публикаций, в которых авторами предпринимались попытки освещения социального статуса казахских женщин. Но большинство этих работ, как и в предшествующее время, часто носило конъюнктурный характер, писалось в духе пропагандируемых государством взглядов на исторический процесс (Садвокасова 1969; Майлыбаева 1975; Николаева 1976; Кунантаева 1978; Айдарова, Кульбаев, Осипов и др. 1982 и др.).

Все эти годы фактический общественный статус казахских женщин оставался в тени, многие проблемы, связанные с семейным и общественным положением женщин в Казахстане замалчивались. Но время идет, около двадцати лет назад женские/гендерные исследования стали частью академической науки. В их основу был положен анализ взаимоотношений женщины с государством и обществом. Социология и социальная антропология стали заниматься изучением социально-культурного конструирования гендера. В результате интереса, проявленного современными этнологами к гендерной проблематике, была обозначена проблема места и роли женщины в различных культурах.

В 90-х годах XX века в Казахстане возникает целый ряд общественных движений и организаций (сейчас их более 50), занимающихся разработкой гендерной проблематики в современном центральноазиатском обществе. Основное направление деятельности подобных организаций — выработка национальных стратегий решения «женского вопроса» в современном мусульманском мире, разработка концепций борьбы с дискриминацией женщин в постсоветской Центральной Азии. В 2002 году впервые за всю историю Казахстана была создана Демократическая партия женщин Казахстана, целью программ которой является защита прав женщин, освещение вопросов, связанных с соблюдением этих прав, и выявление фактического правового статуса казахских женщин.

В свет выходят книги, посвященные женской проблематике, освещающие актуальные вопросы гендерной защиты в современном мире (Ненадежность... 1996). К сожалению, исторические темы в подобных исследованиях затрагиваются достаточно поверхностно. Больше внимание уделяется положению женщины «советского Востока» и значительно меньшее — традиционным ценностным характеристикам статуса женщины в культуре. Конечно, необходимо помнить, что без изучения исторического контекста невозможно оценить изменения (как прогрессивного, так и регрессивного характера), произошедшие в общественном статусе казахской женщины на протяжении последних столетий: от времени господства традиционных установок в культуре через заидеологизированный период советской истории Центральной Азии до постсоветской современности с ее неоднозначными социальными и этнокультурными процессами.

Среди публикаций последних лет особо стоит отметить обобщающую работу А. Табышалиевой по истории положения женщин Центральной Азии, вышедшую в Бишкеке более 10 лет назад (Табышалиева 1998). Исследовательница пытается охарактеризовать положение женщины в кочевом и оседлом обществах Центральной Азии на протяжении достаточно солидного временного отрезка: от начала XIX века до рубежа XX—XXI веков. По словам самого автора (Табышалиева 1998: 126), эта книга стала попыткой ревизии «традиции насилия над женщиной» Центральной Азии. Ценность наблюдений А. Табышалиевой заключается в том, что они представляют собой взгляд на проблему «изнутри» изучаемой культуры. К сожалению, историческая часть работы является скорее очерком традиционной культуры, нежели законченным исследованием. В основе этого очерка лежат фрагменты из описаний путешественников, посетивших Центральную Азию в XIX — начале XX века.

Значительно больший интерес представляет труд казахской исследовательницы С.С. Карпыковой «Женщины Казахстана в советской исторической литературе 20-х — середины 30-х гг. XX века», который является одной из первых попыток исторического анализа общественно-политической и научной литературы по проблемам положения женщины в Казахстане (Карпыкова 1996). Важно то, что С.С. Карпыкова с точки зрения историка анализирует и раскрывает причины, по которым одни направления изучения социально-экономического положения женщин в Казахстане становились приоритетными в советской науке, а другие — предавались забвению.

Нехватка именно таких работ, написанных квалифицированными специалистами, освещающих широкий круг источников по теме, ощущается достаточно остро, особенно в настоящее время — в момент активизации женского движения в суверенном Казахстане.

Глава 2

ТРАДИЦИОННЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ДЕВОЧКИ, ДЕВУШКИ И ЗАМУЖНЕЙ ЖЕНЩИНЫ У КАЗАХОВ

2.1. Рождение и детские годы девочки

Бытует мнение, что в традиционной культуре казахов рождение девочки расценивалось как неудача семьи. Родители с нетерпением ждали появления на свет в первую очередь сыновей — продолжателей рода отца, защитников чести семьи, наследников семейного имущества и семейных традиций, а к рождению девочки относились совершенно индифферентно, так как после замужества она все равно покидала семью родителей и уходила в род своего мужа. Особенно огорчало родителей, когда девочка оказывалась первенцем в семье. В таких случаях некоторые отцы в разговорах с окружающими вообще умалчивали о рождении ребенка или обманывали, говоря, что родился мальчик.

Исходя из этого мнения, можно предположить, что положение в семье девочки и девушки должно быть соответственно приниженым по сравнению с положением мальчиков и юношей. Так ли это на самом деле? На практике оказывается, что отношение родителей и родственников к незамужней девушке нередко более заботливое, чем к мальчикам. Она как бы находится в статусе «гостя» в своей семье, а следовательно, должна быть наделена бóльшим вниманием и любовью, чем мальчики, которые останутся в роде отца и будут наследовать его имущество.

Для казахов рождение ребенка всегда было значительным и радостным событием. До сих пор сохранилась пословица: *Балалы үй базар, баласыз үй мазар*, что значит «Дом с ребенком — веселье и счастье, без

ребенка подобен могиле» (Толеубаев 1978: 38). Пол ребенка старались угадать еще до его рождения, несмотря на то что по этическим и религиозным нормам ислама это категорически запрещается делать. По пристрастиям в пище беременной женщины (*жерік болу*) определяли не только пол, но и человеческие качества будущего ребенка. Предвестником появления на свет мальчика считалось непреодолимое желание будущей матери поесть мясо диких животных: тигра, медведя. А если женщине больше хотелось сладких продуктов, то это расценивали как знак того, что она беременна девочкой.

В этнографической литературе детально описаны и родильный обряд, и детская обрядность (Коновалов 1986: 102–105; Толеубаев 1991: 40–86; Шаханова 1998: 138–145 и др.). Поэтому остановимся только на значимых для нашей темы моментах воспитания детей и подростков. В традиционной культуре казахов, как и во многих других культурах, выделяется несколько главных периодов в жизни человека: детство, юность, молодость, зрелые годы и старость. Каждому возрастному периоду соответствуют определенные нормы воспитания и поведения человека. Основное формирование человека как социальной личности приходится на детские и юношеские годы. Именно в это время происходит прививание ребенку норм поведения в семье и в обществе, знакомство с основными навыками ведения хозяйства.

До 5–6 лет и мальчики, и девочки воспитывались вместе. Все обряды, совершаемые над детьми в младенчестве, не несут половой специфики. Общее название для младенцев и женского, и мужского пола — *нәресте, сәби, бөбек*. Некоторые особенности обрядов младенческого цикла для мальчиков и девочек касаются не сути выполняемого ритуала, а деталей. Так, в колыбель мальчиков под подушку укладывали плетть (чтобы стал хорошим наездником), ножик (чтобы отпугнуть злых духов), а девочке — расческу, зеркальце (чтобы была красивой), ножницы (чтобы была искусной мастерицей) (ПМА, 2006, 2007). Особенностью обряда сорокадневия (*қырқынан шығару*) является срок его исполнения: для мальчиков на один день раньше (чтобы был сильный и смелый), а для девочек — на один день позже (чтобы была прилежная, спокойная и послушная) (ПМА, 2006, 2007). Младенческая одежда, даже обереги, пришивающиеся на нее, не имели различий для мальчиков и девочек. Сразу после рождения ребенка заворачивали в чистую ткань. Материю старались брать от одежды пожилых людей или от пеленки ребенка из многодетной семьи (Толеубаев 1991: 71; Шаханова 1998: 49). Затем, до обряда сорокадневия, ребенка вне зависимости от пола одевали в ритуальную рубашку *ит кәйлек*, которую

после выполнения всех обрядовых процедур заменяли обычной младенческой рубашкой. Только в годовалом возрасте первые половые различия детей фиксировались в прическе. Один из вариантов различия причесок детей в этом возрасте: после сбривания утробных волос мальчикам оставляли прядь на макушке — *айдар*, девочкам — по прядке на висках — *тұлым*.

Исследователи казахского быта XIX века отмечали, что казахи — заботливые и нежные родители, а казахские дети сильны, выносливы и проворны. Казахи редко наказывают детей как в младенчестве, так и в более позднем возрасте (Букин 1883).

Уход за ребенком в первые годы его жизни целиком лежал на матери: она кормила его, ухаживала, следила за соблюдением элементарных гигиенических норм, шила ему одежду, перевозила во время перекочевков.

К настоящему воспитанию ребенка приступали только по достижении им 5–6 летнего возраста. В этот период жизни детей половая сегрегация носила скорее стихийный характер. Она выражалась в постепенном приобщении детей младшего возраста к посильным для них домашним работам. Мальчики помогали мужчинам в уходе за скотом, девочки участвовали в таких женских работах, как приготовление пищи, стирка, уборка, обработка шерсти. Если в семье были и мальчики, и девочки, то уход за малолетними братьями и сестрами входил в обязанности девочек, они укладывали их спать, кормили, выводили на прогулки, играли с ними.

В 5–7 лет мальчикам делали обрезание. По этому поводу устраивали праздник *сүндет той*. Перед обрезанием мальчику окончательно состригали *айдар*. После совершения обряда обрезания мальчик становился не просто членом религиозной общины (*умма*¹), но и переходил в следующую возрастную группу.

Примерно в этом же возрасте (около 7–8 лет) девочкам переставали брить голову и начинали отращивать волосы, а *тұлым* вплетали в косички. Момент первого заплетания кос девочке имел особое значение. По этому поводу устраивали небольшое угощение, а первый раз заплести волосы в косы просили добрую, многодетную женщину, славившуюся своим мастерством в ведении хозяйства и в домашних ремеслах.

¹ По всей видимости, этот термин равнозначен казахскому понятию *қауым* (группа людей, собрание, сообщество, община, «народ»), происходящему от этого арабского слова (прим. ред. — С.А.).

Половая дифференциация детей усиливалась в возрасте 7–13 лет. Примерно с этого возраста начиналось раздельное воспитание девочек и мальчиков. С этого времени братья и сестры начинали спать в раздельных постелях. Девочки впервые надевали простенькие украшения — сережки и плоские браслеты (Востров 1960: 173), начинали носить девичий головной убор — круглую шапочку, часто украшенную перьями филина, — *тақия, телпек, кепеш* — или теплую шапку с меховой опушкой — *бөрік*. (Задыхина 1951: 164; Захарова, Ходжаева 1964: 106–109). В конце XIX века получило распространение девичье платье, украшенное оборками. Часто такие платья украшались вышивками, располагающимися на оборках или прикрывающими швы (Захарова, Ходжаева 1964: 81, 83). Каждая девушка имела расшитые и украшенные позументом, монетами и вышивками камзол и безрукавку. До 12–13 лет распространенным обращением к девочкам было *қызалақ*, что так и переводится — «девчонка».

2.2. Девичество, подготовка к замужеству

Для девочек значимым возрастом был 12–13-летний рубеж. После первого возрастного цикла — *мушел*² — детство для казахской девочки заканчивалось и начиналось специализированное воспитание, подготовка к замужеству. Из возрастной группы *қыз бала* девочка переходила в следующую группу девушек — *қыз*. Взрослые женщины начинали строго следить за исполнением этикетных норм молодой девушкой, уже не позволяли (даже в играх) свободно общаться с мальчиками, как это было раньше. Вместе с детством заканчивалась и детская свобода, начиналась серьезная трудовая социализация. Девочек-подростков, с детских лет помогавших своим матерям по хозяйству и в уходе за младшими детьми, начинали более активно привлекать к домашнему труду, обучать женским домашним ремеслам. К 13–14 годам девочки, уже обладая всеми необходимыми навыками ведения хозяйства и ухода за детьми, становились полноправными членами женского коллектива семьи.

Как справедливо отмечает казахская исследовательница Н. Шаханова, все эти изменения в прическе, костюме, этикетной ориентации,

² В традиционной культуре народов Центральной Азии срок жизни человека разбивался на 12-летние циклы — «мушель» (подр. см.: Мухамбетова 2001).

хозяйственной деятельности призваны были маркировать существенное изменение — так называемый возраст половой гомогенизации, первые гормональные сдвиги, начало менструального периода у девочек (Шаханова 1998: 54). В 13–15 лет девушка была уже способна к деторождению и, следовательно, исходя из традиционных представлений, могла выйти замуж. По данным переписи казахского населения 1897 года, в северных областях была зарегистрирована выдача замуж 355 девочек до 10-летнего возраста; 1045 начали семейную жизнь в 10–12 лет; 4225 вышли замуж в 13–14 лет; 19 354 — в 15–16 лет (Усенова 1986: 30). У казахов есть пословица: *Тұзды көп сақтама су болар, қызды көп сақтама күң болар* — «Соль долго не береги — замочишь, дочь долго не держи — обратится в рабыню» (см., напр.: Табышалиева 1998: 42).

Европейцы, познакомившись с жизнью и нравами кочевников, были поражены обычаем заключения ранних браков и считали его безнравственным, свидетельствующим о полном беспорядке казахских девушек, которых отдавали в замужество в несовершеннолетнем возрасте. Высокая смертность среди казахских женщин неоднократно объяснялась ими как следствие раннего замужества, тяжелой работы и ранних родов казашек.

Но с точки зрения самих носителей традиции — казахов, ничего противоестественного в обычае выдачи замуж девочки 9–12 лет не было. Для сравнения приведем данные по брачному возрасту казахских юношей: по данным адата, молодые люди 12–15 лет считались совершеннолетними, они имели право вступать в брак, «отлучаться, наниматься и заниматься делом (самостоятельно. — *И.С.*) без спроса» (Гродеков 1889а: 34, 36). По этому поводу у казахов существовала пословица: *Он бес жыл отау иесі*, что значит: «В пятнадцать лет — хозяин кибитки» (Гродеков 1889а: 43, 55).

Ранние браки чаще всего практиковались семьями с тяжелым экономическим положением. Состоятельные казахи, как отмечают исследователи XIX века, выдавали замуж своих дочерей в 20-летнем возрасте, а бывало и позже (Плотников 1870а: 124). Родители, которые не имели возможности прокормить многочисленных детей, стремились как можно раньше договориться о браке и отдать девушку в семью ее мужа. Часто в семью будущего мужа брали уже сговоренную малолетнюю девочку, оставшуюся сиротой. Девочка воспитывалась родителями будущего мужа, как только достигала половой зрелости, становилась женой. Иногда поводом к заключению раннего брака становилась смерть жениха. По обычаю его невеста, за которую уже

выплачен калым, переходила к его брату, который мог потребовать немедленного заключения брака и передачи несовершеннолетней невесты в его семью. А родители девушки соглашались, боясь потерять оговоренный или уже полученный калым.

Но все же, как можно заметить, в конце XIX — начале XX века самым распространенным брачным возрастом девушки считался 15–16 летний рубеж (*бойжеткен* — «на выданье»). Именно в это время в ее костюме появлялись маркеры особого добрачного возраста. И в этом смысле для девушки основными знаками, подчеркивающими ее возраст, были всевозможные украшения. Полный комплект украшений включал накосные украшения, серьги, браслеты, кольца, нагрудные украшения. Если в возрасте 13 лет девочки-подростки носили лишь отдельные части этого комплекта, то девушки 15–16 лет носили его в полном виде, что, по сути, являлось демонстрацией своеобразного посвящения их в возрастную группу невест. Некоторые детали девичьего костюма, например накосные украшения, молодые женщины продолжали носить и после замужества, а по прошествии времени дарили их своим сестрам или девушкам из семьи мужа.

2.3. Игровое воспитание и обучение детей

Как и у многих других народов, игры казахских детей и молодежи отражали половозрастное деление общества. Среди традиционных игрушек казахских детей есть игрушки, которыми предпочитали играть мальчики, и игрушки, которыми играли преимущественно девочки. Любимым занятием девочек 3–10 лет была игра с куклами, которых обычно они сами и делали из обмотанных тканью соломинок чия (песчаного тростника). Куклы (*кырышак*) были достаточно схематичны и очень редко имели обозначенное лицо. Запрет на обозначение лица куклы объяснялся тем, что антропоморфность изображения в традиционном сознании всегда ассоциировалась с представлениями о душе, которая, странствуя по миру, может вселиться в подходящее, похожее на человека изображение. Скорее всего, куклы с прорисованным или вышитым лицом появляются не ранее второй половины XIX века и отражают поздний этап в развитии традиционной казахской игрушки.

Лицо куклы почти всегда оставалось «пустым», но при этом ее костюм часто достаточно точно повторял реальный традиционный костюм человека. В зависимости от того, кого изображала кукла, это

мог быть костюм ребенка, девушки, невесты, замужней женщины, мужчины и т.д. Куклы, изображавшие девочек и девушек, имеют прически — косички, сплетенные из конского волоса. Иногда костюм кукол прост, особенно если он повторяет повседневный костюм человека, но нередко отделка одежды кукол была достаточно сложной: праздничный головной убор куклы-невесты, молодой замужней женщины богато украшался цветными стеклышками, маленькими кусочками коралла, пуговицами, металлическими бляшками, полосками меха, перьями филина; само платье оторачивалось вышивкой, тканью другого цвета, фрагментами позумента. Шитье одежды для кукол становилось прекрасной практикой, несомненно, полезной для девочек в будущей взрослой жизни.

К сожалению, материалов XIX — первых десятилетий XX века по детским играм с куклами практически нет. По-видимому, суть игры состояла в воспроизведении сенок из обычной жизни семьи. В таком случае посредством игры с куклами девочки знакомились с основными правилами социального устройства жизни, принципами половозрастного деления традиционного общества, нормами традиционного этикета, практиковались в изготовлении и украшении одежды.

В играх с куклами употреблялись и сопроводительные игрушки-имитации — кровати с постельными принадлежностями, модели мебели, маленькие войлочные ковры (*текеметы*), простые войлоки (*киіз*), вышитые занавесы. Игрушки из ткани и войлока, как и куклы, изготавливались самими девочками, иногда под руководством старших сестер, матери или бабушки, которые показывали им, как нужно держать иголку, какие швы применяются при вышивании тех или других вещей, как изготавливается войлок. Таким образом, с ранних лет девочки в игровой форме приобщались к домашним ремеслам.

В традиционной культуре казахов достаточно много совместных игр для детей и подростков обоих полов. Среди них игры *қара лақ* — «черный козленок», *ит құйрық* (букв.: «собачий хвост») — «караванная игра», *соқыр қой* — «слепой баран» и другие (Мелкова 1921). Обычно девочки участвовали в играх с мальчиками не старше их возраста, так как совместная игра мальчиков с девочками младшего возраста часто была поводом для насмешек со стороны подростков, которые уже осознавали свою принадлежность к сильному полу и считали участие в играх с малолетними девочками позором для себя (Игры... 1893). Одним из излюбленных развлечений детей было загадывание загадок, которые они нередко придумывали сами; дети с удовольствием слушали сказки, которые рассказывали взрослые, чаще всего бабушки.

С 12–14 лет многие казахские дети уже сами рассказывали сказки младшим братьям и сестрам. Европейцы, познакомившиеся с устным народным творчеством казахов, были поражены способностью казахских детей и подростков за короткое время сложить песню, вспомнить подходящую к соответствующему случаю загадку, пословицу, сказку или тут же придумать их.

Молодые казашки и казахи предпочитали совместные игры. Среди них игра *ақ сүйек*, вечеринки *қызойнақ* (девичья игра) (Кустанаев 1894: 20–21; Шаханова 1998: 145), где молодые люди обоего пола пели песни, состязались в загадывании загадок, рассказывали смешные и поучительные истории. В летнее время молодые люди устраивали качание на качелях — *алты бақан*. Когда взрослые уезжали, оставляя молодых людей дома одних, то те, пользуясь случаем, устраивали посиделки для сверстников — *бастаңғы*. На угощение и увеселение приглашались как девушки (преимущественно), так и молодые парни (*бозбалалар*). Такие игры были не только развлечением, в них происходило общение и социализация детей и подростков.

Излюбленным времяпрепровождением молодых казашек была ночная охрана спящих животных. Дневной выпас овец считался черной и тяжелой работой — на эту работу отправляли только провинившихся женщин и девушек. Но зато на ночные бдения, которые не были сопряжены с физическими нагрузками, охотно собирались девушки со всего аула, к ним присоединялись и молодые люди. Всю ночь молодежь играла на музыкальных инструментах, пела песни (П... 1878: 22–23).

Казахи большое внимание уделяли обучению своих детей. С ранних лет родители учили ребенка говорить, считать, называть предметы и их свойства. А как только ребенок осваивал речь, его учили песням, загадкам, скороговоркам, которые не только развивали память детей, но и помогали развитию интеллекта, давали ребенку элементарные представления о социальном устройстве общества, о кочевом хозяйстве, взаимоотношениях в семье. Как отмечал Ишмухаммед Букин, воспитанник Туркестанской учительской семинарии, казахи полагают, что отказ от обучения детей грамоте — большой грех. Именно поэтому «они стремятся хотя бы на несколько недель отдать ребенка на обучение мулле и считают это своим долгом по отношению к своим детям» (Букин 1883). Звание учителя было очень почетным среди казахов. Чаще учителями-муллами (*молда*) становились казахи из сословия *қожжа* (ходжи) либо сарты, татары. Далеко не каждый человек имел возможность нанять учителя для своих детей, но выручала традици-

онная казахская взаимопомощь. Часто один состоятельный казах нанимал учителя для детей всего аула, а остальные одноаульцы вносили за обучение своих детей небольшую плату. Иногда молда со своей семьей кочевал вместе с аулом до тех пор, пока в нем, учителе, была необходимость.

Обычно детей старались обучать с 7–8-летнего возраста. Но часто в юрте муллы собирались дети разных возрастов: все, кто имел возможность и желание обучаться письму, счету, чтению, религиозному закону. Мальчики и девочки обучались вместе, причем и телесным наказаниям за шалости подвергались одинаково. В пограничных районах, где проживало не только казахское, но и русское население, казахских детей нередко отдавали на обучение в русские школы. В городах существовали специализированные женские училища, куда поступить за плату могли только девушки из состоятельных элитных семей. И все же девочек обучали сравнительно реже, чем мальчиков. Как правило, им давали элементарное начальное образование — обучали первичным навыкам грамоты, письма и счета. Девочки из обычных семей были больше, чем мальчики, заняты по хозяйству, помогали матери ухаживать за младшими детьми и воспитывать их. Воспитание девочки изначально было ориентировано на прививание ей приоритетов семейных ценностей. Главной задачей матери было подготовить свою дочь к предстоящей семейной жизни. Мальчику же, как полагали родители, образование больше пригодится в будущей жизни: ведь ему предстоит стать главой своей семьи, вести хозяйство, заключать сделки, решать семейные споры.

Однако нельзя забывать, что в традиционном обществе основная социализация детей — их приобщение к нормам хозяйственной и общественной жизни, к основным ценностным ориентирам этого общества — происходила в рамках семьи. Формы воспитания детей и передачи им необходимых жизненных навыков были различными. Дети с ранних лет наблюдали за повседневной жизнью семьи, за работой взрослых, их поведением в различных жизненных ситуациях, сами выступали в качестве помощников и участников в трудовом процессе. Большое значение в народной педагогике отводилось фольклору как одной из форм передачи традиционных знаний. К сожалению, тема детского казахского фольклора до сегодняшнего дня остается неразработанной.

Произведения устного народного творчества донесли до нас образы дев-воительниц — прекрасных наездниц, умелых в обращении с оружием, которые при необходимости могли защитить и себя, и свою се-

мью, вступить в бой с врагом и одержать победу. Жениться на такой девушке было непросто — жених должен был доказать свое право на невесту в состязаниях с соперниками: в скачках, стрельбе из лука, борьбе. Нередко и сама невеста вступала в борьбу со своим женихом, и одолеть деву-богатыршу было по силам далеко не каждому мужчине. Зато победителя ждала награда: после замужества дева становилась верной и преданной женой своего мужа, мудрой советчицей и нежной матерью.

Этнографическая действительность не знает дев-воительниц, подобных легендарным богатыршам, но отголоски «амазонства» можно найти и в традиционном костюме, и в поведении казахских девушек и женщин.

С детских лет девочку учили держаться в седле, непринужденно общаться, быть сильной и ловкой. Девушка должна была уметь постоять за себя, проявив физическую выносливость в состязаниях и находчивость в музыкально-речевых поединках с юношами. Девочки наравне с мальчиками принимали участие в конных скачках (*байге*) (Таникеев 1977: 27), а в конных состязаниях *кыз қуу* — «догони девушку» они были основными участницами. Девушки охотились с ловчими птицами, уже в 14–15 лет укрощали и объезжали диких лошадей. К сожалению, этнографические материалы по участию казахских женщин в традиционных мужских состязаниях автору этих строк неизвестны, но, основываясь на сравнительных материалах по киргизской этнографии (Симаков 1984: 170–175), можно с уверенностью сказать, что даже после замужества и рождения детей женщины принимали активное участие в военизированных развлечениях: в поединках на пиках, в верховой и пешей борьбе (*аударыспақ, қазақша күрес*), в скачках, которые традиционно считались сугубо мужскими занятиями.

Женские состязания проводились не ради потехи зрителей, они были не менее серьезны, а подчас и более драматичны, чем мужские поединки. Женские состязания ни по правилам, ни по снаряжению участников не отличались от мужских. Конечно, далеко не каждая женщина принимала участие в подобных боях, но всегда находились отважные казашки, готовые отстаивать честь своего рода. Встречались даже такие богатырши, которые не боялись бросить вызов мужчине и сразиться с ним наравне (Симаков 1984: 173). Нужно заметить, что казахские женщины принимали активное участие в оборонительных действиях во время налетов на аулы с целью грабежа: «Они вооружались баканами (шестами с развилкой, которыми поднимают кошму в верхнюю часть конструкции юрты. — *И.С.*) ...этим оружием казах-

ские женщины умело управлялись, так как им часто приходилось пользоваться баканами при сооружении юрты... Неудивительно поэтому, что наиболее сильные и подготовленные женщины выступали даже в таких опасных соревнованиях, как фехтование на пиках» (Таникеев 1977: 31).

Большое значение в воспитании детей традиционно играло старшее поколение — бабушка (*эже*) и дедушка (*ама*) со стороны отца. Именно старики являлись хранителями традиций семьи, они старались передать их молодому поколению. Старшие женщины семьи (бабушка, пожилые родственницы, чаще — вдова умершего брата или дяди главы семьи), уже не принимавшие активного участия в хозяйственных работах, отдавали все свое свободное время подрастающим детям.

Если женщины играли ведущую роль при воспитании мальчиков только до 5–6-летнего возраста, то при воспитании девочек ведущая роль старших женщин сохранялась до момента вступления девушек в брак. Первенцы в семье считались детьми свекра и свекрови. Усыновленные таким образом дети становились любимчиками бабушки и дедушки. Девочек баловали не меньше, чем мальчиков, а иногда и больше: нередко именно бабушка выступала инициатором освобождения девочки от тяжелых домашних работ, считая, что за свою будущую жизнь у свекрови девочка еще наработается и никто не знает, как сложатся ее отношения с родственниками мужа.

Особенность восприятия вышеописанных возрастных ступеней в народной традиции выражена следующей емкой пословицей: *Беске дейін балаңдай сыйла, бестен он беске дейін құлыңдай жұмса, он бестен кейін құрдасыңдай сыйлас* — «До 5 лет почитай как собственного ребенка, с 5 лет до 15 эксплуатируй как раба, с 15 лет уважай как сверстника (обращайся как со сверстником)» (Шаханова 1998: 145).

Уже с раннего детства, со времени первых совместных игр, и мальчики, и девочки объединялись в возрастные группы сверстников — *құрдас*. Девочки, девушки и женщины примерно одного возраста обращались друг к другу, употребляя, как пишет этнограф К.Л. Задыхина (1951: 162), слово «корбе», *құрбы* (И.С.) — «подруга», «сверстница». Людей, входивших в одну возрастную группу, объединяли отношения материальной и духовной взаимопомощи: они помогали друг другу в беде, в хозяйственных работах, участвовали в совместных торжествах по поводу рождения ребенка, свадьбы. Такие возрастные связи людей примерно одного возраста сохранялись на всю жизнь. Особенно прочными были отношения между мужчинами. Девушки же после выхода замуж покидали родные края и разъезжались по селениям сво-

их мужей. Но и там новые отношения между девушкой и ее новыми родственницами — как замужними, так и незамужними сверстницами и их подругами — складывались достаточно быстро. Сверстниц объединяли не только общие интересы, разговоры, но и обязанности в семьях. С возрастом эти обязанности изменялись. Девушка становилась молодой, затем — зрелой женщиной и, наконец, старухой. Переход в каждую возрастную группу сопровождался изменениями в костюме, причёске, поведении, а следовательно, и в статусе женщины. Сверстницы одновременно переходили в следующую возрастную группу и сохраняли свою сложившуюся еще в раннем возрасте общность одного биологического и социального возраста до конца жизни.

2.4. Специфика семейного статуса девочки и девушки

Из вышеизложенного видно, что семейный статус девочки не был ниже статуса мальчика. Это подтверждается и тем, что незамужняя девушка в доме своих родителей сидела на почетном месте *төр* рядом с главой семьи и почетными гостями либо на правой гостевой стороне (*оң жақ*). Нарушение этой традиции, по представлениям казахов, могло принести несчастья в семью (ПМА, 1998, 2006). Как отмечал А. Диваев: «На девицу смотрят как на равноправного члена семьи с мальчиками и отдают ей должное почтение и, вообще, уважают ее» (Диваев 1922: 132).

Семейный статус девочки и девушки имел свои особенности, связанные в первую очередь с половой принадлежностью ребенка, а значит, и с разными социальными ролями, которые выполняли мальчики и девочки в обществе и которые им предстояло выполнить в будущей жизни. Мальчики должны были стать защитниками своей семьи, наследовать хозяйство и имущество своего отца, стать продолжателями его рода. А девочкам предстояло получить хорошее воспитание и покинуть семью своих родителей, выйти замуж, стать достойной женщиной и не опорочить имя своих родителей перед новыми родственниками.

Как уже говорилось, первоначальный предписанный статус женщины в традиционной культуре определялся положением в обществе семьи ее родителей. С этим статусом девушка выходила замуж. Если невеста была из состоятельной, уважаемой семьи, сама отличалась достойным поведением, то она могла рассчитывать на хорошую брачную партию. Этот первоначальный, определяемый семьей родителей

статус влиял и на отношение к девушке родственников мужа, которые прекрасно понимали, что если за девушкой стоит многочисленная, состоятельная и уважаемая родня, то в случае какого-либо конфликта она может вступить за ее права и тогда этот конфликт перерастет в противостояние двух семейно-родственных групп или целых родов.

Мужа для девушки, как правило, выбирала ее семья. Кроме того, девушку могли выдать замуж по распространенному у казахов обычаю сорората (*балдыз алу*), когда мужчина женился на «балдыз» — незасватанной сестре или родственнице своей умершей супруги. Кажущееся отсутствие свободы девушки в выборе своей судьбы объясняется традиционным взглядом на брак у казахов. Брак рассматривался не просто как союз мужчины и женщины, а как способ регламентации социальных отношений между двумя семьями, семейно-родственными группами, родами. От того, как и с кем будет заключен брачный союз, зависели будущие отношения целых коллективов. И справедливости ради следует отметить, что большинство девушек, воспитанных по традиционным нормам жизни, с пониманием относились к выбору родителями для них брачного партнера.

Но сердцу не прикажешь. История знает много примеров несчастной и безответной любви, разлук и потерь. Девушки, пережившие влюбленность еще до брака, вынужденные после замужества разлучиться с любимым, всю свою жизнь сохраняли память о первой любви. Чтобы избежать этого, родители старались как можно раньше выдать девушку замуж или, по крайней мере, заключить предварительное соглашение о браке (*айттыру*).

Обычай умыкания невест — *қыз алып қашу* (который иногда носил полуформальный характер) — и заключения брака без согласия не только девушки, но и ее родителей нередко становился источником жестоких межродовых столкновений и последующей судебной тяжбы, особенно если девушка была уже засватана за другого. Закон, как правило, оказывался на стороне представителя более сильного и влиятельного рода, которым практически всегда оказывался мужчина. Жених мог пойти на такой риск, только заручившись поддержкой своей родни. Поводом к похищению избранницы могло быть и желание во что бы то ни стало заполучить понравившуюся девушку и показать окружающим свою удачу. Нередко оправданием такого поведения мужчины, как и основанием к заключению брака с несовершеннолетней, становилась отсылка к обычаю сорората, когда «овдовевший» жених, боясь, что сестру умершей невесты отдадут другому, шел на похищение даже малолетней девочки, которая по достижении половой зрелости становилась

женой своего похитителя. Но это происходило только в том случае, если достигалось взаимопонимание между двумя родами, в противном случае девочку возвращали родителям.

Для европейского человека обычай похищения девушек являлся квинтэссенцией бесправного положения казашек. Но с точки зрения самих казахов (при том, что мнение девушки при выборе брачного партнера не учитывалось), адат все же предусматривал необходимость урегулирования конфликта, вызванного похищением, а следовательно, и возмещение морального и физического ущерба семье похищенной девушки. Традиционные стереотипы достойного поведения женщины сказывались в том, что многие девушки после похищения считали позором для себя возвращение в дом родителей и предпочитали остаться в новой семье (более подр. об обычае умыкания см.: Арғынбаев 1973: 159–165; Арғынбаев 1975: 70–76).

Следуя нормам адата, отец до совершеннолетия своих детей имел полное право распоряжаться их имуществом. Полноправным хозяином сын становился только после того, как отец выделял его в самостоятельное хозяйство. Девочки же, в отличие от мальчиков, не имели даже в перспективе взросления прав на владение личным имуществом. Приданое, которое собирала для девушки ее семья, сразу после брака поступало в полное распоряжение мужа и его родни, равно как и имущество (*енши*), выделяемое родителями молодой жены после рождения у нее первого ребенка или при первом посещении дома родителей.

Если отец умирал, а мать не выходила повторно замуж, то обычно (а в случае смерти обоих родителей — обязательно) детям определялись опекуны из родственников отца (в крайнем случае из назначаемых посторонних лиц), которые временно распоряжались имуществом, оставленным их родителями. Исходя из этого имущества, опекуны выделяли в самостоятельное хозяйство взрослых сыновей умершего, назначали калым за его дочерей и собирали для них приданое (Алекторов 1891, № 33).

Как известно, основной формой традиционного брака у казахов являлась женитьба посредством сватовства (*құда түсу*) и выкупа невесты за калым (*қалыңмал*). Обычно калым носил натуральный характер. Величина его зависела от социального и имущественного положения семей жениха и невесты, а также от личных качеств, достоинств самой невесты. Решив породниться, родители будущих супругов договаривались о размере калыма и о сроке его выплаты. Калым мог состоять из большого стада или из нескольких голов скота.

Обычай сватовства детей в младенческом возрасте (*бесік кұда*) не учитывал личного желания молодых людей вступить в брак. Помимо того что «колыбельное сватовство» рассматривалось как символический союз двух семей, этот обычай имел и сугубо экономическое объяснение. Сватовство детей в раннем возрасте облегчало выплату калыма, в частности позволяло выплачивать его постепенно.

Приданое для девушки (*жасау*), так же как и калым, готовили заранее. Размер приданого зависел от имущественного состояния отца невесты, от договора между семьями будущих супругов. Богатое приданое включало большое количество нарядов для молодой жены, постель, посуду, ковры, текеметы, скот, новую юрту для молодоженов (см., напр.: Востров 1956: 36–37). Но после замужества в личном пользовании жены оставалась только ее одежда и постель, которые в случае развода и при согласии мужа женщина имела право забрать с собой при возвращении в семью своего отца.

В традиционном обществе выплата калыма не рассматривалась как унижающая женщину сделка. Это был функциональный экономический и социальный институт, подтверждающий связь двух семейно-родственных групп. Кроме того, приданое девушки часто уравновешивало цену выплаченного за нее калыма, а иногда в богатых семьях даже превышало его. Размер калыма был еще и показателем престижа семьи невесты: чем лучше воспитана девушка, чем она красивее, чем достойнее ее род, тем больше и калым. Калым поступал в полное распоряжение отца невесты и сливался с его имуществом. Но бывали случаи, когда часть уплаченного калыма переходила в приданое невесты. Это происходило, если семья невесты была не в состоянии подготовить для нее достойное приданое. Такая передача скота или подарков от семьи к семье рассматривалась как ситуация унижительная, в первую очередь для самой невесты и ее родителей.

После уплаты части калыма жених имел право посещать невесту. Иногда первое официальное посещение (*ұрын бару*) было и первым знакомством будущих супругов. В источниках говорится о том, что уже в это время жених мог оставаться на ночь в ауле невесты (Алтынсарин 1870б: 111; Востров 1956: 37) и после первого открытого посещения, еще до бракосочетания, достаточно часто навещал ее. Эти визиты назывались *қалыңдық ойнау* (Плотников 1870а: 129) — «встреча (букв.: игра) с невестой». Если жених с невестой были знакомы, то еще до первого официального посещения женихом аула ее родителей, после урегулирования всех вопросов, связанных со сватовством, жених тайно приезжал к девушке и встречался с нею (Плотников 1870а:

128–129). Эти тайные ночные свидания (*жасырын келу*) устраивали снохи семьи невесты, которые часто силком приводили невесту на встречу к жениху, получая за это от него подарок. Подобные встречи обычно происходили в юрте старшего женатого брата девушки. (Об особенностях свадебной обрядности казахов см. также: Лазаревский 1862; Диваев 1900 и др.).

Вопрос о добрачных сексуальных отношениях невесты и жениха остается спорным, сведения очень противоречивы. Авторы XIX — начала XX века в своих описаниях быта и нравов казахов практически не раскрывают эту тему. Известно, что целомудренности невесты в традиционном обществе придавали большое значение. Жених, убедившийся в первую брачную ночь в порочности невесты, мог потребовать у ее отца возврата калыма, а саму девушку вернуть в семью. Иногда жених требовал от отца незадачливой невесты либо вернуть калым, либо отдать ему другую незасватанную дочь. В таком случае честь невесты оказывалась опороченной на всю жизнь. Подобного положения вещей старались не допустить, так как такую девушку замуж выдать было практически невозможно, а тем более получить за нее достойный калым. Обычно, если жених предъявлял претензии, отец невесты предпочитал заплатить штраф — *айып* в размере 40 кобылиц — или вернуть половину уже полученного калыма, чтобы сохранить договоренность о браке своей дочери и избежать скандала (см.: Диваев 1900: 20). Самым страшным позором считалась беременность и рождение ребенка девушкой в доме родителей. Этого старались избегать всеми возможными способами. Даже если девушка беременела от своего жениха, то сам этот факт старались скрыть и ускорить процесс заключения официального брака, даже с потерей части неуплаченного ее женихом калыма.

Нормы обычного права не столько защищали честь самой девушки, сколько были направлены на защиту интересов всех членов семейно-родственной группы. Семья невесты могла обвинить жениха в том, что он насильственным образом принудил невесту к сожительству еще до официального заключения брака. В таком случае, как отмечают авторы-составители сводов адата, жениха с позором отправляли домой, лишая невесты и уже уплаченного калыма, подвергая насмешкам и телесным наказаниям (ЦГА РК, ф. 4, оп. л., д. 2798, л. 60–68, 80; Лазаревский 1862, № 151 и др.). Родители оговоренной девушки могли прибегнуть к присяге, чтобы доказать ее невинность. Жених сам выбирал двух представителей семейно-родственной группы невесты, которые в присутствии бия заверяли жениха и его семью

в целомудрии девушки. Если же жених настаивал на порочности невесты, то он также мог попросить двух своих родственников под присягой заверить его слова. И если заявление жениха признавалось безосновательным, то он обязан был заплатить штраф за попытку обесчестить семью невесты. В случае если семья поруганной девушки была уважаемой и знатной, то она могла потребовать даже смертной казни жениха за оскорбление, нанесенное всем родственникам невесты (ЦГА РК, ф. 4, оп. л., д. 2798; Степной закон... 2000: 29). Такие громкие дела, как правило, решал суд биев. Однако чаще всего семейные дела решались мирно, все спорные вопросы урегулировались путем уплаты штрафов. Если семьи молодых людей были заинтересованы в заключении брачного союза, то даже в случае оболыщения девушки родители молодых людей находили выход из создавшейся ситуации, договариваясь на взаимовыгодных условиях заключить брак и предотвратить возможный скандал.

В ряде источников приводятся сведения о большом значении, придаваемом целомудрию невесты, однако некоторые авторы XIX века все же отмечали возможность добрачных сексуальных связей среди казахской молодежи (П... 1878: 23). Главное условие такой связи состояло в том, чтобы девушка до брака не родила ребенка. И в этом отношении большая роль отводилась старшим женщинам семьи, которые обучали девушек элементарным навыкам народной медицины по предотвращению нежелательной беременности. К тому же добрачная связь допускалась только между молодыми людьми одного аула. Считалось большим позором, если девушка начинала встречаться с молодым человеком из другого аула и тем более из другого рода (П... 1878: 23). Напомню, что казахи строго придерживаются экзогамного брачного барьера. Но в случае добрачных связей казахи, наоборот, «предпочитали» вступать во взаимоотношения исключительно со «своими», что, по-видимому, объясняется тем, что от такой связи не должен был появиться ребенок, а значит, и экзогамный барьер становился необязательным.

Нетрудно заметить, что, несмотря на то что социальный статус девушки в своей семейно-родственной группе был достаточно высоким, по крайней мере не ниже юношей, ее экономический статус был максимально низким — она не владела, в отличие от мужчин (юноши до совершеннолетия уже были потенциальными собственниками имущества отца), личной собственностью, а следовательно, не обладала экономической свободой и независимостью, находясь в полном подчинении у своей семьи.

2.5. Замужество

Молодые замужние женщины с 25 до 30 лет находились в возрастной группе *келіншек*. Женщины в возрасте от 30 до 45–50 лет находились в группе *сары қарын*, а после 50–55 лет переходили в последнюю возрастную группу *бәйбіше*. Каждой возрастной группе соответствует свой социальный статус, предполагающий определенный набор прав и обязанностей женщины в семье мужа.

Если социальный статус девушки в семье родителей был достаточно высок, то после заключения брака статус женщины в семье мужа заметно понижался. Это выражается и в ограничении личной свободы женщины, наложении на нее ряда поведенческих запретов, по крайней мере до рождения первого ребенка или до момента беременности. Все интересы женщины после брака должны были быть подчинены интересам новой семьи. Запреты в поведении и новые нормы этикета, которым следовала замужняя женщина, были следующие: женщина обязана была избегать и не называть по имени отца мужа, ей запрещалось называть имена братьев мужа, она должна была подбирать для них подходящие прозвища, даже имя самого мужа женщине запрещалось произносить, ей приходилось заменять личное имя мужа нарицательным (например, *от ағасы* — «хозяин огня») или называть его отцом своих детей (Самойлович 1915: 164; см. также: Қазақ халқының дәстүрлері... 2006: 334–336, комм.). Молодая невестка была обязана полностью подчиняться свекрови, слушать ее наставления и выполнять все домашние и хозяйственные работы, на которые та ей укажет. Кроме этого, *келін* (невестка, сноха) соблюдала ряд обязательных этикетных норм в каждодневном поведении: она была обязана раньше всех вставать, готовить чай, приветствовать старших родственников, всегда вести себя скромно, не вступать первой в разговор, а только отвечать на заданные вопросы.

Все эти традиции, хотя и в редуцированном виде, сохраняются до настоящего времени. Но какой в них смысл? Что заставляло людей запрещать молодой женщине называть имена мужчин в семье своего мужа или избегать встреч с главой семьи? Корни этого обычая уходят в глубокую древность. Девушка, вышедшая замуж, считалась чужой в роду своего мужа, по крайней мере, до рождения у нее ребенка, что могло расцениваться как приобщение к крови этого рода. А чужак всегда опасен. Запрет на называние имен членов семьи является мерой вынужденной, направленной на предохранение их от возможного негативного воздействия чужака. Нарушая запреты, женщина нано-

сила вред не столько самой себе, сколько всей семейно-родственной группе мужа. С возрастом женщина все больше приобшталась к роду мужа, поэтому ряд запретов смягчался или исчезал вовсе.

Возможно, с представлением о «женщине чужой» в роду мужа связана следующая примета: если женщина перейдет дорогу едущему, то добра в его пути не будет (Диваев 1922: 136; Сабитов 1956: 205; Ажигали 2001: 51). Казашки никогда не нарушали этого правила. Зато если женщина ехала в сопровождении мужчины, а значит, находилась под его присмотром, то, как пишет А. Диваев (1922: 136), «казашке оказывали всякое почтение и внимание». По-видимому, автор расценивал запрещение женщине переходить дорогу мужчине как проявление неуважения к ней со стороны мужчин, хотя, с точки зрения самих казахов, это является не показателем неуважения к женщине, а лишь этикетной нормой поведения, закрепленной обычаем.

Впрочем, не нужно думать, что молодые девушки-невестки становились в семье мужа подневольными служанками, жизнь которых была исключительно строго регламентирована. Часто свекровь принимала жену своего сына тепло, относилась к ней как к дочери, обучала ведению хозяйства, внушала необходимые нормы женского этикета. Девушки, особенно в первый год замужества, редко обременялись домашним трудом и проводили больше времени в обществе своих сверстниц, постепенно вникая в правила поведения в новой семье. Если девушка обладала необходимыми человеческими качествами, то достаточно быстро завоевывала доверие и любовь как старших родственников мужа, для которых она и была *келін*, так и младших братьев и сестер своего мужа, для которых она становилась заботливой *жеңге*.

Переходным моментом считалось не просто вступление девушки в брак, а рождение ею первого здорового ребенка. Это событие изменяло не только статус самой женщины, но и статус ее мужа, семьи в целом. То, что рождение женщиной первого ребенка имело для нее большое значение, четко прослеживается и в особенностях женского костюма в первый год замужества: в переходный момент от девичества к материнству. Иногда в течение года, то есть в тот срок, за который молодуха должна родить первого ребенка, женщина продолжала носить девичье платье с оборками и свадебный головной убор *сәукеле* или, по крайней мере, шаль от него — *жаулық*, а сам головной убор надевала только в торжественных случаях. Смена головного убора чаще всего происходила после объявления о беременности женщины или сразу после первых родов. Снятие головного убора невесты со-

проводилось особым обрядом: все женщины аула собирались на угощение, устраиваемое свекровью молодухи, и снимали с молодой женщины головной убор невесты, заменяя его новым убором замужней женщины. Этот обряд подтверждал право молодухи называться замужней женщиной.

Если девичьи головные уборы были однотипны, то головные уборы замужних женщин имели территориальные различия, но всегда шились из белой ткани. На большей части Казахстана замужние женщины носили *кимешек*, который плотно облегал голову и закрывал шею, грудь, плечи. Детали и украшения *кимешека* менялись в зависимости от возраста женщины. У молодых женщин он был богато украшен вышивкой, кораллами, серебряными бляшками, жемчугом. С возрастом количество украшений на кимешеке уменьшалось. Когда женщина выходила из фертильного возраста, она носила белый головной убор, иногда украшенный простой вышивкой, выполненной белыми нитками. В Западном Казахстане у некоторых родовых групп кимешек был неизвестен, замужние женщины носили сложенный по диагонали белый платок (*жаулық, астыңғы жаулық*), концы которого перекрещивали на груди. Верхнюю часть женского головного убора представлял тюрбан: его форма, название и способы ношения различаются в зависимости от места проживания и родовой принадлежности женщины.

С возрастом изменялась и прическа женщины. Если в девичестве казахские девушки носили мелкие косички, часто скрепленные в одну или две косы с украшениями на концах, то после вступления в брак молодые женщины заплетали только две косы на прямой пробор.

В костюме девушки и женщины, находящихся в репродуктивном периоде, преобладал красный цвет как распространенный среди народов тюркского мира символ плодородия и способности к деторождению. С возрастом у женщины наблюдается постепенное снижение фертильности. В костюме женщины после 30 лет красные тона уступали место более спокойным цветам, носить в этом возрасте одежду красного цвета с большим количеством украшений считалось уже неприличным. Молодые и среднего возраста женщины с конца XIX века стали шить платье — *көйлек* по новому покрою: отрезным, с лифом и с отрезной по талии юбкой. Пожилые женщины предпочитали платье старого образца: туникообразного покроя, сшитые из темной ткани с практически полным отсутствием каких-либо украшений (исключением являлась нагрудная нашивка *өңір*). Чем старше становилась женщина, тем меньше украшений она носила. Часть украшений по-

жилая женщина дарила своим невесткам и дочерям, часть откладывала для раздачи своим сверстницам во время ее похорон. В итоге старые женщины снимали с себя практически все украшения, оставляя лишь необходимый минимум — кольца, браслеты, так как в традиционной культуре женщина, не носящая вообще ювелирных украшений, считается нечистой, не имеющей права даже готовить пищу.

Переход в возрастную группу *сары қарын*, что значит «женщина в годах (много рожавшая)» (букв.: «желтое, спелое брюхо»), предполагал наличие у женщины значительного жизненного опыта и взрослых детей. К этому времени ее статус в семье мужа заметно поднимался. Теперь она не была уже младшей невесткой: если у мужа были младшие братья и к этому времени они женились, то в общей социальной иерархии женщин семьи их жены становились младшими снохами. А если сын был единственный или младший у родителей и обязан был жить вместе с ними и наследовать хозяйство отца, то свекровь, как правило, смягчалась в отношении «повзрослевшей» невестки, которая постепенно становилась хозяйкой дома. Свекровь старела и перекалывала обязанности по ведению домашних и хозяйственных работ на плечи невестки, сосредоточиваясь больше на воспитании внуков.

В этот период жизни женщины полностью переходили в статус *жеңге (жеңгей)* — жен старших родственников. Этот статус был заметно выше статуса просто замужней женщины, более того, *жеңге* и сама могла уже быть свекровью, а следовательно, вступала в специфическую сферу статусного общения младшей женщины в семье — невестки и старшей — свекрови. Как уже упоминалось, *жеңге* принимали активное участие в свадебных обрядах, в некоторой степени выступая инициаторами тайных встреч жениха и невесты с целью приобщения их к традиционным нормам сексуальных взаимоотношений.

Некоторые предписания в поведении замужней женщины становились необязательными, скажем, для вдовы. У казахов был такой обычай: когда молодая женщина встречалась с мужчиной солидных лет, она становилась на правое колено и оставалась в таком положении до тех пор, пока не проедет или не пройдет этот мужчина. Ответом со стороны мужчины должно было быть легкое кивание головой и пожелание долгих лет жизни. Такое почтение женщин к мужчинам — *тізе бұғу* — называлось «преклонить колено». Все эти почести воздавались мужчинам до тех пор, пока женщины были замужем, но в случае вдовства женщины могли пренебречь этим обычаем (Баллюзек 1871: 156; Диваев 1897: 181–182; Левшин 1832, III: 125).

2.6. Влияние на статус женщины ее способности к деторождению

В возрасте 20–30 лет женщина находилась в пике периода репродуктивности, что не могло не сказываться на ее семейном и социальном статусе. Главная задача женщины в этот период жизни — родить как можно больше детей. И если она была в состоянии это сделать, то ее статус в семье заметно повышался (буквально с момента первой беременности). Если же женщина была бесплодна, то не только ее статус, но и положение ее семьи в обществе были достаточно низкими.

В казахской культуре до сегодняшнего дня существует двойственное отношение к беременным женщинам. С одной стороны, женщин в положении берегли: им разрешалось не соблюдать религиозный пост (*ораза*), окружающие потакали их прихотям в еде (*жерік*), считая, что желание беременной женщины — это желание будущего ребенка. С другой стороны, беременные женщины продолжали трудиться по хозяйству, нередко выполняя тяжелую работу, которая негативно могла сказаться на беременности. Только на поздних сроках беременности, обычно за 40 дней до предполагаемых родов, женщину освобождали от домашней работы (Очерки по истории... 1978: 86). Какие-либо болезненные состояния, связанные с беременностью, рассматривались казахами как отклонения от нормы и приписывались проискам вредоносных сверхъестественных существ: *албасты*, *марту* или *жалмауыз кемпір* (Ибрагимов 1872: 121).

Молодая женщина с нетерпением ждала наступления первой беременности, которая доказывала семье мужа ее способность к деторождению, а следовательно, укрепляла ее семейный статус. Свекровь по поводу первой беременности своей невестки устраивала угощение для женщин аула (*құрсақ шашу*, *құрсақ той*), которые поздравляли молодуху и приносили ей небольшие подарки.

Детская смертность была достаточно высокой, выживали далеко не все дети. Да и сами роженицы часто умирали от неблагополучных родов. К женщинам, у которых часто умирали дети, отношение было особое: их не приглашали в гости в дом, где была беременная женщина, им запрещалось присутствовать во время родов и тем более прикасаться к новорожденному. По традиционным представлениям казахов, одно присутствие при родах такой «неблагополучной» женщины, в которой «сидит шайтан», могло стать причиной смерти новорожденного или роженицы (П... 1878: 56). Если роды затягивались, то вре-

мя на дознания не тратили, а выгоняли из юрты всех женщин, как правило, оставляя только заранее приглашенную повитуху.

По сути, женщины, у которых дети умирали при родах или во младенчестве, приравнивались по статусу к бесплодным, и их положение в традиционном обществе было намного ниже многодетных благополучных женщин. Иногда женщины старались скрыть даже от близких людей, сородичей сам факт рождения мертвого ребенка, особенно если это был первенец (Калмаков 1910: 225). Такое событие могло понизить как статус их семей в обществе, так и положение в семье мужа самих женщин.

Уважаемых, добрых женщин, у которых выживали дети, приглашали не просто присутствовать на родах, а принимать новорожденно-го, то есть стать *кіндік шеше* — фактически второй матерью. Считалось, что даже одежда таких женщин обладает особой силой — в их одежду заворачивали младенцев, а бесплодные женщины старались заполучить эту одежду, надеясь, что благодать многодетности перейдет и к ним.

Вину за бездетность семьи всегда возлагали на женщину, так как бездетность мужчины доказать было достаточно трудно. Доказательствами могли стать либо факт полового бессилия мужа, либо отсутствие детей у других его жен. Но если женщина доказывала свою невиновность в бездетности семьи, то имела полное право требовать развода. В случае такого развода приданое оставалось за женщиной, но будущий муж все же обязан был уплатить калым, причем не родителям женщины, а ее бывшему супругу (Козлов 1882: 333). Развод давал женщине возможность повторно выйти замуж и обрести счастье материнства в другой семье с новым мужем.

Казахи бездетную женщину называли *бауыры құтсыз* — буквально «с печеню, не имеющей *құт*»³ в значении «бесплодная, нерожавшая» (Шаханова 1998: 68). Отклонение от закрепленного обычаем брачного стандарта ставило как женщину, так и мужчину в позицию нарушителя норм общепринятого поведения. Каково бы ни было уважение в обществе к супружеской паре, их бесплодие становилось причиной понижения статуса семьи и было одним из распространенных поводов для развода и многоженства. Окружающие относились к бездетной семье с сожалением и неприязнью, особенно если у супругов не рождались дети в течение пяти лет после заключения брака. По представ-

³ Печень, по традиционным представлениям казахов, наряду с головой считается местом локализации жизненной силы человека — *құт*.

лениям казахов, бесплодие женщины могло наступить от сглаза бездетных людей, от вредоносных действий шаманов, злых духов (*джиннов, шайтанов, пери, албасты, марту*), от несоблюдения женщиной бытовых запретов. Причиной бесплодия семьи могло стать недовольство предков, которое следовало за неисполнением ряда ритуалов, связанных с почитанием их памяти (а главное проклятие предков — бездетность, следовательно, полное вымирание семьи и рода).

«Неблагополучные» женщины, пытаясь избавиться от своего горя, шли на поклон к святым местам — *мазарам*: они ночевали на могилах святых (*аулие*), пили воду из святых источников (*арасан*), скатывались на спине со святых камней, совершали жертвоприношения и устраивали совместные трапезы и моления на мазарах, прибегали к помощи народных целителей, стараясь различными способами излечить свой недуг, понимая, что их положение и в семье, и в обществе не соответствует традиционным ценностным ориентирам.

Способность к деторождению влияла и на принадлежность женщины к определенным социально-возрастным группам. Как уже указывалось, молодая женщина, не имеющая детей, до рождения первого ребенка пребывала в статусе *келін*; женщину, имеющую менее трех детей, могли называть просто *эйел* (женщина), и она причислялась к возрастной группе *сары қарын*; а почетное звание *бәйбіше* приобретала только женщина, родившая не менее трех здравствующих детей, лучше — мальчиков, которые уже выросли и женились.

Как отмечает Н. Шаханова, в некоторых районах Казахстана, преимущественно южных, существовал обряд надевания на женщину, родившую 3–4 детей, *белшалғыш*⁴ — несшитой спереди юбки, являющейся одеждой женщин, достигших определенного возраста и статуса. По поводу этой процедуры устраивалось угощение, причем в отличие от празднования первого надевания кимешека, которое организовывала всегда свекровь, надевание *белшалғыш* справляла сама женщина, выступавшая уже как полноправная хозяйка своего дома и мать уже рожденных детей (Шаханова 1998: 57–58).

Таким образом, одежда, как и прическа, выступала в роли знака, определявшего не только возрастной, но и социальный статус женщины. Причем, как мы уже заметили, на семейный и социальный статусы женщины огромное влияние оказывала ее способность к деторождению. С точки зрения традиционного мировоззрения основными

⁴ То же самое, что и бельдемше — *белдемше* (подр. см.: Байгабатова 2004; а также: Ажигали 2001: 72) (прим. ред. — С.А.).

функциями женщины брачного возраста считались деторождение и воспитание детей. Многодетность женщины связывалась с представлениями о ее мудрости, о приобретении жизненного опыта. К такой женщине обращались за советом не только молодые женщины, но и мужчины.

Почитание образа матери до настоящего времени сохраняется в представлениях о мифологической покровительнице всех женщин и детей — о добром духе *Ұмай*. Вера в божество *Ұмай* является отголоском древнего культа, родиной которого считается Центральная Азия. Он распространен у многих тюркоязычных народов: у кыргызов, алтайцев, хакасов. В казахском языке имя *Ұмай* сохранилось в виде *Май ана* — «Мать Май», «Мать-огонь» (Жубанов 1936: 13; Толеубаев 1991: 43). Во многих тюрко-монгольских языках слово *ұмай* (*ума*) тесно связано с процессом рождения ребенка и употребляется в значении утробы матери, последа. Невеста, в первый раз переступая порог дома своего свекра, наливала *май* (каз.: масло) в очаг, роженица для облегчения родовых мук обращались в своих словах за благословением к Матери *Май*. До недавнего времени казахские повитухи и целительницы призывали в помощь почитаемых женщин, в том числе и Мать *Май*. Принимая роды или проводя сеанс лечения, они приговаривали: «Не моя рука, рука Биби Фатимы, Зухры, матери *Ұмай* (Май), матери Камбар...» (Толеубаев 1991: 43–44).

2.7. Основные причины многоженства. Хозяйственные обязанности женщины

Среди казахов многоженство не было широко распространено. Но полигамия традиционно рассматривалась как показатель престижа и достатка мужчины, так как размер калыма с заключением каждого нового брака пропорционально возрастал. И позволить себе взять вторую или третью жену не по праву левирата (*әмеңгерлік*), а девушку, еще не вступавшую в брак, мог только состоятельный человек.

Одной из веских причин второго и третьего брака была необходимость для мужчины, имеющего обширное хозяйство, приобрести дополнительные рабочие руки. Довольно часто состоятельные казахи выделяли каждую жену в отдельное хозяйство, и женщинам приходилось управлять целыми аулами во время отсутствия мужа, пока он кочевал в отдалении от них, но с наступлением зимы все члены семьи сходились вместе на зимовку.

Причиной заключения второго брака могло стать и бесплодие первой жены или рождение у нее исключительно дочерей. И. Алтынсарин приводит известную казахскую поговорку, демонстрирующую отношение казахов к многодетности в семье: *Байталъ көп болса құлын да көп болады*, что в переводе значит: «Если много будет кобыл, то и жеребят будет много» (Алтынсарин 1870б: 103). Нельзя исключать и того, что именно второй брак для мужчины мог быть женитьбой по любви, а не по настоянию родителей. Часто именно младшие жены становились любимыми женами своего мужа. При этом первая жена оставалась в семье на правах *бэйбіше*.

Родовой закон и общественное мнение, игравшие большую роль в традиционном обществе, защищали женщину, выданную замуж по соглашению между родителями супругов, а не по взаимной любви, от развода с мужем, который так и не сумел полюбить ее. Но нормы шариата, предусматривающие обязательное согласие первой жены на повторный брак мужа, у кочевников соблюдались далеко не всегда. По-видимому, многое зависело от семейного статуса первой жены, ее личных качеств и от степени влияния ее мнения на решение мужа. Некоторые старшие жены приобретали такую власть, что муж не смел противоречить им и посещал своих младших жен тайно. Такие женщины становились полноправными хозяйками и распоряжались младшими женами, как свекрови — невестками. Но бывали и обратные ситуации — лидирующее положение в семье занимала младшая любимая жена, в юрте которой и жил муж, а ее дети имели приоритет в наследовании его имущества.

Хозяйственные обязанности казахской женщины были огромны. Она занималась выгоном и дойкой скота, приглядывала за молодняком, готовила пищу, мыла и чистила посуду, убиралась в юрте, запасала топливо. А в остальное время ухаживала за маленькими детьми, воспитывала подрастающих, занималась прядением шерсти, ткачеством, валянием кошм, вышиванием. Конечно, изнурительным домашним трудом не занимались казашки в состоятельных семьях, которые могли нанять прислугу или бедных родственниц, согласившихся работать по хозяйству за небольшую плату или предоставленную их семьям услугу, скажем, в приобретении скота. Поэтому бывало, что в обычных семьях женщины с радостью воспринимали новость об очередной женитьбе их мужа, так как с приходом новой жены в доме появлялась дополнительная пара рабочих рук. Иногда старшая жена сама подбирала для мужа новую невесту, а после заключения брака относилась к ней как к невестке.

Раннее замужество, тяжелый труд, многочисленные роды негативно сказывались на здоровье казахских женщин. Часто женщины не доживали до пятидесяти лет, а если и доживали, то, как отмечали исследователи культуры тюркоязычных кочевников Центральной Азии, были в этом возрасте совершенно похожи на древних старух (Джумагулов 1960: 24).

Возможно, что некоторые из авторов, описывающих быт кочевников, преувеличивали дискриминацию женщин в традиционном разделении домашних и хозяйственных обязанностей между мужчиной и женщиной. Действительно, в традиционном кочевом обществе существует четкое разделение мужских и женских занятий, при этом основной груз домашних работ ложится на плечи женщины. Но выполнение мужчиной женской работы встречало не только непонимание, но и насмешки со стороны самих женщин. В сфере домашнего хозяйства полномочия женщин были практически не ограничены, и муж, как правило, предпочитал не вмешиваться в хозяйственную деятельность своей жены. Женщины, умело управлявшиеся с хозяйственными и домашними делами, славились на всю округу, их статус в семье мужа был достаточно прочным, так как они доказали свое умение в той сфере деятельности, которая традиционно считалась исключительно женской, продемонстрировав свое соответствие традиционным ценностным характеристикам «настоящей женщины».

В советское время вопрос о неравенстве в выполнении ряда как домашних, так и хозяйственных работ мужчинами и женщинами просто замалчивался, а на практике оказывалось, что даже в быту «советские колхозники» продолжали руководствоваться традиционными стереотипами разделения трудовых обязанностей. Мужчины традиционно занимались выпасом и уходом за скотом, кузнечным делом, плотницким ремеслом, а основной груз «колхозных работ» ложился на плечи женщин. Кроме того, работая в колхозе, женщины продолжали выполнять все семейные обязанности и вести домашнее хозяйство. Таким образом, к общепринятым хозяйственным обязанностям женщин государство прибавило еще и колхозные работы.

В традиционном повседневном быту женщина должна была руководствоваться жесткими этикетными нормами. Внутреннее пространство юрты делилось на несколько секторов. Правая (с позиции почетного места) сторона — мужская (*оң жақ*), левая — женская (*сол жақ*), центральное место за очагом, напротив входа, — почетное, предназначенное для главы семьи, стариков и гостей (*төр*). Такое деление отражает не только символические характеристики внутренне-

го пространства жилища, но и определенную социальную и половозрастную стратификацию традиционного общества. Женщины с малолетними детьми находились на женской половине и без необходимости старались не заходить на мужскую половину юрты, особенно в присутствии старших родственников мужа или почетных гостей. Женщине в статусе *кейін* вообще запрещалось находиться на правой стороне жилища. Женщине запрещалось перешагивать через ружье, снасти, капканы, седло, плеть. Считалось, что женщина, перешагнув через эти вещи, неминуемо нанесет вред и вещам, и самому мужчине. Запреты в поведении женщины объясняются самими носителями традиции ее «нечистотой». Но эта «нечистота» не имела в традиционном обществе негативной оценки и не ассоциировалась с отрицательным статусом женского начала, она скорее подчеркивала, что женщина, в отличие от мужчины, по своей природе связана с миром иным: она вынашивает и рождает детей, оплакивает умерших. И эта связь с потусторонним миром может через женщину определенным образом повлиять на окружающих ее людей, особенно если женщина находится в «необычном» состоянии беременности, послеродового кровотечения или менSTRUации.

2.8. Институты *кейуана* и *каткуда кемпір* у народов Центральной Азии и статус старшей женщины в семье у казахов

В связи с рассматриваемой тематикой необходимо остановиться на существующих у некоторых народов Центральной Азии институтах *кейуана* / *кяйвони* (*кадбону* — в иранских языках, от *кад/кат* — «дом») и *каткуда кемпір*. У казахов прямых параллелей им нет⁵, но обращение к соответствующим каракалпакским, узбекским и другим материалам позволяет сравнить специфику статуса старшей в семье женщины у оседлого и кочевого населения.

Кейуана — старшие женщины, пользовавшиеся большим авторитетом в своей семейно-родственной группе. У каракалпаков такие

⁵ У казахов зафиксировано словарное употребление понятие «кейуана» — «почтенная старая женщина» (см., напр.: Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі. Алматы, 1979. Т. 4. С. 562). Однако этнографических сведений об указанном институте фактически нет (прим. ред. — С.А.).

женщины опекали всех девушек, а иногда и юношей своего аула, они возглавляли приготовления и проведение семейных торжеств. Вместе со старейшинами рода они руководили процессом погребения и поминок умершего (Есбергенов 1963: 33; Бекмуратова 1970: 50–51).

К.Л. Задыхина сообщает, что у аральских узбеков большую роль как в отправлении обрядов жизненного цикла, так и в проведении весеннего праздника Сумалак играла *кейвона-хатын*, которая выбиралась из пожилых уважаемых в роду женщин. «Среди женщин она обычно ведала всей организацией и проведением церемонии тоя, давая указания, куда кого поместить, кому, что и в каком количестве подать, кому что подарить» (Задыхина 1952: 394). Г.П. Снесарев пишет, что у хорезмских узбеков положение *кяйвони* схожее. Ей, кроме проведения праздников и поминок, было вверено воспитание молодых девушек, которых она готовила к будущей самостоятельной жизни. *Кяйвони* переводится как «госпожа, хозяйка дома» (Снесарев 1960: 138). У таджиков такая женщина носит название *кайвони* или *кайбону* (Нурджанов 1956: 27–28; Пещерева 1960: 44). Она распределяет работу среди женщин в семье, пользуется большим авторитетом на домашних советах.

Среди тюркоязычного населения Кашка-Дарьинской области термин *кейуаны* (*кяйвони*) не употребляется применительно к женщинам, а равнозначен таджикскому *мусафедхо* (беловолосые) и тюркскому *аксакаллар* (белобородые) в обозначении не просто старших мужчин, а мужчин, пользующихся большим авторитетом, к которым обращались за советом и судом (Пещерева 1960: 44).

У туркмен институт *кейуаны* не описан. Но в туркменском языке есть слово *кейвани*, имеющие сходное значение — «жена, хозяйка дома» (Туркменско-русский словарь 1968: 387). По-видимому, так называли не каждую замужнюю женщину, а только жену старшего мужчины в семье, так как наряду с *кейвани* существовали и другие наименования для жен: *хатын* и наиболее распространенное *аял* (Туркменско-русский словарь 1968: 692; Русско-туркменский словарь 1956: 165).

Кейуана — обычно замужняя женщина в возрасте 45–55 лет. Подобную роль в обществе могла играть и старуха — *каткуда кемпир*, но далеко не каждая. Как пишет А.Т. Бекмуратова, основываясь на каракалпакских материалах, такая пожилая женщина должна была пользоваться всеобщим уважением на уровне рода, к ее мнению прислушивались даже в решении вопросов борьбы между враждующими семейно-родственными группами (Бекмуратова 1970: 51–52). Она

следила за проведением всех обрядов жизненного цикла, по сути, являясь главным авторитетом и знатоком обрядовой практики в своей семейно-родственной группе. Роль такой женщины в передаче между поколениями традиционных представлений, правил поведения, принятых в семье и в семейно-родственной группе в целом, незаменима.

Таким образом, мы можем отметить, что у ряда народов Центральной Азии существовала единая система обозначения старшей женщины в семейно-родственной группе мужа. Такая женщина получала свой статус, не просто достигая определенного возраста, а так же, как и мужчины, поэтапно приобретая с годами авторитет и доверие всех представителей семейно-родственной группы. Поэтому можно заключить, что статусы *кейуаны* и *каткуда кемпір* имели как половозрастные, так и социальные составляющие.

Ни института *кейуаны*, ни названия *каткуда кемпір* у казахов, как уже было сказано, не зафиксировано⁶. Тем не менее старшая женщина — жена хозяина семьи — играла в казахских семьях сходную роль. Если у хозяина семьи было несколько жен, то эту роль выполняла старшая жена *бэйбіше*. Этот же термин мог употребляться и по отношению к единственной жене, если ее возраст составлял старше 50 лет. Такая женщина являлась не только советчицей своего мужа по некоторым семейным вопросам, но и главной среди женщин в семье. В социально-возрастном плане статус старшей женщины в семье казахов — *бэйбіше* — соотносим со статусами *кейуаны* и *каткуда кемпір* у других центральноазиатских народов.

С возрастом социальный статус женщины изменялся. После 45–50 лет женщина считалась вышедшей из фертильного возраста. Следовательно, основная функция женщины брачного возраста — деторождение и воспитание детей — отступала на второй план, заменялась функцией управления хозяйственной и общественной жизнью. Чем старше становилась женщина, тем большую самостоятельность она приобретала, больше общалась с внешним миром и начинала играть активную роль в своем домашнем окружении. Высший социально-возрастной статус прародительницы, который со временем приобретала старшая женщина в семье, имеющая взрослых здравствующих детей, был основан на социальной значимости старшего возраста: на знании традиций и приобретении жизненного опыта.

⁶ См. выше прим. ред.

Глава 3

ТРАДИЦИОННЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ВДОВЫ И РАЗВЕДЕННОЙ ЖЕНЩИНЫ У КАЗАХОВ

Смерть связана с перераспределением социальных ролей в коллективе, что, в свою очередь, влечет за собой изменение экономического и юридического положения членов семьи умершего в обществе. Смерть одного из членов коллектива создавала ситуацию социальной напряженности — временного конфликта, который разрешался как посредством ритуала проводов души покойного, так и посредством традиционной правовой системы. Анализ социального контекста (устойчивых адатно-шариатных норм и вариативной повседневной юридической практики) позволяет определить специфику общественного статуса казахской женщины, которая находится или находилась до второго замужества в положении вдовы. Женщина после окончания траура могла вновь выйти замуж или сохранить статус вдовы. Целесообразно рассмотреть оба случая.

Брак прекращается не только со смертью одного из супругов, но и в случае развода. Не состоя в браке, разведенная женщина в определенном смысле напоминает вдову.

3.1. Траур

Важнейшими элементами траурной обрядности у казахских женщин являлись смена прически, костюма и в первую очередь смена головного убора, которая предполагала не только отказ от головного убора, носимого женщиной до смерти мужа, но и выбор нового среди нескольких возможных вариантов. Форма и цвет головного убора вдовы, так же как покррой и цвет траурной одежды, зависели от не-

скольких факторов, прежде всего от родовой принадлежности покойного и его возраста.

Если умерший мужчина был средних лет, то вдова и незамужние дочери надевали черный платок и черное платье. Черный цвет — цвет смерти человека в расцвете жизненных сил («мужчины с черной бородой» — *қарасақал*). Если умершему не исполнилось еще тридцати лет (*жас жігіт* — «молодой парень»), то его вдова надевала на голову красный платок (Диваев 1897: 187). Как уже упоминалось, в традиционной культуре кочевников красный цвет преобладал в costume девушек и молодых женщин до 30 лет и был связан с символикой плодородия, способностью к деторождению у молодых людей в репродуктивный период жизни. В погребальной обрядности красный цвет становится знаком преждевременной, а значит, неестественной смерти. Если же умерший мужчина перешагнул рубеж среднего возраста и вошел в пору старости, вдова в знак траура носила белый головной убор, что подтверждается параллелизмом в расцветке траурных флагов, устанавливаемых по случаю смерти мужчины, и вдовьих головных платков.

Есть единичное свидетельство А. Диваева, в котором сообщается, что женщина, муж которой умер, достигнув шестидесяти лет, не соблюдала траур в одежде — не меняла повседневный головной убор на траурный. Такую вдову казахи называли *кара салмады* (Диваев 1897: 185), а о ее покойном муже говорили: «Он был старым» (*Ол қарт еді*). Очевидно, речь идет о пожилой вдове, головной убор которой традиционно был белого цвета, и в таком случае вдова, действительно, могла не менять его на время траура, а носить в течение всего траурного периода до момента снятия траурных одежд на годовых поминках. Часто вдовы не только не стирали траурные головные уборы, но и не чинили их даже в случае необходимости.

И. Алтынсарин отмечал, что вдова умершего «на обыкновенный головной платок надевала еще черный, называемый кара» (Алтынсарин 1870б: 119), под которым, видимо, здесь следует подразумевать траурный платок вообще, так как среди цветов траурных платков все же преобладал черный.

Цвет траурной женской одежды варьируется и в зависимости от родственных отношений между покойным и самой женщиной. Н.Ф. Катанов сообщает, что у казахов в отличие от вдовы, надевающей черную одежду, дочь покойного одевалась в белое платье и надевала красную шапочку (Катанов 1894: 23). По свидетельству Л. Баллюэка, у казахов Младшего жуза знаком траура родственниц убитого

служил черный халат (цит. по: Фукс 1981: 155). Замужняя дочь покойного вообще не меняла головной убор и одежду на траурные, а оплакивала своего отца, только если приезжала в дом своих родителей. Замужняя дочь воспринималась уже как гостя в роду своего отца, после свадьбы она становилась членом семьи мужа, и соблюдение траура по отцу для нее становилось необязательным.

Таким образом, траурная одежда женщин являлась знаком, не только маркирующим их положение на весь период траура, но и содержащим информацию о самом покойном, о степени родства с ним. Посредством одежды вдова могла показать окружающим свое согласие на повторное замужество или отказ от брака. По данным Ф.А. Фиельструпа, если вдова была молода и впоследствии думала вновь выйти замуж, то в присутствии посторонних она накидывала на голову второй *шарши* (*шаршы*. — И.С.) (буквально «квадрат», платок, повязка), закрывая им и лицо. Женщина, которая решила отказаться от брака в будущем, оставляла *шаршы* повязанным по-прежнему, как и до смерти мужа (Фиельструп 2002: 127).

Существенные отличия в траурном убранстве вдов зависели и от возраста самой вдовы. Кроме того, что у казахов молодая вдова в отличие от пожилой закрывала во время траура лицо, она надевала черную верхнюю одежду, снимала верхний тюрбан и *кимешек*, которые носила в замужестве, надевая простой *кимешек*, неорнаментированный. Такой кимешек более характерен для костюма женщины 50–55 лет. Пожилая вдова ограничивалась только сменой кимешека, надевая таковой с белой вышивкой по кайме вокруг лица (Фиельструп архив, л. 260). Таким образом, одежда пожилой вдовы оказывалась менее семантически нагруженной, чем у молодой вдовы. Возможное объяснение такой зависимости траурного убранства женщины от ее возраста состоит в разнице последовательности дальнейших событий жизненного цикла для молодой вдовы и пожилой: следующим естественным этапом жизни пожилой вдовы станет старость и смерть, молодой — повторный брак и рождение детей. Это предположение подтверждается замечанием Ф.А. Фиельструпа о том, что старые женщины, даже будучи замужем, надевали на голову вдовьи повязки — *кемпір байлау* (Фиельструп архив, 1927, тетрадь II, с. 39) (*кемпір байлау*. — И.С.). Это значит, что один из самых значимых элементов траурной одежды вдовы — головной убор — оказывался маркером возраста женщины и подчеркивал специфику статуса старухи в обществе. Данный пример демонстрирует, как один и тот же элемент костюма в разных контекстах наделялся разным значением. В одном случае он подчеркива-

ет статус женщины, находящейся в трауре, и становится составной частью траурного костюма, в другом — отмечает статус пожилой замужней женщины в обществе и становится элементом ее костюма. Не только головной убор, но и полный костюм вдовы наиболее приближен к костюму пожилой женщины, вышедшей из фертильного возраста. Костюм и той, и другой отличает однообразие и сдержанность, преобладание в одежде холодных темных тонов.

На время траура вдова снимала с себя все украшения. Вдова вновь могла надеть на себя кольца, браслеты, серьги только после окончания годовых поминок и завершения обряда вывода ее из состояния траура. В костюме женщины украшения отсутствуют только в трех случаях: во время родов, в случае ее смерти (перед облачением в саван женщины снимаются все украшения) и в случае траура.

Еще один знак, подчеркивающий особый статус женщины, находящейся в трауре, — изменение прически: расплетание кос. В традиционных представлениях казахов распущенные волосы женщины символизировали смерть кого-либо из близких. Расплетала вдове покойного косы посторонняя женщина, не состоявшая с ней в родстве (Катанов 1894: 23). Как правило, обряд заплетания кос вдове проводили в один из поминальных дней (на третий, седьмой, сороковой день после смерти мужа или на годовых поминках). Жена младшего брата покойного также должна была расплести волосы, но особым образом — только концы кос, перевязывая их посередине (Катанов 1894: 23). Иногда все родственницы покойного заплетали волосы еще до сорокового дня, а вдова ходила простоволосая до окончательных поминок. Если вдова начинала заплетать волосы раньше положенного срока, то это, с точки зрения носителей традиции, могло вызвать несвоевременную смерть кого-либо из членов семьи, чаще всего детей (Фиельструп 2002: 170–171).

Женщина, находящаяся в трауре, была обязана руководствоваться рядом предписаний и запретов в своем поведении. Действие некоторых запретов находилось в зависимости от степени родства женщины по отношению к покойному. Если вдова обязана была закрывать лицо во время траура, то невестка, которая по обычаю должна закрывать лицо в течение первого года замужества, в случае смерти ее свекра, наоборот, снимала покрывало (П... 1878: 49, 51).

В течение траура семья покойного не участвовала в праздниках и увеселениях, не справляла свадеб. Н.Ф. Катанов отмечает, что жена и дочь умершего человека в продолжение года выходили на улицу с закрытыми лицами и не принимали участия в работах вне дома. Их

работу выполняли близкие родственники (Катанов 1894: 25)¹. До годовых поминок женщина избегала контактов с посторонними людьми, в их присутствии она сидела или отвернувшись, или за пологом, не вступая в разговор. Запреты на общение несколько смягчались в отношении вдовы с одноаульцами, с которыми женщина продолжала общаться, но только в самых необходимых случаях.

Таким образом, состояние траура для женщины оказывается маркированным несколькими способами и отражено как в ее поведении, так и во внешнем виде. Следование запретам, изменение прически, смена одежды и снятие украшений в контексте погребально-поминального ритуала демонстрировали состояние перехода женщины в новый статус, что требовало от нее подчинения новым предписаниям и нормам поведения в повседневной жизни и в обряде.

3.2. Право левирата (*эмеңгерлік*). Права наследования имущества родственниками покойного

Юридические основы брака в адатном и шариатном праве близки, но не тождественны. Жена в «классической» исламской семье не входит в род мужа и теоретически обладает полной родовой автономией (Шарль 1959: 47). Обратную ситуацию можно наблюдать в правовой системе кочевников — правами на женщину и ее приданое обладает не только муж, но и весь его род. Право родственника умершего супруга жениться на его вдове, декларируемое нормами адата, не зафиксировано в шариате. Именно обычное право признавало безоговорочное превосходство рода над индивидом, на этом утверждении основывалась родовая самоидентификация кочевников.

Обычай левирата у казахов назывался *эмеңгерлік*. *Эмеңгер* в переводе означает «брат умершего, наследующий ему» (Катанов 1904: 96; Добросмыслов 1904: 56). В казахском языке сохранилось специальное название для вдовы, желающей после окончания траура повторно выйти замуж. Такую женщину именовали *жесір* (см., напр.: Аргынбаев 1978: 100); у Гродекова искаженно: *есир* (1889а: 85–86). Казахи употребляют также выражение *жесір дауы* (Аргынбаев 1978: 101), что в переводе означает тяжбу, распрю в результате нарушения левират-

¹ В отличие от вдовы и дочери покойного, остальные женщины в семье умершего на сороковой день после его смерти уже могли свободно передвигаться по аулу и посещать соседей.

ного права. Левират являлся традиционным юридическим институтом кочевников и предполагал не только определенные нормы брака, но и определенный порядок наследования имущества, заключающийся в переходе наследства не к сыну, а к брату покойного (Бикбулатов 1980: 570; Фукс 1981: 47)².

Представители местного духовенства, ориентирующиеся в своих религиозных воззрениях на нормативный ислам, осуждали обычай левирата как насильственное принуждение вдов к замужеству и относили эту традицию к «мусульманским законом воспрещенным делам» (ЦГА РК, ф. 338, д. 325)³.

Судьба вдовы после окончания траура зависела от нескольких условий: наличия или отсутствия у нее детей, пола и возраста детей, возраста самой женщины и, конечно, от ее благосостояния. Право левирата осуществлялось согласно степени родства к покойному. Первыми кандидатами на роль мужа были братья покойного. Предпочтение отдавалось брату-близнецу и старшим братьям. Они обязаны были жениться на вдове, даже если уже были женаты. Затем следовали старшие сыновья братьев, неродные братья и братья отца покойного и, наконец, более дальние родственники. Если ближайший родственник покойного мужа оказывался несовершеннолетним, то при согласии его семьи вдове могли дать право либо подождать его совершеннолетия или выйти замуж за следующего по степени родства претендента (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 100).

При выборе родственниками покойного нового мужа для овдовевшей женщины учитывалось его благосостояние (следовательно, возможность содержать супругу) и количество уже имеющих жен. По

² Вполне вероятно, что система наследования имущества и ханской власти не от отца к сыну, а от старшего брата к младшему была распространена уже у древних тюрков и первоначально основывалась на положениях обычного права о наследовании имущества по линии «старший брат — младший». На это в свое время обратил внимание В.П. Курьлев в своей статье, посвященной некоторым древнетюркским элементам в традиционной культуре казахов (Курьлев 1993: 54–55). Но наряду с описанной системой наследования у казахов зафиксирована и другая система передачи прав на наследство — по линии «от отца к сыну». Младший сын наследовал имущество отца, оставшееся после выделения старших братьев в отдельные хозяйства.

³ По поводу принуждения женщин к браку в хадисе, сообщенном Абу Хурайрой, говорится: «Женщину, ранее бывшую в браке, не должно выдавать замуж, не испросив ее мнения, а девственницу не должно выдавать замуж, пока не получено ее согласие».

закону мужчина имел право на четырех жен, так что если он хотел жениться на вдове своего родственника, а при этом у него уже было четыре супруги, ему приходилось развестись с одной из жен⁴, как пишет Н. Гродеков (1889а: 84), или, по крайней мере, перевести ее в разряд «суфи» (*соны*) — «воздержанных» — и не вступать с ней в интимные отношения. Ближайший родственник покойного имел право жениться на его старшей жене. Но только в редких случаях один родственник брал в жены всех вдов умершего: обычно они вместе с наследуемым имуществом переходили нескольким родственникам.

По обычаю мужа вдове назначала родня умершего⁵.

Однако еще С.Б. Броневский (1830: 281) писал о праве вдовы выбирать мужа по своей воле из младших и старших братьев покойного. Но тот из братьев, которого предпочла вдова, обязан был уплатить другим братьям штраф как компенсацию за имущество, которое он приобретал, вступая в брачные отношения с вдовой своего брата (Баллюзек 1871: 99–100; Добросмыслов 1904: 56; Аргынбаев 1978: 96; ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 56). С течением времени наблюдается некоторое ослабление обычая выбора вдовой нового мужа. Если в конце XVIII — начале XIX века выбор вдовы далее братьев умершего простирается не мог, то к концу XIX века зафиксирована практика, когда родственники покойного предоставляли женщине право выбора кандидата в мужа в пределах всей этнической группы умершего супруга и не принуждали ее к браку с ближайшими родственниками покойного мужа. Между тем необходимо помнить о вариативности адата — женитьба по праву левирата имела множество «неписаных» правил: в одних случаях женщине предоставляли право выбора супруга, в дру-

⁴ Возможно, что одна из причин распространения в среде кочевников многоженства заключается в обычае левиратных браков, которые предполагали передачу жен по наследству между родственниками. Например, в 1897 году в Сырдарьинской области 14,4 тыс. женщин являлись в браке вторыми женами (Мустафина 1992: 18). Как показывает анализ документов, рядовые кочевники достаточно редко брали вторую и тем более третью жену в дом. Муж был обязан выделить каждую жену в самостоятельное хозяйство или, по крайней мере, обеспечить отдельной юртой — это мог позволить себе далеко не каждый. Чаще всего вторая (или третья, четвертая) жена переходила к мужчине по обычаю левирата со своим имуществом, наследуемым после смерти супруга.

⁵ Примечательно, что ближайшими родственниками вдовы, по адату, считаются не представители ее генетической семейно-родственной группы, а ближайшие родственники ее покойного супруга (Пален 1910: 86).

гих — нет. Решение родственников покойного супруга или суда биев зависело от конкретной ситуации, в первую очередь от размера выплаты материального вознаграждения со стороны будущего мужа ближайшим родственникам покойного супруга.

Принцип левирата распространялся и на несостоявшиеся браки: в случае смерти жениха невеста переходила на тех же условиях или с небольшой доплатой калыма к одному из его родственников, чаще всего к брату (Тронов 1891б: 73; ЦГА РК, ф. 64, д. 5089, л. 34). Если умерший жених уже посещал невесту в селении ее родителей, то она должна была переехать в дом к потенциальному свекру и соблюсти траур по умершему в течение года, и только по истечении этого срока родственник покойного жениха имел право жениться на ней (ЦГА РК, ф. 64, д. 5089, л. 134). Такую невесту, как и замужнюю женщину после смерти мужа, именовали *жесір* (Аргынбаев 1978: 100). Таким образом, статус невесты после смерти жениха приравнивался к статусу вдовы.

Повторный брак вдовы по обычаю левирата нередко трактуется как суровый закон — обязательство не только для самой вдовы, но и для ближайшего родственника покойного мужа (Евреинов 1851: 90; Болотов 1866: 189; Загряжский 1876: 156; Гродеков 1889а: 85–86; Добросмыслов 1904: 56–57). Если жена после смерти мужа против воли его родственников возвращалась к своим родителям, то это действие приравнивалось к самовольному уходу от живого мужа без веских причин. В этом случае суд биев требовал от родственников женщины возврата калыма (ЦГА КР, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 252), который носители традиции приравнивали к «плате за молоко матери» и рассматривали как практику возврата семье средств, потраченных на воспитание девушки, обязанной после замужества покинуть свою семью. Женщина после смерти мужа имела право вернуться к родителям, но должна была тогда отказаться от права на имущество покойного супруга (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 35–36); ее родня, как и в случае ее самовольного ухода, обязана была вернуть семье покойного супруга полный калым (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 38). Родители далеко не всегда принимали дочь, которая лишалась всего семейного имущества и покидала род мужа. Ведь тогда родителям пришлось бы содержать женщину, выплачивать калым родне ее мужа, а при повторном замужестве вновь собирать приданое.

После смерти мужчины все его имущество наследовалось взрослыми (невыделенными) сыновьями и вдовой. Бездетной вдове обычно принадлежало 1/8 имущества покойного (юрта со всеми вещами, ко-

торые в ней находились, и часть приданого). Это имущество после заключения следующего брака переходило в собственность ее нового мужа. А остальное имущество (скот, деньги, товары) распределяли между собой другие родственники покойного (Баллюзек 1871: 99–100; Добросмыслов 1904: 56; ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 153; д. 4236, л. 117).

Если умерший имел дочерей, но не имел детей мужского пола, то все имущество находилось в распоряжении вдовы до ее повторного замужества, после которого права на имущество переходили к ее новому мужу — родственнику покойного супруга (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 38). Даже в случае смерти вдовы до ее выхода замуж наследником имущества становился ее потенциальный муж, назначаемый на совете семьи (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 39).

Если женщина имела сыновей от первого брака, то она обладала правом отказаться от повторного замужества (Тронов 1891б: 78–80; ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 57–58, 100; ф. 4, оп. 1, д. 401, л. 83–84). Женщина, заявившая об этом, оставалась в статусе вдовы до конца жизни. Но известны случаи, когда женщина, в свое время отказавшаяся от брака, уже в преклонном возрасте выходила замуж по обычаю левирата. Это бывало, когда один из ее потенциальных кандидатов в мужья становился вдовцом и предлагал овдовевшей ранее женщине выйти за него замуж в целях ведения общего хозяйства.

Главная обязанность женщины, сохранившей статус вдовы, — воспитание детей. Она оставалась в своей семье на правах хозяйки, к ней переходили все домашние обязанности покойного мужа. В правовом отношении положение такой женщины было более стабильным, чем вдовы, вышедшей замуж за родственника умершего мужа и ставшей, к примеру, младшей женой в новой семье. По нормам адата, ближайший родственник покойного мог взять на себя опеку над вдовой и ее детьми, если дети были еще несовершеннолетними и не могли самостоятельно распорядиться наследством⁶. В этом случае он временно распоряжался имуществом умершего и по своему усмотрению выделял из него долю на содержание вдовы и наследников покойного (ЦГА РК, ф. 4, оп. 3, д. 401, л. 34–39, л. 59, 77–78; ф. 25, оп. 1, д. 2484,

⁶ Малолетние дети умершего близкого родственника всегда находились под покровительством (хотя бы формальным) своих старших родственников. По казахским обычаям дети младших братьев (родных, двоюродных и троюродных) приходились детьми старшим братьям, а дети старших братьев по отношению к младшим считались младшими братьями (Аргынбаев 1989: 256).

л. 5, 6). Родственники покойного поступали таким образом, когда было составлено духовное завещание, в котором сам умерший еще при жизни просил своего ближайшего родственника присмотреть за его семьей в случае его смерти. Обычно же опекунство над вдовой носило формальный характер, и женщина, способная самостоятельно вести хозяйство, оставалась в статусе главы семьи до совершеннолетия своих сыновей. После женитьбы детей женщина переходила на попечение одного из своих сыновей, чаще всего младшего. Нередко она являлась главной женщиной в доме, даже если у ее сына было несколько жен.

В источниках зафиксирована и другая практика. Если женщина овдовела в пожилом возрасте и к этому времени у нее уже были взрослые сыновья, то всеми делами семьи могли заправлять они, а мать не имела никакого влияния на их решения. Действительно, по адату, если вдова не вышла замуж повторно, ее старший сын (при условии, что он совершеннолетний и в состоянии управлять делами) должен был после смерти отца взять на себя ответственность в отношении своих младших братьев и сестер и выполнять в семье все обязанности умершего отца. В материалах Оренбургской пограничной комиссии говорится, что сын, содержащий свою мать, в случае ее повторного замужества выделял ей только одного верблюда, а остальное имущество удерживал за собой (Материалы по казахскому обычному праву... 1948: 85). Д'Андре также сообщает о том, что совершеннолетний сын после смерти отца становился полноправным хозяином всего имущества и по своему желанию наделял (или не наделял) свою мать приданым в случае повторного брака (д'Андре 1948: 144).

Как видно из вышеизложенного, имеющиеся у нас сведения о положении вдовы в кочевом обществе достаточно противоречивы. Видимо, многое зависело и от обстановки в семье, и от отношений между матерью и сыновьями, и от того, пользовалась ли женщина уважением в семье до смерти ее мужа.

Если вдова имела только дочерей, то это не избавляло ее от повторного брака. Ее дочери или оставались при ней в новой семье, или переходили в семьи других родственников мужа (д'Андре 1948: 56). Но если женщина при жизни мужа родила хотя бы одного сына, то после смерти супруга она имела право оставить всех своих дочерей при себе (Добросмыслов 1904: 56).

Молодая вдова, не родившая ни одного сына, но при этом способная иметь детей, должна была обязательно вновь выйти замуж. С целью избежать замужества женщина могла усыновить сына одного из близ-

ких родственников своего покойного супруга (Баллюзек 1871: 100). К этому способу чаще всего прибегали как раз молодые вдовы. Видимо, основными критериями при решении вопроса о вторичном замужестве вдовы были ее возраст, наличие детей и способность к деторождению. Если женщина была стара и уже не могла иметь детей или неизлечимо больна, она имела право не выходить повторно замуж. Вдову-старуху, если у нее не было собственных родственников, брали к себе родственники мужа, и она жила в их семье, «работая за прокорм и одеяние» (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 257; д. 4236, л. 57).

Такая система наследования и воспитания детей покойного в рамках его семейно-родственной группы, по-видимому, связана с принципом признания родства у казахов только по мужской линии. Именно поэтому кросскузенный брак не являлся нарушением экзогамных норм, и двоюродные братья и сестры по отцовской и материнской линиям могли вступать в брачные союзы. Также довольно часто встречались браки и между детьми родных сестер (Аргынбаев 1989: 257). Таким образом, для заключения брачного союза было достаточно, чтобы отношения отцов брачующихся выходили за рамки экзогамного барьера.

Отношения мужа и жены во втором браке нередко носили номинальный характер. Закон левирата не учитывал возраста будущих супругов. Так как жениться на вдове мог (а в ряде случаев — должен был) младший брат покойного, он часто оказывался намного младше самой вдовы. Бывали случаи, когда 30-летней вдове приходилось выходить замуж за 7-летнего мальчика, если она состояла в брачном союзе с его умершим братом (ЦГА КР, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 10; Малышев 1904: 140).

Если же женщина выходила замуж за человека постороннего и покидала род покойного супруга, то родственники мужа получали от ее жениха калым и штраф (*айын*). В этом случае женщина получала от родственников мужа только лошадь и «тусек орын» (*төсек орын*. — И.С.) — «постельные принадлежности» (Баллюзек 1871: 102; Добромыслов 1904: 57; Собрание киргизских законов... 1948: 66–67; Тронов 1891б: 78; Изразцов 1897: 9). Она лишалась прав на остальное наследство и на воспитание своих детей, которых оставляла в семье покойного мужа⁷. Приданое такой женщины, так же как и все семей-

⁷ Даже если женщина была беременна от покойного супруга, она обязана была вернуть ребенка в семью умершего мужа, точно так же и грудные дети оставались с матерью только на период их кормления грудью.

ное имущество, распределялось между родственниками умершего мужа (Загряжский 1876: 156; Козлов 1882: 334; ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 57).

Если договоренность между родней мужа и вдовой не была достигнута, а женщина самовольно покидала свой дом и тайно выходила замуж за чужака, то дело могло закончиться взаимными грабежами и набегами — *барымтой*. Посягательство на права родственника покойного по отношению к вдове (то есть нарушение левиратного права) считалось оскорблением, нанесенным всему роду, и могло породить межродовую распрю — *жесір дауы*. Человек, не отстоявший своих прав на брак с вдовой и уступивший ее в другой род, обычно лишался права голоса на общественных собраниях и подвергался насмешкам (Плотников 1870а: 125–126). Окружающие порицали и высмеивали всю семью, допустившую такое беззаконие. Насмешки прекращались только после уплаты штрафа или *барымты*.

Лишение вдовы всех прав на имущество покойного мужа называлось *іргеден шығару*, что в переводе означает «вывести под решетку кибитки (юрты)» (Баллюзек 1871: 102). В источниках приводится описание «старинного обычая» ухода вдовы из семьи покойного супруга. Вдове, пожелавшей выйти замуж за постороннего, родственники умершего мужа преграждали выход из юрты. Женщина должна была поднять кошмы и для того, чтобы покинуть юрту, пролезть под ними. После этого она имела право уйти к новому жениху, но взяв с собой только то, что было на ней надето (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 115). Показательно, что женщина выходит из юрты неестественным способом. Следует обратить внимание, что схожим способом, вынимая одну из кереге юрты, могли выносить из дома покойного, отмеченного какими-либо особенно отрицательными качествами. У казахов этот способ использовали в случае похорон двух или более человек: одного из них выносили через дверь, второго — приподняв решетчатое основание юрты — *жабықтан шығарады* (Шаханова 1998: 39). Таким образом, женщина, покидавшая семью умершего, противопоставляла себя остальным членам семьи не только в социальном, но и в символическом плане.

Женщина, вышедшая замуж за представителя чужого рода, по традиционным представлениям кочевников, считалась падшей и развратной и подвергалась осуждению со стороны не только родственников покойного супруга, но и собственных родителей (Маковецкий 1886: 27; ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 149). Большинство женщин смотрели на подобное поведение «как на дело неприличное, как

на верх всякого бессовестия, и бояться даже мысли о нем» (Баллюзек 1871: 103).

Европейцы, описывающие обычай левирата, осуждали принуждение женщин к бракам, но сами носители традиции расценивали уход вдовы из родственной группы мужа как нарушение обычая, освященного правовыми нормами и религиозным законом. По-видимому, подобные случаи отказа от повторного левиратного брака были редки до распространения российских законов среди кочевников, когда женщины формально получили право оспаривать левиратные браки и обращаться к российским властям с жалобами на родственников покойного мужа. В российскую администрацию поступали не только прошения вдов об освобождении от нежелательного левиратного брака, но и требования женщин разобраться в имущественных спорах.

Показательны примеры прошений вдов по поводу притеснений их со стороны мужей в повторном браке в отношении собственности на имущество, которое перешло к новому мужу через вдову от ее покойного супруга (ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 2272), а также дела по разделу имущества покойного между его женами и наследниками мужского пола (ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 4569; ф. 78, оп. 2, д. 7143). Суды биев, следуя традиции, при решении брачных дел поддерживали интересы родственной группы, а не личности. В судах биев ходатайство или прошение имело силу, только если оно было поддержано группой родственников (Аничков 1898: 38–41). Женщины, не находя юридической защиты в правовой системе адата, обращались к российским властям, надеясь на решение семейных имущественных споров в свою пользу.

Н.И. Гродеков отмечал, что обычай левирата, «делавший женщину принадлежностью рода», был парализован законом 1867 года, предоставлявшим право уездному начальнику (а в неординарных случаях — губернатору) решать брачные и семейные дела в тех ситуациях, когда одна из сторон была недовольна судом биев (Гродеков 1889а: 87). Хотя в 1886 году семейные и брачные дела были изъяты из ведения русской администрации и переданы для рассмотрения в народные суды, российские власти оставляли за собой право надзора за их работой. Сами кочевники по решению семейно-брачных дел в одних случаях обращались в суд биев (с 1886 года — в народные суды), а в других случаях — в суд знатоков шариатного права, то есть казиев (Емельянов 1886). При этом суды казиев не получили широкого распространения среди казахов, более популярными как до присоединения к России, так и после оставались суды биев и выборных народных судей.

Когда женщины получили шанс подавать протесты против не-удобного для них брака, это, с точки зрения европейцев, служило доказательством повышения уровня «цивилизованности» казахов под влиянием российской колонизаторской политики. Но эта практика отражала сложившуюся в регионе ситуацию полиюридизма и постепенное разрушение норм адата, а следовательно, и традиционной организации кочевого общества. Известны случаи, когда решения судов биев не согласовывались с постановлениями российских властей, что нередко приводило к затяжным процессам расследования спорных вопросов. Представителям российской администрации приходилось разбирать дела, которые обычно регулировались нормами адата, и оспаривать постановления народных судов, соответствующие традиционному разрешению той или иной ситуации. Постановления российских властей часто противоречили правовой системе кочевников и в отдельных случаях приводили к семейной вражде с неизбежными грабежом и *барымтой*. Законы, действующие в интересах всего рода, заменялись «европейскими» законами, поддерживающими право индивида. В своей рукописи майор Метелицын сообщает, что даже бии при решении дел о браках «вопреки обычному праву начинают постановлять решения, коим вдовам дается свобода выходить или не выходить замуж за деверя...» (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 10).

Конечно, нельзя забывать о том, что право вдовы на выбор нового мужа среди родственников умершего хотя и декларировалось, но осуществлялось далеко не всегда. Родня покойного мужчины могла просто назначить его вдове нового мужа, не спрашивая ее согласия и не обращая внимания на протесты ни с ее стороны, ни со стороны ее родственников. Но известны случаи, когда на вдову никто не заявлял прав, и тогда родственники мужа добровольно разрешали ей выйти замуж по ее выбору, при этом не ущемляли ее права на скот и имущество и оставляли ей на воспитание малолетних детей. Согласно традиции, родные покойного получали от ее нового мужа не полностью калым, а только одну «девятку» скота (Аргынбаев 1978: 99) или отпускали женщину вовсе без уплаты калыма (Сборник киргизского обычного права 1948: 296). Если семья покойного супруга, в которой жила вдова с детьми, не в состоянии была ее содержать или вдова была больна и не принимала участия в ведении хозяйства, то родственники умершего мужа без возврата калыма могли отпустить вдову с детьми к ее родителям или родственникам, которые брали на себя обязательства по содержанию вдовы и ее детей (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089,

л. 148). Престарелой вдове, которая не имела несовершеннолетних невыделенных сыновей, родственники покойного мужа при желании могли оставить в пожизненное пользование часть или даже все имущество умершего. Такие случаи известны, но, как правило, они касаются вдов, пользующихся большим уважением в семье покойного супруга (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 57, 114). В материалах Оренбургской пограничной комиссии зафиксированы также случаи из судебной практики, когда жена или жены умершего получали в наследство все его имущество, так как у покойного не осталось ни родственников, ни близких, заявивших права на его наследство (Материалы по казахскому обычному праву... 1948: 113).

Анализ имеющихся материалов показывает, что обычай левирата у казахов был достаточно вариативен. Уже упоминалось, что вариативность положений обычного права по одним и тем же вопросам связана с тем, что, в отличие от шариата, адат был исключительно локальным правом. Предписания обычного права соблюдались строго, но единая трактовка «технологии» исполнения предписаний часто отсутствовала, и контроль обеспечивался общественным мнением семейно-родственных групп. Поэтому можно определить лишь круг возможных решений ситуаций, регламентирующихся нормами адата, и проследить вариативность положений адата в повседневной юридической практике.

С уверенностью можно говорить лишь о том, что юридически женщина не являлась полноправным собственником наследуемого имущества. Право женщины на наследование части семейного имущества после смерти супруга — понятие достаточно условное. До совершеннолетия своих сыновей вдова была лишь временным распорядителем имущества, наследуемого детьми, постоянно находясь под присмотром родственников покойного мужа. Бездетная вдова номинально наследовала имущество покойного, но только до обязательного повторного брака с его родственником. В случае отказа от брака она теряла право на все семейное имущество. Если же вдова имела совершеннолетнего сына, то он становился распорядителем всего состояния. Влияние женщины на своих сыновей основывалось только на ее личных качествах и на отношении к ней старших родственников покойного мужа. Таким образом, семейное имущество, оставшееся после смерти главы семьи, в любом случае оставалось в семейно-родственной группе мужа и переходило в собственность старшего мужчины. Эти права мужчины, в отличие от прав женщины, были закреплены адатом.

3. 3. Внутрисемейные отношения женщин и права наследования старших и младших жен

После смерти мужа и жениха многие вдовы и невесты, вышедшие замуж по праву левирата, становились вторыми, а нередко и третьими женами. Некоторые авторы XIX века, описывающие быт кочевников, были склонны к идеализации внутрисемейных отношений женщин. Так С.Б. Броневский в своих «Записках о киргиз-кайсаках Средней Орды» пишет: «А остальные (младшие. — *И.С.*) жены почитают старшую за мать. На сем обычае зиждится у них благоденствие семейств» (Броневский 1830, № 124: 216). На самом деле положение жены-вдовы в семье часто было тяжелым. Она попадала в атмосферу соперничества между женами. Если мужчина был уже женат, то жена-вдова приобретала в новой семье статус *тоқал* — младшей жены. Этот термин, возможно, происходит от древнетюркского *tükäl*, что означает «полный», «совершенный»⁸ (Древнетюркский словарь 1969: 595–596). С другой стороны, И. Алтынсарин приводит другой перевод термина *тоқал* — «короткий» (Алтынсарин 1870б: 104)⁹. Последнее значение более емко передает специфику статуса младшей жены, подчеркивая «неполноценность» ее положения в семье, и перекликается со значением, приводимым К.К. Юдахиным в его Словаре кыргызского языка. Он пишет, что *токол*, кроме обозначения статуса младшей жены, имеет перевод «безрогий» «комолый» (*токол уй* — комолая корова), а в переносном значении употребляется по отношению к беспомощному, беззащитному человеку (Киргизско-русский словарь... 1965: 743)¹⁰.

Казалось бы, жена-вдова после заключения следующего брака приобретала законный статус полноправной жены. Однако практика показывает, что, как правило, такая женщина (даже если она бывшая жена старшего брата и *байбише*, то есть старшая жена) испытывала

⁸ *Tükallig bol* означает «становиться, быть совершенным в чем-либо, преисполненным чем-либо» (Древнетюркский словарь 1969: 596).

⁹ Подобное значение слова («комолый», «безрогий»; «низкий», «неказистый» и т.д.) зафиксировано во всех словарях казахского языка. См., напр.: Казахско-русский словарь. Алматы, 2002. С. 812; а также в словаре Л. Будагова (Будагов 1869: 399) (прим. ред. — С.А.).

¹⁰ Так как казахи и кыргызы являются родственными народами и относятся к одной языковой группе, автор посчитал возможным использовать данные по кыргызской культуре и языку в качестве сравнительных.

негативное отношение со стороны жен младшего брата, хотя до смерти ее супруга те относились к ней с почтением. Поэтому родители или другие родственники вдовы нередко вступались за нее и противились браку с уже женатым мужчиной, понимая, какая нелегкая жизнь может ожидать вдове в новой семье.

Как уже упоминалось, термин *бэйбише* первоначально определял исключительно семейный статус женщины, но в более поздней трактовке, уже в XIX веке, включал еще и возрастной статус, будучи приложим к женщине старше 55–60 лет¹¹ (Шаханова 1998: 147). *Бэйбише* имела значительные права в семье. Основная ее функция — управление общественной и хозяйственной жизнью семьи, воспитание и присмотр за младшими женами и детьми. Если все жены жили в одном доме, не имея собственного хозяйства, среди них существовала строгая иерархия, каждая четко знала свои хозяйственные обязанности, младшие жены подчинялись старшей жене. После смерти мужа, в повторном браке, женщина могла потерять брачный статус «бэйбише» и все связанные с ним социальные права и превратиться в младшую жену «токал». Но нужно отметить, что из отчетов российских чиновников, военных и профессиональных этнографов, составлявших описания быта кочевников по заданию российского правительства, известно, что иногда в семье, где было несколько жен, главной женщиной могла оказаться не старшая по возрасту жена, а самая смышленная и хозяйственная среди них, то есть одна из *токал* (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 45, 54).

По традиционным представлениям, повторный брак женщины рассматривался как вынужденный, а основным считался первый брак. Одним из поводов к многоженству было то обстоятельство, что первая жена была взята в замужество вдовой или разведенной. Существовало поверье, что такая женщина после своей смерти будет женой своего первого законного мужа (Наливкин, Наливкина 1886: 196, 228).

У оседлого населения, которое в большей мере, чем кочевники, было ориентировано на нормы шариата, в семье также сохранялся приоритет статуса первой старшей жены. Она всегда считалась хозяйкой дома, на ней лежал общий надзор за хозяйством. Младшие жены называли ее *бёвё* (от иран. *биби* — старшая сестра, тетка, госпожа, хозяйка) и должны были относиться к ней с почтением как к старшей и ближайшей родственнице (Наливкин, Наливкина 1886: 220).

¹¹ К этой же возрастной ступени (55–60 лет) относятся и мужчины аксакалы — «белобородые» (Шаханова 1998: 147).

Таким образом, правовое, а тем более фактическое положение жен в семье кочевников было неодинаковым. В юридической практике отмечены случаи, когда распорядителем всего имущества покойного становилась старшая жена, а младшие жены не получали ничего из наследства (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 38). Но, по-видимому, подобные варианты решения дел по наследству являются неординарными и достаточно редкими. Следуя нормам адата, муж был обязан предоставить каждой жене юрту и отдельное хозяйство, которым она и распоряжалась. После смерти мужа женщины получали в наследство то, что имели при его жизни. Это несколько облегчало положение младших жен. Но если вдовы выходили замуж по праву левирата, все принадлежавшее им имущество поступало во владение их новых мужей. Вдовы, имеющие невыделенных сыновей, могли рассчитывать на часть наследства, распорядителем которого они становились до момента выделения своих сыновей в отдельное хозяйство. Причем по решению родственников большую часть из наследства получали *бэйбише* с детьми и жена, в юрте которой умер муж (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 254)¹².

Дети старшей жены имели преимущество во всем, в том числе и в правах наследования имущества отца. Поэтому во избежание ссор и внутрисемейных конфликтов мужчина считал своим долгом еще при жизни определить права на наследство для каждого из своих детей. Субъективность принципа наделения наследников долей имущества проиллюстрирована в материалах Омского временного комитета, где говорится о том, что дети должны быть довольны тем, что «отец или мать при жизни своей им завещает, и хотя бы отец или мать одного из них наградили при смерти вдвое более, то остается уже при нем и не отбирается, равным образом и тот, который противну первого, если дано было мало, претензий на оного иметь не может» (Собрание киргизских законов... 1948: 68).

Одновременно некоторые авторы сообщают, что за справедливостью раздела имущества следили аксакалы и ближайшие родственники (Гродеков 1889а: 45; Сабатаев 1900). К суду аксакалов, который противопоставлялся официальному суду биев, прибегали, желая уклониться от тех новшеств, которые под влиянием изменений в экономи-

¹² У кочевых казахов, согласно обычаю, глава семьи обычно жил с одной из младших жен, но при этом сохранял свое влияние на хозяйство всех своих жен до момента совершеннолетия сыновей (Толыбеков 1971: 524; Курылев 1995: 158).

ке и под давлением российской администрации искажали исконную систему обычного права кочевников (Курылев 1995: 155). Таким образом, право сыновей на определенную долю семейного имущества находило поддержку в адате. С.Л. Фукс, занимающийся изучением обычного права казахов, считает, что тенденция сосредоточения всех прав распоряжения семейным имуществом в руках главы семьи наблюдается только к концу XIX — началу XX века. До этого времени сыновья рассматривались как владельцы совместной семейной собственности (Фукс 1981: 33).

Процесс приравнивания семейной собственности к индивидуальной собственности главы семьи повлиял и на решение вопросов наследования вдовами имущества мужа. Известны случаи, когда при разделе имущества — будущего наследства — муж руководствовался личными симпатиями, и большую часть получала любимая жена, которая могла быть одной из *тоқал*. Но все же чаще при разделе наследства среди жен покойного его родственники руководствовались общими законами: большую часть получали жены, имеющие невыделенных сыновей, вне зависимости от их статуса в семье (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 55).

3.4. Развод

Поводы к разводу супругов были различными. Развод совершался и по взаимному согласию, и по требованию одной из сторон. Но в любом случае главная проблема, возникающая при разводе, — решение вопроса о возврате мужу калыма и о выделении некоторой материальной компенсации жене.

Н.И. Гродеков (1889а: 91) отмечал, что «в подражание шариату адат допускает *акымар*, имущество, определяемое в пользу жены, на случай развода (хатынынг инчиси) (*катынын еншісі*. — И.С.). *Акымар* может состоять в скоте, в недвижимости и в деньгах». Исходя из материалов, приводимых Н.И. Гродековым, *акымар* невесты оговаривался до заключения брачного союза, правда, никакими документами не заверялся, и впоследствии эта часть имущества не отделялась от общесемейного. Таким образом, женщина не получала прав личной собственности на имущество, как это следует по шариату, и при разводе не имела гарантированных прав на получение *акымара*. Его выдача зависела исключительно от воли мужа и его родственников. Кроме того, напомним, что материалы Н.И. Гродекова главным образом относятся

к юридической системе южных казахов, которые, в отличие от других казахов, имели прочные политические, экономические и культурные связи с городскими центрами и достаточно рано подверглись исламизации. Уже в X веке ислам утвердился среди оседлого населения Семиречья и на Сырдарье. Поэтому влияние норм шариата на обычное право казахов именно в этом районе ощущалось наиболее сильно. Практика выплаты *ақымара* была локальным явлением и не получила широкого распространения среди кочевого населения степей — она не была зафиксирована у других групп казахов.

Несмотря на то что после развода дети, как правило, оставались в семье мужа, женщина имела право на получение своей части семейного имущества. Но какова была эта часть? После заключения брака муж имел полное право распоряжаться имуществом своей жены, но после развода, был обязан возратить «все ей собственно принадлежащее», то есть те немногочисленные вещи, которые находились в личной собственности женщины (Баллюзек 1871: 91; Загряжский 1876: 159). Личным имуществом женщины считался свадебный головной убор, некоторые украшения, один из костюмов, данный в приданое, и кровать с постельными принадлежностями. Все это были вещи, составляющие часть приданого; в случае смерти женщины ее родственники получали их как память об умершей. Остальное движимое и недвижимое имущество, составляющее приданое женщины, сразу после заключения брака переходило во владение мужа и его родни и распределялось среди тех, кто участвовал в сборе средств для выплаты калыма.

Если развод совершался по вине мужа, а его благосостояние позволяло без ущерба для хозяйства выделить своей прежней жене одну оседланную лошадь и верблюда, то он мог это сделать: снабдить женщину необходимым минимумом на первое время, позволяющим ей добраться до своих родителей или родственников ее потенциального нового мужа. Однако это положение основывалось исключительно на желании самого мужчины и не было обязательным правилом. Часто муж выделял жене сумму денег на одежду и самые необходимые вещи из того калыма, который возвращала ему родня жены. Известны случаи, когда муж получал не весь калым, а имущество, составляющее разность между уплаченным калымом и приданым (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 12).

Женщина теряла право даже на свое приданое, не говоря уже о прочем имуществе, в случае если муж застигал ее с любовником (Баллюзек 1871: 90–91; Козлов 1882: 333; Жакипова 1971: 61). Такую

жену муж имел полное право обвинить в прелюбодеянии и прогнать к родителям, лишив всех прав не только на имущество, но и на детей.

Известны случаи, когда при разводе муж выделял жене достаточно большую часть семейного имущества. Но так поступали мужчины, дети которых оставались с их прежними женами. При таких обстоятельствах, женщина должна была вернуться к своим родителям и пообещать, что до конца жизни останется одинокой и не выйдет замуж (Маковецкий 1886: 23; ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 345). Эта ситуация показывает, что имущество выделялось мужем не самой женщине, а детям, которые при достижении совершеннолетия вступали в права наследников. Запрет же на новое замужество женщины должен был оградить наследников от притязаний супруга матери — их отчима.

Иногда после развода дети распределялись между супругами: девочки уходили с матерью, а мальчики оставались в семье отца. В этом случае муж не требовал возврата калыма, но оставлял за собой право удержать имущество, входящее в приданое жены (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 12, 23; ф. 4, оп. 3, д. 401). При этом после заключения брака дочерей калым поступал в пользу семейно-родственной группы мужа.

Таким образом, при разводе женщина, как правило, получала лишь некоторую минимальную материальную компенсацию, которая обычно выделялась из возвращаемого за нее калыма, и получала права на управление частью имущества мужа только при наличии у нее детей мужского пола, оставленных мужем при ней после развода. Но были прецеденты, когда суд биев, поддерживая влиятельную группу родственников мужа, наоборот, присуждал женщине и ее родне в добавление к возвращаемому калыму уплатить в пользу ее бывшего супруга штраф или сумму, потраченную мужем на жену во время их совместного проживания; в подобном случае жена при разводе не получала никакого имущества (Гродеков 1889а: 116–127). Но если суд доказывал вину мужа, то тот не имел права требовать возврата калыма и довольствовался удержанием приданого своей жены (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 13).

Анализ правовых основ развода демонстрирует, что развод, как и брак, не был личным делом супругов. Вопросы, связанные с передачей или удержанием имущества, решались на уровне двух семейно-родственных групп — семьи мужа и родственников жены.

После развода и урегулирования всех имущественных исков женщина получала юридическую свободу и могла перейти на жительство

к своим родителям или другим родственникам, а также выйти замуж по своему желанию, не советуясь с родственниками мужа, как это бывало в случае смерти супруга. Следуя закону, разведенная женщина, как и вдова, имела право выходить замуж неограниченное число раз. Однако зафиксированы случаи, когда право левирата действовало и при разводе, — при наличии физических недостатков мужа его родня могла потребовать, чтобы женщина вышла замуж за кого-либо из его родственников (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 83).

СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ КАЗАХОВ

4.1. Семейный и общественный статус казахских женщин

Тема положения женщины в обществе — одна из основных, к которой обращались наблюдатели-европейцы, желая оценить уровень «цивилизованности» описываемого ими народа. Статус женщины в кочевом обществе оценивался авторами XIX — начала XX века неоднозначно. С одной стороны, они отмечали бесправие и «жалкую участь» женщины, продаваемой своей родной семьей в чужой род за калым, а после брака становящейся полностью зависящей от воли супруга, который распоряжался не только ее имуществом, но и жизнью¹; также они осуждали бесправие вдов и практику насильственных браков (Броневский 1830: 211; Михайлов 1900: 19; Добросмыслов 1904: 56–57). В то же время эти же авторы писали о значительной свободе женщины в обществе кочевников по сравнению с женщиной нормативной исламской культуры, где полностью господствовало шариатное право.

Г.М. Броневский писал по этому поводу: «Женщины (кочевников. — И.С.) не заключены в гаремы, как у других неистовых Магоме-

¹ Наказание за убийство жены — имущественный штраф, *кун*. За убитую женщину он был равен половине «куна», за убитого мужчину — 500 баранов, или 50 лошадей, или 25 верблюдов. Если за убийство жены муж нес имущественную ответственность перед ее родственниками, то за убийство мужа женой последней полагалась смертная казнь (Баллюзек 1871: 132; Рязанов, рук. № 72, л. 18) или выплата полного «куна». Но при этом за нанесение обиды женщине посторонним мужчиной «взыскивалось не меньше, а скорее больше, чем за обиду мужчины» (Гродеков 1889а: 95).

тан...» (Броневский 1830: 211). Ф.А. Михайлов вслед за Х. Кустанаевым отмечал, что казахские женщины «никогда не закрывают лица от мужчин, свободно разъезжают по степи и принимают участие в празднествах» (Михайлов 1900: 19).

Тем не менее большинство европейцев судили о месте и роли женщины в обществе на основе оценки ее экономического и юридического статуса. Поэтому исследователи, занимающиеся изучением быта кочевников, в первую очередь обращали внимание на внешние видимые проявления экономической и юридической зависимости женщины, на отличные от европейских нормы этикета и семейного быта. Это было неизбежно, так как сама наука, последователями которой являлись путешественники и исследователи XIX века, развивалась на основе европейско-христианской культуры. Кроме того, большинство описаний положения женщины в традиционном обществе кочевников оставлены мужчинами-европейцами. Кажущееся отсутствие элементарных экономических и юридических прав заставляло некоторых исследователей писать о полном бесправии и подчиненном положении женщины в кочевом обществе.

На самом деле казахские женщины по сравнению с женщинами оседлого городского населения Центральной Азии обладали значительной свободой. Они, как было сказано выше, в повседневной жизни не закрывали лицо, не находились в затворничестве, узаконенном нормами шариата, и юридически не были лишены права общения с членами других семей без разрешения мужа². Эти положения были закреплены адатом. Как при жизни, так и после смерти своих мужей женщины могли управлять целыми селениями³ и вести отдельное самостоятельное хозяйство, по крайней мере, до момента совершенно-

² У некоторых представителей высших сословий, более просвещенных в нормах «классического» ислама, чем рядовые кочевники, под влиянием шариата появилось затворничество женщин (Бабаджанов 1861). Тем не менее эту практику скорее можно отнести к исключениям, нежели к общераспространенным правилам даже среди ханов и султанов. Казахских девушек пугали возможным браком с сартом. Вот что по этому поводу писал И. Аничков: «Жизнь сартянки (оседлой) внушает всякой киргизской (казахской. — И.С.) женщине отвращение, зная, что ее запрут, оденут в чадру, не будут выпускать из четырех стен...» (Аничков 1899: 9).

³ Селение могло состоять из 3–4 семей (внуков или сыновей одного лица или отца с женатыми сыновьями), ведущих самостоятельное хозяйство (Букейхан 1927: 64; Толыбеков 1971: 512). Несколько таких селений, как правило, составляли семейно-родственную группу.

летия своих сыновей⁴. Видимое отсутствие влияния норм шариата на положение женщины в повседневно-бытовой жизни, а также повышенное значение и жизнестойкость положений адата в этой сфере объясняются традиционным укладом жизни кочевника и экономическим значением женщины в кочевом хозяйстве.

Авторы работ XIX — начала XX века неоднократно отмечали большое значение женщины в бытовой сфере. В случае смерти жены мужчина был экономически заинтересован в том, чтобы как можно скорее восполнить отсутствие в доме женщины, на которой держалось все домашнее хозяйство. Он не соблюдал траур по своей умершей жене, а стремился вновь жениться⁵ (иногда по обычаю сорората).

Как мы уже определили, положение женщины в семье мужа во многом зависело от ее происхождения и личных качеств, хотя влияние жены на мужа в решении вопросов воспитания детей, управления хозяйством, как правило, носило скрытый характер и никогда не афишировалось. Непослушание жены, противостояние воле мужа расценивалось, по традиционным представлениям казахов, как порок. Но если женщина была умна и имела определенное влияние на мужа, то она становилась его помощницей и советчицей при решении многих семейных дел. Такая женщина имела авторитет среди родни мужа. В случае смерти супруга она имела некоторую свободу в выборе нового мужа, и, естественно, к ее мнению прислушивались родственники покойного.

Вот что пишут по этому поводу российские чиновники в своих отчетах в канцелярию степного генерал-губернатора: «Чем больше имеет жена влияния над мужем, тем больше ее свобода, то есть самостоя-

⁴ Яркий пример такой женщины-правительницы приводит К.К. фон-Шульц, побывавший в конце XIX века в Северном Приарале и встретивший там казашку по имени Кундей (35), которая фактически управляла казахами Куланды (около 2000 чел.), была по своему образованной, держала великолепный табун белых лошадей; мужем ее был дряхлый старик (Записки РГО по общей географии. 1882. Т. XII. № 3. С. 32–33) (прим. ред. — С.А.).

⁵ Причем, с вдовца калым за девицу брали больший, чем с человека, вступающего в брак первый раз (Гродеков 1889а: 77). Объясняли это тем, что человек, похоронивший жену, несчастливый, а возможно, и отвергнутый Богом, и, отдавая за него молодую девушку, ее родственники увеличивали размер калыма (ПМА). Для кочевника считалось унижением, если дочь сватал вдовец. Такой жених назывался «уй-сынык» (Алтынсарин 1870б: 102–103) (*сынық ұй*. — И.С.), что в дословном переводе означало «сломанная кибитка», таким образом, посредством игры слов выражалось понятие разоренности.

тельнее распоряжается... а в оборотном смысле она никакого голоса не имеет и свобода действия (ей. — *И.С.*) не предоставлена, а является (она. — *И.С.*) уже в роли рабы и работницы» (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 64–65). Замужняя женщина, не имея юридически зафиксированных прав собственности, нередко фактически являлась хозяином в семье (Рязанов, рук. № 72, л. 23; Женщина у киргизов... 1901; Ходырев 1912). Такая женщина принимала активное участие в решении всех семейных дел, а на время отсутствия мужа во время длительных сезонных перекочевков была главой семьи. При решении некоторых вопросов, связанных с воспитанием детей и ведением хозяйства, мнение женщины имело преимущество перед мнением мужчин (Подварков 1879: 41–42). Также необходимо отметить, что жены были обычно намного моложе своих мужей и часто становились полноправными хозяйками в семье еще при жизни престарелого мужа.

Даже наблюдатели-европейцы отмечают, что вдовы, имевшие сыновей и самостоятельно управлявшие своим хозяйством, пользовались у кочевников большим почетом и уважением. Если мужчина-кочевник, боясь стать объектом насмешек, никогда не станет выполнять «женскую» работу, то сами женщины часто вынужденно брали на себя мужские обязанности в доме (как, например, в случае самостоятельного ведения хозяйства вдовой), и это не сопровождалось осуждением окружающих, а, наоборот, приветствовалось. «Ибо такая женщина добилась положения в семье мужчины, отказавшись после смерти мужа от нового брака, чтобы не осквернять ложе покойного, что между киргизами (казахами. — *И.С.*) пользуется большим уважением» (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 246). Если сравнение мужчины с женщиной означало для него позор, то для женщины в традиционном обществе кочевников приравнение ее статуса к статусу мужчины рассматривалось как повышение ее социального положения и признание (или, по крайней мере, возможность признания) ее равенства с мужчиной и, следовательно, инкорпорированности женщины в «мужской мир». В этом случае внутрисемейный статус женщины как матери-вдовы повышался до социально значимого в рамках всего рода, что позволяло ей стать главой всей семейно-родственной группы или даже рода своего покойного супруга.

Однако если женщина и получала право управления семейно-родственной группой мужа, то только после его смерти. Если муж был состоятельным человеком, правителем рода, то он еще при жизни наделял каждую жену, способную к управлению, отдельным аулом или несколькими селениями. Жена, номинально управляя аулами, могла

кочевать отдельно от мужа, но фактически вся власть находилась в руках мужа, который в любой момент мог отменить решение жены или аннулировать любую торговую сделку, заключенную женщиной. В менее состоятельных семьях обязанности и права женщины ограничивались рамками отдельного хозяйства.

Женщины, в отличие от мужчин, не имели права приносить призыв в суде и выступали свидетелями только по вопросам, касающимся их самих. Женщин вызывали в суд только при решении дел об оскорблении их мужем, вместо несовершеннолетних детей (при отсутствии мужа или опекуна) или при заявлении со стороны женщины об ее изнасиловании (Гродеков 1889а: 94). Только в этих случаях женщины имели право защищать свои интересы в суде лично. При решении всех остальных судебных дел интересы женщин отстаивали либо их мужья, либо родственники-мужчины.

Если жена у кочевников была принижена и обезличена в правах собственности и не обладала юридической самостоятельностью, то женщина-мать имела намного больше прав, по крайней мере, в отношении своих детей. А неисполнение детьми воли матери, особенно если это вдова, ведущая самостоятельное хозяйство, по традиционным представлениям кочевников, приравнивалось к правонарушениям (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 23, 31). Как уже говорилось, мать-вдова имела право выдавать замуж дочерей, женить сыновей и выделять им по своему усмотрению имущество из наследства отца (в случае, если тот не оставил завещания).

Как только женщина становилась матерью, особенно после рождения сыновей, она приобретала более высокий статус в обществе. Бывали случаи, когда муж, уверенный в том, что одна из его жен уже никогда не станет матерью, отбирал у нее имущество, включая скот, и передавал его той жене, у которой есть дети или ожидается их рождение. А бездетную жену, лишенную даже дома, переселял в юрту к другой своей жене, под ее присмотр (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 58). Мать многих сыновей пользовалась уважением в обществе, особенно если ее сыновья или внуки были известными в народе людьми, например знаменитыми батырами или разумными и справедливыми судьями.

Статус женщины в обществе зависел также и от социального положения в обществе ее мужа и взрослых сыновей. Все это регламентировало отношение к ней окружающих и ее общение с ними, определяя социальное пространство ее жизнедеятельности. Вдовство могло повлечь за собой как резкое снижение, так и существенное повышение

социального статуса женщины. Управлять аулами могли те вдовы, которые после смерти своих мужей наследовали их социальные статусы и начинали выполнять их общественные функции.

Анализ источников показывает, что, с одной стороны, юридический и экономический статус женщины у казахов был достаточно низок, по сравнению со статусом мужчины, но, с другой стороны, фактический социальный статус женщины-матери мог быть весьма высоким — выше, чем положение в обществе некоторых мужчин, особенно если речь идет о вдове, ведущей самостоятельное хозяйство. Хотя статус вдовы-матери имел под собой юридическую основу — вдова наследовала социальный статус мужа, являлась опекуншей своих сыновей и временно управляла их имуществом, женщина пользовалась уважением в обществе прежде всего потому, что выполнила свое предназначение: была верной женой, стала матерью сыновей и достойно их воспитала. Одним словом, следуя традиционным представлениям кочевников, женщина есть в первую очередь мать.

Имущество и дети покойного оставались в роду отца, даже если женщина сохраняла статус вдовы и отказывалась от повторного брака. Возникает вопрос: с чем может быть связано стремление не просто сохранить потомство и имущество умершего в рамках его рода, а непременно выдать вдову замуж и вернуть ей статус замужней женщины? Для того чтобы ответить на него, необходимо отвлечься от экономических причин, по которым вдову оставляли в семье ее покойного мужа, и обратить внимание на представления о естественных этапах жизни женщины в традиционной культуре казахов. Замужество рассматривалось как обязательный и необходимый этап в жизни каждой женщины. Девушка, достигшая определенного возраста, должна обязательно выйти замуж, молодая женщина должна исполнять обязанности жены и матери. Как уже упоминалось, безбрачие и бездетность женщины расценивались как наказание Божие и величайшее горе всей семьи. Отступления от общепринятых брачно-репродуктивных норм — безбрачие, бездетность, раннее вдовство — рассматривались как нарушение традиционного уклада жизни. Молодая женщина, пережившая смерть своего мужа и находящаяся в статусе вдовы, оказывалась в положении маргинала. Смерть супруга нарушала естественный ход событий жизненного цикла женщины, поэтому все действия членов коллектива были направлены на скорейшее исправление этой ситуации. Родственники стремились как можно быстрее выдать молодую вдову замуж. По отношению к пожилой вдове, вышедшей из брачного возраста, или к женщине, которая имеет взрослых детей

мужского пола, обычай был более лоялен. Как уже говорилось, ее статус в обществе достаточно высок. Такой женщине родственники покойного мужа нередко разрешали остаться вдовой или, по крайней мере, не настаивали на повторном браке. Она уже выполнила свое предназначение: родила и воспитала сыновей, которые в состоянии о ней позаботиться, чем и заслужила признание и уважение в коллективе⁶. Ее статус матери-вдовы более высок по сравнению с молодой вдовой, которой еще только предстояло пройти этот путь.

4.2. Сравнение положений адата и шариата по «женскому вопросу»

Как уже упоминалось, повседневно-бытовое положение женщины у кочевых народов было более свободным, чем у оседлых мусульман. В то же время в юридическом отношении казахские женщины, наоборот, оказывались менее защищенными законами, чем женщины нормативной исламской культуры.

Согласно нормам адата, казахские женщины постоянно находились под опекой своего мужа, а в случае его смерти — под опекой его родственников-мужчин. Обычай гласил: «Женщина владеет только собой и за себя одну отвечает» (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 47). Это означало, что в течение всей жизни женщина не имела прав собственности (Маковецкий 1886: 30–31; Малышев 1904: 142–143; Тронов 1891б: 76). До замужества женщина, как и все остальные невыделенные члены семьи, никаких прав на семейное имущество не имела. В случае смерти отца выделяемое дочерям имущество шло на приготовление приданого и находилось в распоряжении опекунов. Калым распределялся между главой семьи и ближайшими родственниками невесты по мужской линии. После замужества все права семейной собственности находились в руках старшего мужчины в семье — мужа, если он был выделенным сыном, в противном случае — его отца.

Собственность супругов признавалась нераздельной. По нормам адата жена совместно с мужем пользовалась имуществом, но не впра-

⁶ В традиционном обществе кочевников представление о многодетности семьи связано в первую очередь с рождением сыновей — продолжателей рода.

ве была самостоятельно распоряжаться даже своим приданым и *ениш*⁷, полученным в подарок от своих родителей или от родителей мужа к рождению первого ребенка (ЦГА РК ф. 64, д. 5089, л. 35, 240–241; д. 4236, л. 48–49, 57). Все как юридические, так и фактические права на имущество (равно как и на его наследование) находились в руках мужчины. В отсутствие супруга жена управляла имуществом, но не имела права им распоряжаться по своему усмотрению. Когда муж возвращался домой, некоторые из сделок, заключенные женой во время его отсутствия, могли быть признаны недействительными. Даже в случае растраты мужем всего имущества, как своего, так и жены, женщина в крайне редких случаях подавала на него иск в суд, обычно ограничиваясь жалобами свекру на поведение супруга. Но если суд признавал правоту претензий жены, то мог передать права на управление (но не на собственность) семейным имуществом женщине (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 56)⁸.

Как уже неоднократно упоминалось, главными претендентами на наследство являлись сыновья покойного и представители его семейно-родственной группы. Вдова же в любом случае выступала как временный распорядитель имущества умершего мужа. Таким образом, экономическое и юридическое положение вдовы оказывалось нестабильным, вариативность норм адата ставила женщину в состояние зависимости от родственников покойного супруга. От их решения, на которое могли повлиять самые разные причины субъективного свойства, зависела дальнейшая судьба женщины.

Французский исследователь мусульманского права Р. Шарль отмечал, что в противоположность адату шариат имеет целый ряд «юридических норм и институтов, которые можно рассматривать как составляющие единый фонд, общий для всех народов, соблюдающих предначертания ислама» (Шарль 1959: 11). К таким юридическим нормам он относил в первую очередь «канонические положения,

⁷ Дочь, как и сын, имела право на *ениш* — часть семейного имущества, которое выделялось ей родителями после рождения первого ребенка или первого посещения родительского дома после свадьбы. Известны случаи, когда *ениш* выделялось родителями мужа как подарок молодой женщине к рождению первого ребенка. Но это имущество всегда рассматривалось как общее-семейная собственность и находилось в распоряжении мужа.

⁸ Таким же образом поступали и в случае сумасшествия мужа — управление семейным имуществом передавали жене или одному из родственников супруга (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236, л. 110).

относящиеся к семейному и наследственному праву» (Шарль 1959: 11–12). В отличие от женщины кочевого общества, лишенной юридически зафиксированной гарантии неприкосновенности личного имущества, женщина, живущая в обществе, ориентирующемся на нормативную исламскую культуру, имеет право на свою личную собственность — на *махр*, который является правовым символом, вещественным доказательством этого права. *Махр* определяется мужем при заключении брака и является исключительно собственностью жены (Основные законоположения... рук. № 356, с. 4). Шариат приравнивает неполученный вдовой *махр* к долгам умершего и предусматривает его обязательную выплату супруге покойного (Шариатные статьи... 1910: § 125). По нормам шариата, женщина теряет право на свой *махр* только в случае какого-либо позорного поступка с ее стороны, например клеветы на мужа и противозаконного развода. Если же вдова не получала *махр* после смерти мужа, то она имела право удержать за собой все его имущество, не выделяя доли другим наследникам, до момента полной выплаты *махра* (Пален 1910: 29, 43–44). Вдова и родители покойного относятся к наследникам первой группы *фарз* — они являются основными претендентами на наследство и наследуют независимо от числа остальных наследников. Упомянутая выше практика выплаты *ақымара* в кочевой среде не получила широкого распространения — в большинстве списков адата она не зафиксирована.

Следуя шариату, вдова, кроме *махра*, должна получить $\frac{1}{8}$ имущества своего покойного мужа, если после умершего осталось потомство, и $\frac{1}{4}$ — если такого потомства нет. Но если у мужчины было несколько жен, то эта часть наследства делилась между ними (Пален 1910: 50; Остроумов 1911: 41–42).

По «классическим» исламским юридическим нормам, женщина использует свое право собственности по своему усмотрению, как пожелает. После смерти супруга и окончания срока траура она может сохранить причитающееся ей имущество, продать или подарить его. Женщина в исламе не обязана обеспечивать себя средствами к существованию. Эта обязанность всегда лежит на мужчинах — на ее отце, муже, сыне или братьях. Овдовевших и разведенных дочерей до момента вступления в повторный брак обязаны были содержать их отцы (Пален 1910: 41).

Правда, у кочевников по нормам адата женщина также имела право на содержание со стороны мужчин — отца в девичестве и мужа в замужестве. Одним из поводов для расторжения брака являлся отказ в содержании жены в течение 6 месяцев и 13 дней (Загряжский 1876: 159;

Козлов 1882: 333). Тем не менее личной имущественной собственности жена не имела, а размер материальной компенсации в случае развода варьировался и зависел от решения мужа и суда биев, который обычно поддерживал интересы родственной группы супруга. Кроме того, что женщина нормативной исламской культуры после смерти супруга сохраняла имущество, которое в любом случае гарантированно являлось ее собственностью, она могла использовать свой *махр* в качестве выкупа за право получить развод со своим супругом (так называемый развод *хаал*, по Г.М. Керимову (1978: 101)). Если муж был согласен на подобный развод, шариат считал его законным. Таким образом, женщина по нормам шариата формально оказывается юридически и экономически более независимой, чем женщина традиционного кочевого общества, которая была лишена этих прав⁹.

Вопрос о степени влияния шариата на юридическую практику казахов принадлежит к числу спорных. Даже если согласиться с мнением Н.А. Кислякова, автора обобщающей работы по системе наследования у оседлых и кочевых народов Центральной Азии, что у кочевников наделение вдовы строго фиксированной частью наследства (1/8 семейного имущества) является следствием внедрения норм шариата в их правовую систему (Кисляков 1977: 38), тем не менее после анализа источников не остается сомнений, что на практике шариатное право действовало далеко не всегда и раздел семейного имущества после смерти главы семьи происходил чаще всего по традиционным нормам обычного права. Если в области наследственного права и наблюдалось влияние шариата, то порядок наследования имущества женщинами, как показывает юридическая практика, регулировался исключительно обычным правом. Лишение вдовы практически всех имущественных прав, а также права покинуть семью покойного мужа вместе с детьми и причитающимся им имуществом было направлено на предохранение семейного имущества от раздробления и отвечало интересам всей семейно-родственной группы покойного супруга. Соответственно имелись мощные стимулы против последовательного внедрения норм шариата в традиционную правовую систему кочевников.

⁹ Однако нельзя забывать, что в мусульманском обществе существуют не только формальные права, но и психологические и общественные барьеры, которые женщина-мусульманка не всегда готова преодолеть. Женщина часто отказывается самостоятельно поднимать вопрос о разводе, даже если к этому у нее есть основания, так как общественное мнение может счесть подобный поступок безнравственным.

Традиционная организация кочевого общества подразумевала распространение прав собственности на женщину среди всех членов родственной группы. Это было связано со спецификой института калыма. Часть калыма платила семья жениха, а часть — его родственники. Вследствие этого после смерти мужа права на вдову переходили к его ближайшему родственнику. И в этом отношении женщина и ее дети приравнивались к имуществу покойного, которое по наследству переходило во владение родственников, о чем свидетельствует, по словам Н.И. Гродекова, выражение: «У киргизов (казахов. — *И.С.*) жена — наследство, у сартов земля — наследство» (Гродеков 1889а: 51). Главной ценностью были дети покойного, которые ни в коем случае не должны были покинуть род отца, являясь, по сути, возмещением уплаченного за их мать калыма.

Это обстоятельство объясняет, почему рождение ребенка девицей считалось позором, в то время как рождение ребенка вдовой, вне зависимости от времени, прошедшего после смерти мужа, расценивалось скорее положительно или, по крайней мере, не порицалось. Главное — чтобы отцом ребенка был представитель семейно-родственной группы покойного супруга. Если вдова настаивала на том, что ребенок был зачат ее покойным супругом и наследники покойного не протестовали против этого, ребенок признавался законным и участвовал в наследовании имущества наравне с другими детьми. Дети, рожденные вдовой и признанные семейно-родственной группой покойного мужа, считались потомками не фактического отца, а умершего. Понятие общей родовой крови ощущалось вполне реально. Поэтому прелюбодеяние, чреватое рождением ребенка с «чужой кровью», сурово наказывалось, а зачатие ребенка от члена семейно-родственной группы умершего мужа преступлением не считалось.

Рассмотренный материал позволяет сделать вывод, что согласно традиционным нормам обычного права семейно-родственная группа мужа имела права собственности на фертильный потенциал жены. Тем самым становятся понятны стратегия заключения брачного союза вдовы с представителем родственной группы умершего супруга и положение в обществе разведенной женщины. Кроме того, в кочевом обществе правовое положение женщины определялось еще и тем, что она не являлась собственницей основного богатства кочевника — скота. Это право принадлежало исключительно мужчинам. Все эти обстоятельства еще раз демонстрируют специфику правовой системы кочевого общества, в которой субъектом права признавалась вся семейно-родственная группа, а не индивид.

Глава 5

СОВРЕМЕННЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС КАЗАХСКОЙ ЖЕНЩИНЫ

5.1. Наследие советских времен

Естественно, что статус индивида находится в прямой зависимости от общих изменений социально-политической, а следовательно, и юридической системы общества. В советское время был осуществлен невероятный по своим масштабам эксперимент по трансформации семейных отношений и изменению социального статуса женщины. Многие традиции, освященные нормами обычного права, были не просто объявлены «вредными», но и запрещены на государственном уровне. Советское правительство объявило, что с запрещением таких «вредных пережитков прошлого», как калым, многоженство, аменгерство, браки несовершеннолетних, женский вопрос на Востоке переходит в разряд решенных. Но запрещение ряда традиционных институтов привело к появлению новых проблем социальной и экономической организации быта. Общество, веками жившее по традиционным законам, оказалось насильственным путем ввергнуто в «новую жизнь».

В первые же годы советской власти в Казахстане были изданы законы о запрещении калыма и многоженства, о наказуемости браков с малолетними (был установлен брачный возраст: для девушек — 16 лет, для юношей — 18 лет). Советское государство декларировало гендерное равенство прав, возможностей и ответственности и одним из первых в мире предоставило женщине равные с мужчиной избирательные права. Политические изменения коренным образом повлияли на статус женщины, ее роль и род занятий в обществе. Тысячи женщин Центральной Азии стали участвовать в общественном произ-

водстве и заниматься социально-политической деятельностью. Все это приблизило регион в большей мере к европейским, нежели азиатским стандартам (Табышалиева 1998: 58). СССР стоял на первом месте в мире по уровню занятости женского населения — до 90 %. Вследствие индустриализации и культурной революции появились новые специальности и должности, занимаемые, как правило, женщинами: врачи, учителя, воспитатели детских садов, работники сферы обслуживания. Интересно, что в советское время число женщин со средним и высшим образованием увеличивалось в большей степени, чем мужчин (Майлыбаева 1975: 14). Но женщины работали и в промышленности, уже в 1937 году каждым пятым рабочим на угольных копях и каждым шестым строителем в Казахстане была женщина (Baker 1993: 78).

При этом государство декларировало поддержку многодетных семей и поощряло увеличение рождаемости: материнство официально было объявлено основной социальной функцией женщины. Напомним, что большие многодетные семьи — региональная особенность Центральной Азии. До сегодняшних дней к женщине, не имеющей детей, относятся с предубеждением, особенно представители старшего поколения. Государство умело играло на традиционно ценимых качествах женщины. СССР оказался чуть ли не единственной страной в мире, где поощрялась максимальная нерегулируемая рождаемость. В условиях повышения уровня медицинского обслуживания в годы советской власти наблюдался беспрецедентный прирост населения, породивший множество демографических, экономических и социальных проблем. Женщины оказались, по сути, между «молотом и наковальней». С одной стороны, государство толкало их на активное участие в программах социалистического строительства, с другой — ориентировало на поддержание устоев семьи.

Но сама политика Советского государства подрывала основы общепринятого представления о традиционной семье и роли женщины в семейном быту. Женщина меняла круг своих прав и обязанностей, заменяя первоначальную сферу своего активного социального функционирования — дом — на мужскую противоположность — внешний мир. В традиционном обществе подобная переориентированность женщин носила вынужденный характер и происходила только в случае утраты мужского лидерства в семье, то есть после смерти мужа или, что происходило крайне редко, в случае развода. В советское же время женщины с молодых лет и до старости оказывались вовлеченными в производственно-общественную сферу. Таким образом, под

влиянием программ социалистического строительства изменялась система традиционных социальных отношений внутри не только отдельной семьи и семейно-родственной группы, но и всего этноса.

Запрет на многоженство в центральноазиатском регионе был введен одномоментно. Но что стало с многочисленными женами? В первые годы советской власти некоторые женщины оказались, по сути, выкинутыми из семьи. Некоторые возвращались к родителям, некоторые искали поддержки у новой власти и при удачном стечении обстоятельств начинали вести самостоятельное хозяйство.

Достижением советской власти стало признание права и мужчин, и женщин на свободу в выборе брачного партнера по взаимному согласию. Но не стоит забывать, что многие девушки, находящиеся под влиянием традиционного воспитания в семье, оставались послушны родителям в выборе мужа. Практика узаконивания добровольного вступления в брак была уже апробирована властями Российской империи. В 1868 году было обнародовано положение, согласно которому девушки и женщины имели право самостоятельного выбора мужа. Родители просватанных девушек, в случае их отказа от брака, обязаны были вернуть семье жениха калым и заплатить штраф — *айын* («девятку» скота). Введенное положение противоречило нормам адата, отказ от которых рассматривался как нарушение обычаев предков и позор для семьи невесты. Поэтому, как пишут свидетели событий, казахи-мужчины долго скрывали этот закон от женщин и обнародовали его только после настоятельного требования российских властей (П... 1878: 23–24).

По советскому законодательству женщины получили и официальное право на развод. Наряду с законами по охране материнства и младенчества положительным моментом нового законодательства было поддержанное государством право матери на детей после развода. От отца в случае развода требовалась только материальная поддержка бывшей семьи. Уже в первые годы советской власти отмечается большое количество разводов среди казахов. Пропаганда преподносила этот факт как показатель роста самосознания женщин, уходящих от нелюбимых мужей, навязанных «калымным браком», бежавших от левиратных браков (Арыкова 1930: 4), абсолютно забывая о трагедиях, связанных с распадом семей. От многих разведенных по новым законам женщин отворачивались даже родители, считая позором для семьи подобные разводы, не основывающиеся на традиционных правовых нормах. И в данном случае именно государство, открыто объявившее о проведении политики равенства женщин и мужчин не

только в области политических прав, но и в области семейно-брачных отношений, должно было оказать и социальную, и экономическую поддержку разведенным женщинам. Женщины стремились в города, где по слухам и было обещанное «равноправие», и часто оказывались один на один со своими проблемами.

Но в города добирались далеко не все женщины, нуждающиеся в помощи, а лишь незначительный процент от общего числа. Многие активистки женских движений, партийные работники, женщины-руководители как раз и были разведенными женщинами. История знает много семейных трагедий, связанных с недопониманием друг друга членами семей. Отцы, брошенные мужья часто преследовали своих дочерей и жен как отступниц от традиционных семейных ценностей, своим поведением позоривших свою семью и род мужа. Были зафиксированы случаи избиения и даже убийства женщин, поставивших свои личные интересы и амбиции выше традиционных ценностных стереотипов общества (Арыкова 1930: 17, 19).

Историками описана и обратная сторона закона, разрешающего женщинам подавать на развод. Так родители сами могли убедить дочь в необходимости развода, а затем вновь выдать ее замуж и второй раз взять калым. С этой целью родители даже пускались на хитрости, заявляя властям, что их дочь хочет развестись, а муж ей в этом препятствует (Штуссер 1929: 176). Много заявлений о разводе поступало от жен бедняков, которые хотели повысить свое материальное положение и после развода вступить в нелегальный полигамный брак с более состоятельным мужчиной (Штуссер 1929: 176).

Но необходимо отметить и положительные моменты советской деятельности в Казахстане. Именно в 20–30-е годы XX века наблюдается небывалый для Казахстана рост числа женщин, обучающихся в школах, институтах, поступивших на государственную службу¹. Созданные в городах комитеты по решению женских вопросов старались оказывать посильную помощь женщинам, бежавшим от своих мужей, устраивали их на работу, учебу (другой вопрос, что этой помощи часто

¹ В 1944 году Постановлением Совета Народных Комиссаров Казахской ССР был открыт Казахский женский педагогический институт, существующий до настоящего времени и являющийся единственным специальным государственным высшим учебным заведением для девушек как в Казахстане, так и в странах СНГ. Главной спецификой созданного института являлось то, что в нем обучались в основном девушки-казашки из сельской местности — дети-сироты, дочери чабанов, колхозников.

было недостаточно). Большая заслуга в ликвидации неграмотности и внедрении элементарных санитарно-гигиенических норм поведения среди казахских женщин в отдаленной от города местности принадлежит так называемым красным юртам — передвижным агитационным и просветительским пунктам, в которых активно работали не только европейские женщины, но и сами казашки, прошедшие элементарные подготовительные курсы по обучению грамоте, первичным медицинским навыкам и политической истории.

Декларируемый советскими законами юридический и экономический статус женщины резко повысился по сравнению с XIX веком. В соответствии с советским законодательством расширялся и круг прав женщин в области имущественных отношений в семье: казахская женщина впервые стала полноправным собственником части семейного имущества. Теперь женщина не зависела от субъективной оценки родственников мужа при выделении части, положенного ей имущества в случае развода или смерти мужа. Ее права были определены и поддержаны государством в соответствии с общим советским законодательством. Уже декретом от 29 сентября 1921 года, утвержденным Совнаркомом КАССР, за невестой закреплялась как ее неотъемлемая личная собственность часть приданого (деньги, скот, предметы домашнего обихода, одежда). Нетрудно подсчитать, что эта часть приданого была значительно больше того имущества, которое составляло личную собственность женщины в XIX веке и которое она имела право оставить при себе в случае ухода из семейно-родственной группы мужа. Конечно, это декларируемое право на личную собственность женщин далеко не всегда осуществлялось на практике, особенно в первые годы советской власти. Но все же это были первые законы, закрепляющие за казахской женщиной имущественную собственность, ставящие ее в один ряд с мужчиной, традиционно являвшимся единственным собственником семейного имущества. По советскому законодательству общим семейным имуществом признавалось имущество, нажитое супругами совместно во время брака. В случае развода это имущество делилось пополам. Но доля одного из супругов могла быть увеличена, если с ним оставались несовершеннолетние дети, нуждающиеся в содержании.

Нет ничего необычного в том, что многие декларируемые Советским государством законы столкнулись с неприятием, в том числе и самими женщинами, часто выступавшими за сохранение традиционного устоявшегося быта и обычно-правовых норм. Уже в 20–30-х годах XX века проходили массовые выступления казахских жен-

щин против новой политики. Как правило, эти выступления носили стихийный характер и не выходили за рамки отдельного аула. Женщины были недовольны хлебозаготовительной кампанией, закрытием мечетей, притеснением семей духовных лиц и уважаемых состоятельных родственников и соседей (Арыкова 1930: 5–6).

Несмотря на то что законодательно ряд «пережитков» традиционной обрядности и быта был запрещен, население продолжало следовать традиции. Полигамия, левират, калым, ранние браки практиковались и в 30-е, и в 40-е, и в последующие годы XX века (Табышалиева 1998: 86). Советская пропаганда открыто объявила об искоренении «эксплуатации казахских женщин мужчинами», но при этом сами советские чиновники, партийные работники достаточно часто жили по родовому закону — платили калым, брали неофициальных вторых и третьих жен, ограничивали общественную свободу женщин, в том числе и в получении образования.

Следование традиционным обычаям было приравнено к бытовым преступлениям, но никакой точной статистики по обращениям в государственные органы потерпевших не существовало. Факты многоженства, браков несовершеннолетних, случаи аменгерства часто замалчивались, процессы по ведению этих дел затягивались на годы и часто просто закрывались из-за недостаточности свидетельских показаний и отсутствия заявлений самих потерпевших. Таким образом, законодательные мероприятия советского правительства по борьбе с бытовыми преступлениями носили чисто декларативный характер, без каких-либо юридических выводов. Большинство преступлений приходилось на обычай уплаты калыма, затем — на заключение полигамных браков и, наконец, на принуждение к замужеству. Из этого числа бытовых преступлений большинство было связано с насилием над женщинами. Традиционные стереотипы поведения сказывались на работе сотрудников судебного и милицейского аппарата. Процессы, связанные с бытовыми преступлениями, вовлекали работников правозащитных сфер в сложные межродовые отношения двух семейно-родственных групп, регулирующие обычно-правовыми нормами. Поэтому часто сами сотрудники не принимали заявлений от женщин, подвергнувшихся насилию, вели среди них разъяснительную работу, объясняя, чем может кончиться для них подобный судебный иск — осложнением отношений не только с мужем, но и со всей его родней. Помимо этого, сами обычаи уплаты калыма, многоженства, аменгерства модифицировались, приспособляясь к новым условиям. Так, натуральная форма калыма, постепенно заменялась денеж-

ным эквивалентом или, уменьшаясь, укладывалась в сумму подарков, преподносимых женихом семье невесты. Часто, чтобы избежать неприятностей, передачу скота, входящего в калым, оформляли официально как куплю-продажу на рынке. Мужчина, желавший взять в дом еще одну жену, официально разводился с первой женой, делил хозяйство, заключал новый брак, но продолжал жить с обеими женщинами. Часто вторую или третью жену содержали в доме под видом прислуги или родственницы, нуждающейся в помощи. Таким образом, обычаи, преследующиеся по закону, становились неувимыми, продолжая существовать, как и прежде. Но женщины далеко не всегда были безропотными жертвами, часто они сами сознательно шли на заключение полигамных браков, следуя традиции, переходили жить в дом к родственнику покойного мужа и становились неофициальными женами.

Урбанизация страны повлекла за собой изменение традиционной структуры семьи и как следствие этого — изменение семейных обязанностей. У женщин появилась возможность зарабатывать наравне с мужчинами, а иногда и больше них. Иногда функции главы семьи еще при жизни мужа начинала выполнять жена. Впервые статус женщины-лидера в семье основывался на экономическом превосходстве, чем отличался от семейного статуса женщины-лидера XIX века, который она, не являясь собственником средств производства, приобретала только за счет своих личных качеств или наследуя статус своего мужа после его смерти. Именно в советское время появилась традиция проживания престарелых родителей в семье замужней дочери, которая, работая на производстве, имела возможность их содержать. И в советскую, и в постсоветскую эпоху для большинства женщин Центральной Азии качество жизни оценивалось и оценивается наличием семьи и детей. Но появились и другие критерии, с годами приобретающие все большее значение: профессиональный рост и личная карьера женщины.

В итоге в советское время в Казахстане сложилась двойственная ситуация. С одной стороны, государство поощряло эмансипацию женщин, с другой стороны — в быту сохранялись и традиционные этические нормы, сильно урезанные государственным запретом, но продолжающие существовать на неофициальном уровне, особенно в сельской местности. Именно для Центральной Азии характерна глубокая дифференциация в положении городских женщин и жительниц сельской местности. Женщины, проживающие вдали от городов, до настоящего времени оказываются более зависимыми от «обычаев

предков», нежели горожанки. Следование же европейскому образу жизни давало возможность социального продвижения для женщины, означало повышение социального статуса, который в значительной мере (в советское время) определялся идеологическими критериями. Но в то же время отступление от традиций рассматривалось в обществе как отступление от национальных обычаев, как потеря этнической самобытности. Возникал конфликт двух стандартов поведения. И нередко выбор зависел не от внутренних убеждений человека, а от внешних обстоятельств.

5.2. Постсоветская действительность

Можно с уверенностью признать, что тезис, абсолютно справедливый для европейских государств, о том, что вовлечение женщин в общественную жизнь и в общественную трудовую деятельность является основой женской экономической и социальной независимости, оказался не вполне справедливым для центральноазиатского региона. Советское государство официально признавало огромное значение женского труда, но при этом оставляло в стороне вопрос о традиционном семейном статусе казахских женщин, об их традиционной ориентированности на семейные ценности. Проблема соотношения общественной и семейной жизни для казахских женщин остается актуальной и сегодня. Изменилась идеологическая база, но проблема соответствия пропагандируемой государственной теории и реальной жизненной практики осталась.

Современная действительность представляет собой сплав норм жизни, привнесенных «социалистическим строительством», нивелирующим национальное своеобразие казахской культуры и национальных традиций, которые вопреки всему сохранились или активно возрождаются в настоящее время. Анализ сведений, полученных в ходе этнографических и социологических опросов, позволяет увидеть динамику изменения семейно-брачных отношений казахов в современное постсоветское время и именно на фоне этих изменений проследить метаморфозы, которые претерпел социальный статус женщины в течение последних десятилетий. Подборка материалов, приведенная в этой главе, представляет собой синтез взглядов на проблему как непосредственных носителей традиции — казахов, так и внешнего наблюдателя — автора этих строк.

5.2.1. Современная казахская семья²

На сегодняшний день наиболее распространенный вид семьи в сельской местности Казахстана — неразделенная расширенная семья, включающая два, а иногда и три поколения семейных родственников, а также малолетних и неженатых (незамужних) взрослых детей. Семья проживает в одном доме и ведет общее хозяйство. При этом главой семьи считается старший мужчина, который формирует семейный бюджет и решает все насущные повседневные вопросы.

В городской среде преобладает индивидуальная (нуклеарная) семья или, что встречается реже, неразделенная двухпоколенная семья, включающая молодую семью с детьми и родителей мужа. Главой семьи также считается старший мужчина. По всей видимости, специфика городского образа жизни в отдельных квартирах повлияла на преобладающий тип семьи, определяя оптимальную ее структуру на небольшой площади проживания.

Обычно в доме родителей остается жить младший сын со своей семьей, он же и наследует дом и хозяйство отца. Остальным сыновьям после женитьбы отец выделяет свою часть имущества, скота (*ениші*) или помогает материально. Однако в настоящее время эта традиционная практика видоизменяется. Нередко с родителями остается жить семья старшего или одного из средних сыновей. Молодежь, особенно в городе, стремится жить самостоятельно, отдельной семьей. Но при этом старики крайне редко остаются одни, обычно один из сыновей или неженатые дочери проживают совместно с ними.

До сегодняшнего дня сохраняется традиционный статус в семье старшего мужчины и старшей женщины. Сохраняется и авторитет «стариков» на семейных советах. Нередко роль старшего в семье после смерти мужа играет его жена-вдова, которая, по сути, традиционно наследует его семейный статус.

5.2.2. Брак

У современных казахов сохраняется экзогамный семипоколенный брачный барьер. В советский период этот обычай иногда нарушался, но и в то время его старались соблюдать. В настоящее время наруше-

² Параграфы 5.2.1–5.2.10 написаны главным образом на основе полевых материалов автора, полученных в ходе этнографических экспедиций в Западный и Восточный Казахстан.

ние семипоклоленного брачного барьера приравнивается к «недопустимым преступлениям». Если такой прецедент случается, то вопрос о законности брачных отношений решается на совете аксакалов или старшими родственниками в семье. Сами носители традиции рассценивают нарушение этого обычая как путь к вырождению нации, источник генетических болезней. В большинстве своем современная молодежь рассматривает обычай запрещения заключения браков между родственниками до седьмого колена как естественный исторически сложившийся закон («родовая память») и не допускает даже мысли о возможном его нарушении. Интерес к своей родословной и знание *шежире* способствуют сохранению этого обычая. По сути, брак до сегодняшнего дня рассматривается не только как союз двух влюбленных людей, но и как определенная социальная структура — взаимосвязь двух семей. От выбора брачного партнера зависит статус молодой семьи в обществе.

Брачный возраст определяется по-разному. Так, старшее поколение сельских жителей придерживается мнения, что для девушки лучшим брачным возрастом считается 17–19 лет. После 20 лет девушку относят к категории «засидевшихся», а после 25 — к старым девам. Для юношей брачный возраст ограничивается 20–25 годами. Обычное объяснение благосклонности представителей старшего поколения к ранним бракам таково: «Раньше поженятся дети — больше вероятность, что увидим своих правнуков и сможем воспитать внуков».

В городской среде ранние браки не приветствуются. Брачный возраст для девушек определяется 20–25 годами, для юношей — 23–27 годами. Горожане большее внимание уделяют получению образования как девушками, так и юношами. Но до сегодняшнего дня, особенно среди старшего поколения, сохраняется мнение, что образование больше необходимо мужчинам — будущим кормильцам семьи. Поэтому для юношей считается необходимым еще до женитьбы утвердиться в жизни, заработать свой статус в профессиональной сфере. Такого же мнения придерживается большинство молодых людей, живущих и в сельской местности, и в городе.

Предпочтительными считаются браки между казахами. Казахских девушек стараются не выдавать замуж за русских, но русских девушек нередко охотно принимают в семью, считая, что они способны принять казахские семейные традиции, а иногда даже лучше почитают обычай и следуют традициям в поведении, чем сами казашки. Большим уважением пользуются русские девушки, знающие казахский язык.

Если русские девушки, выходя замуж за казахов, принимают казахские обычаи и образ жизни, то русские мужчины, наоборот, женившись на казахках, стараются стойко сохранять русские традиции в семье и по ним воспитывать своих детей. Возможно, что это является основной причиной, по которой родители выступают против брака их дочерей с русскими, так как они, покидая свой род, «перестают быть казахками» и принимают нормы поведения семьи мужа. В то же время ориентированность на мужа и его семью является традиционным правилом поведения для казахских женщин.

В принципе, большинство родителей не препятствует выбору своих детей, но иногда непослушание детей в выборе брачного партнера влияет на отношения между свекровью и невесткой после свадьбы, особенно если молодые живут с родителями мужа.

Сейчас процент межнациональных и межконфессиональных браков по сравнению с советским временем заметно сократился, несомненно, это связано с национальным размежеванием этносов, в прошлом составлявших «единый советский народ». При заключении межнациональных браков предпочтение отдается варианту: муж — казах, жена — представительница другого этноса. Только при таком варианте дети, рожденные в межнациональном браке, наследуют родство по линии отца и включаются в казахскую родовую структуру.

Старшее поколение отмечает, что в последние несколько десятков лет из-за сложного экономического положения в стране сократилась рождаемость. Но в настоящее время обстановка постепенно стабилизируется и происходит возвращение к традиционным установкам на многодетность семьи: нормальным считается иметь 3–4 детей в городе, от 4 до 6 — в сельской местности.

По мнению самих казахов, институт выплаты калыма как «старинный суровый обычай» в настоящее время сохраняется только в южных областях Казахстана. С женской точки зрения подобная практика приравнивается к «покупке» женщины семьей мужа, а следовательно, влияет на ее взаимоотношения с членами семьи мужа. Женщины-информанты неоднократно отмечали, что, по сравнению с южноказахстанскими женщинами, жительницы других регионов Казахстана более образованны, независимы, своенравны, а в случае развода или вдовства могут покинуть семью мужа, так как семья мужа не платила за них калым и не имеет на них права.

Во взглядах как мужчин, так и женщин на обычай уплаты калыма сказывается влияние современного мировоззрения и современных ценностных ориентиров общества. Традиционный образ жизни, как

и многие составляющие традиционной культуры, ушел в прошлое. Поэтому редко встретишь человека, который до сих пор оценивает традицию выплаты калыма как важный функциональный институт.

Но несмотря на то что обычай уплаты калыма ушел в прошлое и запрещен официальным законодательством, у казахов сохраняется традиционная система дарообмена между семьями невесты и жениха. Как будет справляться свадьба, решается на семейном совете. Семья жениха обязательно за свой счет проводит свадебный *той* и покупает невесте всю необходимую одежду, а также серьги или кольца, которые надевают просватанной девушке как знак ее статуса невесты. Кроме этого семья жениха преподносит подарки родителям и родственникам невесты (предметы одежды, отрезки ткани, золотые украшения, ковры), выделяет денежные суммы на общие подарки и стол, на покупку скота для угощения собравшихся на праздник. Матери невесты дарят золотые украшения или сумму денег в «плату за молоко матери» — *ана сүті*.

Семья невесты за свой счет справляет *той* при отправке невесты из дома и преподносит родителям и родственникам жениха ответные подарки, аналогичные полученным от семьи и сватов жениха.

В традиционных семьях обычай принимать семьей невесты подарки от семьи жениха часто рассматривается как редуцированная форма традиции уплаты калыма. По-видимому, это наследие советских времен, когда натуральный калым скотом был заменен денежным или вещевым эквивалентом, по сути, тем же подарком, который семья жениха преподносила родителям невесты.

В отличие от обычая уплаты калыма, традиция сбора приданого для невесты существовала в советское время и сохраняется в казахском обществе до настоящего времени. Невеста, которой родители не дали приданого, считается опозоренной и подвергается насмешкам, особенно со стороны родственников мужа. Ее статус в новой семье оказывается максимально низким, так как, не собрав для нее приданого, родители тем самым отказались от нее и лишили поддержки со стороны семьи и рода. Таким образом, изначально предписанный статус девушки, который традиционно определяется ее происхождением, оказывается ничтожным, что, естественно, влияет на ее положение в семье мужа. Подобные случаи очень редки. Обычно, даже если девушка выходит замуж без согласия родителей, ей все равно собирают приданое, поскольку отказ от сбора приданого является позором и для родителей, которые, отказавшись от дочери, признают тем самым то, что не сумели ее достойно воспитать.

Необходимыми составляющими приданого считаются постельные принадлежности, мебель, одежда, посуда, настенные и постилочные ковры.

В настоящее время приданое остается в семье молодых и не распределяется среди членов семьи жениха, как это было, по словам казахских женщин, еще в 50-е годы XX века.

В случае умыкания невесты, когда ее родители не присутствуют на свадьбе, приданое присылается молодой семье позже, в течение первого года совместной жизни.

Даже религиозные семьи не придерживаются традиции выплаты *махра*. Большинство опрошенных мужчин и женщин даже не смогли объяснить, в чем состоит суть этого обычая. Отсутствие практики выплаты *махра* еще раз подчеркивает региональную особенность ислама в Казахстане. Это интересно, если учесть программу возрождения ислама «классического», ныне широко пропагандируемую в государствах Центральной (бывшей советской Средней) Азии. Напомню, что и в XIX — начале XX века у казахов традиция выделения жене *махра* не зафиксирована.

5.2.3. Обычай умыкания невесты

В настоящее время все еще достаточно широко распространена практика умыкания невест. Она существует в двух видах: при согласии невесты и без ее согласия. Умыкание девушки при ее согласии является своего рода игровой формой обычая. Нередко причина такого вида умыкания состоит в том, чтобы сократить материальные расходы семьи невесты на проведение свадебного *тоя*. По нашим данным, эта практика более характерна для городской среды.

Ко второму виду умыкания прибегают с целью исключить возможный отказ со стороны невесты. Украденные девушки очень редко возвращаются домой, так как окружающие по традиции расценивают это как позор для семьи девушки и позор для семьи несостоявшегося жениха, который не смог удержать невесту.

В случае кражи девушки семья невесты не обращается в милицию, хотя за подобные действия предусмотрены уголовные наказания, а чаще все решает «по обычаю». Слезы о дочери, поиск ее, попытки уговорить вернуться очень часто производят впечатление ожидаемого от матери невесты поведения и являются частью обычая с заранее запрограммированным результатом.

В случае умыкания родители невесты не устраивают в своем доме *тоя* и даже не идут на свадьбу. Чаще всего свадьба совершается в тече-

ние нескольких дней после умыкания. И только через месяц (иногда и через два) к семье невесты отправляются сваты просить прощения. Чаще всего со сватами приезжают и молодые.

В настоящее время на территории Казахстана функционирует ряд кризисных центров, куда могут обращаться женщины, подвергшиеся насилию, в том числе и украденные девушки, вышедшие замуж по принуждению. Известны случаи, когда молодые девушки, понимая, что обратной дороги в родной дом нет, шли на крайние меры — кончали жизнь самоубийством. Но в большинстве случаев девушки мирятся со своей судьбой. Многие женщины, вышедшие замуж по обычаю умыкания, подтвердили, что смирились и не жалеют о том, что случилось.

Несомненно, у большинства женщин до сегодняшнего дня сохраняется традиционный взгляд на подобную практику, на обязательные нормы поведения для женщин в определенных жизненных ситуациях. Казашки, в отличие от европейских женщин, считающих, что подобный обычай не согласуется с современным образом жизни, не расценивают эту практику как прямое насилие над собой и часто рассматривают обычай умыкания как традиционный способ вступления в брак, освященный нормами обычного права.

5.2.4. Взаимоотношения женщин в семье

До настоящего времени сохраняются традиционные статусы, а следовательно, и поведенческие стереотипы старшей женщины в семье — свекрови и ее невестки (*келін*).

Невестка, следуя обычаю, не называет имен старших родственников мужа даже в разговоре с посторонними людьми. Обычно это условие оговаривается на семейном совете, где определяются способы обращения невестки к родителям и родственникам мужа. Кроме этого, невестка, даже если она не живет в одном доме со свекром и свекровью, при их присутствии должна придерживаться традиционного этикета: носить головной платок, длинное платье или халат с длинными рукавами, носки, не есть в присутствии старших, разливать чай за столом, не вступать первой в беседу. А если женщина живет в одном доме с родителями мужа, то к этим обязанностям в поведении добавляются дополнительные: раньше всех вставать, готовить чай, будить и приветствовать родителей мужа, слушаться свекровь, выполнять все ее поручения по ведению домашнего хозяйства. Большинство женщин не испытывают затруднений при выполнении подобных правил пове-

дения, считают их нормой, хотя каждая из опрошенных смогла привести пример психологического, а иногда и физического насилия свекрови по отношению к невестке. Однако те же женщины отметили, что бывают и исключения, когда свекровь любит свою невестку больше, чем родного сына, заботится о ней как о дочери. По сути, нормы поведения невестки в семье мужа, являющиеся отголосками существовавших в прошлом жестких ограничений и запретов в поведении молодой женщины, в настоящее время воспринимаются молодежью как национальный этикет.

Женщины не раз подчеркивали, что отношения свекрови и невестки на западе и севере Казахстана намного лучше, чем на юге страны, где на женщину, «купленную за калым», семья мужа имеет полное право. Как пример полного подчинения невестки свекрови приводилась практика контроля свекровью количества детей в семье сына и запрещения жене сына предохраняться от беременности.

Правда, пожилые женщины тоже считают, что контрацепция противоречит традиционным нормам поведения женщин: «Женщины должны рожать столько детей, сколько даст Бог». Но при этом они ограничиваются только осуждением и понимают, что супруги сами решают, сколько им нужно детей.

Иногда невестка, приходя в дом мужа и его родителей, оказывается сразу старшей женщиной в семье, это происходит в том случае, если свекровь умерла, а отец мужа остался вдовцом, и молодой женщине приходится брать на себя все домашние обязанности и воспитание не только своих детей, но и малолетних сестер и братьев мужа.

В традиционной культуре казахов существовал обычай посещения молодой женщиной семьи своих родителей только после рождения первого ребенка или через три года. Сейчас этот обычай несколько упростился, женщина посещает дом своих родителей достаточно часто. Но в семьях, придерживающихся традиционного образа жизни, частое посещение невесткой своих родителей считается неприличным. Первое посещение происходит не раньше, чем через месяц после свадьбы, а затем молодая женщина посещает дом родителей только по разрешению свекрови.

Многие городские девушки не хотят после свадьбы жить со свекровью, считая, что именно совместное проживание с родителями мужа часто становится поводом к разводу супругов. Но если сын единственный, то выбирать обычно не приходится — молодая семья обязана поселиться в доме родителей мужа. И в этом случае, как считают девушки, отношение свекрови к единственной невестке будет

уже другое, она будет ее больше любить и ценить, так как может потерять единственного сына, который, встав на сторону жены в случае возможного конфликта, может отселиться.

До сегодняшнего дня сохранилась традиция воспитания первенцев своих сыновей бабушкой и дедушкой по отцовской линии. Нередко это становится одной из причин эмоциональной напряженности в семье. Если молодые живут отдельно, то уже через год после рождения у них малыша бабушка и дедушка при желании могут забрать его в свой дом. А если семья живет вместе, то ребенок, воспитываемый бабушкой и дедушкой, по сути, становится их сыном или дочерью. К своим родителям такой ребенок обращается по именам. Мать старается при бабушке и дедушке не показывать своей любви к ребенку, такое выражение чувств рассматривается как не совсем приличное. Старшее поколение считает традицию воспитания внуков очень правильной, имеющей огромное значение. Именно пожилые люди, имеющие жизненный опыт, обязаны прививать детям традиционные нормы поведения. Несмотря на то что традиционные принципы народной педагогики заменены современным образованием в государственных учреждениях, роль старшего поколения в воспитании детей сохраняется до настоящего времени.

Сохраняется и обычай символической передачи статусности женщин в семье — старшая женщина в конце жизни дарит свои украшения старшей невестке или старшей дочери. Существует поверье, что украшения, переданные невестке собственноручно свекровью, станут для нее оберегом.

5.2.5. Полигамия

Казахстан является светской страной и не имеет закона, разрешающего на официальном уровне полигамию. Однако вопрос о легализации полигамии (многоженства) как «права мусульманина» активно обсуждается духовными лидерами исламской общины и рядовыми гражданами. И мужчины, и женщины главной причиной, разрешающей мужу иметь не одну жену, считают бесплодие или болезнь первой жены; кроме того, они видят в полигамии один из способов устройства жизни для вдов, разведенных женщин и старых дев. При этом обычай полигамии рассматривается ими как «казахская, но не очень распространенная традиция».

Возможно, что интерес к проблеме легализации полигамии в бывших советских среднеазиатских республиках подогрет самой политической возрождения ислама в его «классической форме» на территории

постсоветской Центральной Азии. Но даже духовные лидеры общин полагают, что ислам в Казахстане имеет свою региональную особенность и что многие «классические» исламские традиции исторически чужды казахам.

В прошлом на территории современных центральноазиатских государств наибольшее распространение получило двоеженство. Часто браки заключались по воле родителей (идти наперекор решению отца или матери осмеливались немногие), а второй брак мужчины совершался уже на основании собственного выбора. Нередко вторая жена переходила к мужчине по праву левирата. Многоженство, освященное исламом, получило наибольшее распространение среди оседлого городского населения и зажиточной части кочевников, более ориентированных на исламскую культуру, нежели жители сельской местности и рядовые кочевники.

Некоторые современные женщины среднего возраста были бы не против вторичной женитьбы мужа, но только при условии, что экономически он смог бы достойно содержать обеих жен и выполнять свои супружеские обязанности. Большая часть опрошенных женщин сомневается, что их мужья смогли бы выполнить эти условия.

Молодые девушки, наоборот, против полигамии. Они считают, что главное в жизни — стать независимой от мужа и в случае необходимости содержать себя и детей самостоятельно. При этом большинство из них полагают, что девушки из традиционных семей с религиозным воспитанием и без высшего образования легче уживутся в полигамной семье, ориентированной на домашний быт и зависимость от мужа.

Мужчины, в отличие от женщин, при обсуждении вопроса легализации полигамии больше говорят не об экономической или бытовой проблеме сосуществования нескольких женщин, а о том, что многоженство традиционно рассматривалось казахами как показатель престижа, экономического достатка и общественного статуса мужчины. Эти традиционные взгляды сохраняются и до настоящего времени.

Все опрошенные подтвердили, что сталкивались за свою жизнь с примерами неофициального многоженства, когда мужчина живет с двумя женщинами одновременно — со своей законной женой и с другой женщиной — гражданской женой, которую иногда в шутку называют *тоқал*. Мужчина материально поддерживает свои семьи и, как правило, дает свою фамилию детям из обеих семей.

Предварительное знакомство с проблемой позволяет выявить некоторые тенденции. Большинство женщин, ориентированных на

нормы ислама и на традиции, не рассматривает многоженство как попытку их дискриминации и не против официальной легализации многоженства. Нередко сама инициатива полигамного брака исходит от женщины, которая не хочет быть одинокой, а желает приобрести статус замужней женщины, пусть и второй неофициальной жены. Напомню, что ислам подразумевает согласие жены на полигамный брак — она может в брачном договоре зафиксировать право мужа (или его отсутствие) на многоженство.

Другое дело — женщины, живущие по установленным светским законам. Такие женщины или осуждают полигамию и рассматривают ее как путь к патриархализации социальных отношений, или относятся к ней индифферентно, оставляя за супругами право свободного выбора дальнейшего образа жизни.

5.2.6. Усыновление детей родственников бездетными семьями

До сегодняшнего дня эта практика остается широко распространенной. Усыновляют детей родственники как со стороны матери, так и со стороны отца ребенка, но приоритетное право остается за родственниками по мужской линии. Еще в середине XX века передача детей на воспитание в семью родителей или родственников жены считалась нарушением традиции.

Сами казахи объясняют традицию передачи детей бездетным семьям следующим образом: «У бездетной женщины, воспитывающей чужого ребенка, должны пробудиться материнские инстинкты, и она сможет зачать и родить своего».

Для ребенка родными матерью и отцом считаются усыновившие его родители. Отношения ребенка с биологическими родителями обрываются, часто новая семья старается скрыть сам факт усыновления. А если все же это становится известным, то, как правило, отношения отданного ребенка с биологическими матерью и отцом остаются отстраненными, сказывается обида: «Почему отдали именно меня?»

При принятии решения отдать ребенка в новую семью основным считается мнение отца, которое нередко может идти вразрез с мнением матери. Женщины, пережившие подобную ситуацию, более болезненно, чем мужчины, относятся к практике передачи на воспитание своих детей в семью родственников и часто считают, что в современной жизни очень редко возникает необходимость следовать этой традиции: «Если нет своих детей, пусть берут в детском доме».

Старшее поколение считает, что женщины неохотно отдают в семьи родственников своих детей из-за того, что стали меньше рожать. В традиционном обществе женщины рожали часто, по 12–15 раз, и родители, понимая, что не могут прокормить столько детей, с благодарностью передавали своих детей в семьи бездетных родственников. Действительно, по статистике, еще в начале — середине XX века основным поводом к усыновлению становилось тяжелое экономическое положение семьи, отдающей ребенка, это был единственный способ сохранить жизнь новорожденному.

По всей видимости, устойчивость данной практики объясняется сохранением традиционного взгляда на семью, в частности представления об общей родовой крови. Статус бездетной семьи в обществе намного ниже, чем у семьи, имеющей хотя бы двух-трех детей. Кроме того, до сегодняшнего дня вину за бездетность семьи чаще, следуя традиционным представлениям, возлагают на женщину. Поэтому бездетность становится одним из самых распространенных поводов к разводу. Такой развод не осуждается стариками, а считается вынужденной мерой в сложившейся ситуации.

5.2.7. Развод

В настоящее время имущественные вопросы при расторжении брака решаются по официальному государственному законодательству, и дети чаще всего остаются с матерью. Но, как отмечали информанты, известно, что если родители мужа имели влияние на семью своего сына, а возможно, и были инициаторами развода, то при их несогласии отдать детей матери они оставляли всех внуков или старших мальчиков себе на воспитание: «По традиции в семье отца, чтобы не забыли свой род». Редко мать сама просит родителей бывшего мужа взять ее детей на воспитание, объясняя это тем, что без детей она быстрее сможет повторно выйти замуж.

Женщины неоднократно отмечали, что много разводов, особенно среди молодежи, живущей в семье мужа, совершается по вине свекрови. Если свекровь жесткая и требовательная женщина, привыкшая быть хозяйкой в своем доме и в семье сына, то не каждая невестка, воспитанная в современной семье, согласится такое терпеть. Как говорят сами женщины: «Мы стали более современными и независимыми, не хотим терпеть плохого обращения со стороны свекрови». При этом женщин очень задевает тот факт, что далеко не каждый мужчина способен противостоять своей властной матери и защитить от притес-

нений жену, а нередко и сам поддерживает мать в строгом традиционном обращении с невесткой. Поэтому женщины считают, что, чем терпеть такое, лучше развестись еще в молодости, пока нет детей, а если есть дети, то в случае развода нужно искать работу и содержать семью самостоятельно. Такой взгляд на брак, по-видимому, объясняется высоким уровнем образования и определенной экономической независимостью опрошенных нами женщин.

Отношение к разведенным женщинам в городской среде и на селе различное. В городе — более нейтральное, поэтому разведенные сельские женщины, которые хотят вновь выйти замуж, стараются переехать в город, устроиться на работу и наладить свою жизнь.

Однако молодые люди не стремятся жениться на разведенных сверстницах. Одной из причин такого нежелания является негативное отношение их родителей к браку с «разведенкой». Но если мужчина сам разведенный или вдовец, то повторный брак с разведенной женщиной общественным мнением не осуждается.

Разведенным женщинам не дают приданое, считается, что все необходимое у них уже скоплено за время семейной жизни. Свадьбу справляют в несколько сокращенном виде, без обычая *беташар*. Хотя известны случаи, когда свадьбу с разведенной ранее женщиной играли по всем правилам.

Некоторые из мужчин отмечали, что иногда, но достаточно редко, причина развода супругов кроется во влиянии на жену ее матери (тещи). Мужчин это раздражает, они считают такое положение дел унижительным для себя, «вовсе не по традиции». И если жена не слушает мужа и продолжает следовать указаниям своей матери, то ряд мужчин считает, что единственное правильное решение — развод.

5.2.8. Вдовство

Напомню, что в обычном праве казахов содержится положение, следуя которому, женщина после смерти мужа должна выйти замуж по обычаю левирата или остаться в роду мужа в статусе вдовы, воспитывать детей, являясь временным распорядителем имущества, оставленного их отцом. Но если женщина после смерти мужа покидала его род, возвращаясь к родителям или выходя замуж за чужака, она была обязана оставить всех своих детей в роду покойного супруга. При решении вопроса дальнейшей судьбы вдовы основное значение имело мнение родственников покойного мужа. От их решения и от их отношения к женщине зависело ее будущее.

В настоящее время если женщина теряет мужа в молодом возрасте, как правило, семья ее покойного супруга не настаивает на том, чтобы она на всю свою жизнь оставалась вдовой и жила вместе с родственниками покойного. Родители умершего не препятствуют повторному браку своей овдовевшей невестки. До заключения такого брака, если отношения в семье хорошие, женщина может продолжать жить в доме своего умершего мужа вместе с его родней и уйти в новую семью именно из этого дома, а не из дома своих родителей.

Дети, как правило, уходят вместе с матерью. Но известны случаи, когда при всеобщем согласии и по просьбе родителей умершего мужчины женщина оставляла детей (чаще мальчиков) на воспитание бабушке и дедушке как утешение, замену умершему сыну.

И мужчины, и женщины указывают, что иногда в традиционных семьях родители умершего настаивают на том, чтобы вдова жила с ними и отказалась от повторного брака с целью воспитания своих детей в семье покойного отца и по традициям его дома.

Если вдова принимает решение отказаться от повторного брака, а чаще это происходит, когда у женщины уже есть дети и она сама среднего возраста, то статус такой женщины в семье резко возрастет. Уважение к вдове основывается на том, что она сохранила память о супруге («осталась держать его род»), предпочла своих детей и семью покойного мужа новому замужеству. Часто вдова, если она была старшей женщиной в семье, наследует семейный статус своего умершего мужа и становится во главе семьи. В этом случае ее мнение оказывается основным при решении не только вопросов, традиционно находящихся в сфере женской компетенции, но и других вопросов, связанных с жизнью семьи, которые до своей смерти решал ее муж как глава семьи. Даже если старшим мужчиной в семье после смерти отца становится его сын, то мать-вдова все равно играет в жизни семьи ведущую роль — она становится главой семейного совета.

Окружающие относятся к такой женщине как к представителю рода мужа, «хранительнице очага», ее приглашают на все обряды, например, на поминках пожилые вдовы могут находиться среди мужчин, что еще раз подчеркивает особое отношение к ним окружающих. Эти женщины отказались от повторного замужества и традиционно унаследовали социальные статусы своих покойных супругов.

Обычай официального заключения брака овдовевшей женщины с ближайшими родственниками умершего встречается очень редко. Некоторые из опрошенных считают эту традицию «вредной», объ-

яняя такое отношение тем, что нельзя допускать осквернения ложа покойного его же братом.

Между тем еще в начале XX века и даже в советское время обычай левирата (*эменгерлік*) существовал, и известны случаи, когда браки между вдовами и родственниками умершего мужа заключались на официальном уровне. Причины, по которым вдове отдавали замуж по обычаю аменгерства, назывались следующие: у женщины нет родственников; она сирота и идти ей некуда; сложное экономическое положение женщины с детьми, оставшейся без кормильца; нежелание родителей умершего мужа отпускать его детей из своей семьи; а также нежелание свекрови терять хорошую невестку. Но основное условие заключения подобного брака — наличие в доме неженатого брата покойного.

До сегодняшнего дня сохраняется традиция помощи семье умершего, особенно если женщина отказалась от повторного замужества и осталась вдовой. Обычно все родственники умершего помогают вдове материально, принимают участие в воспитании и образовании детей.

Сохраняется традиция воспитания сирот в семьях братьев покойного, что, по-видимому, является отголоском права семейно-родственной группы мужа на фертильный потенциал его жены. Напомним, что это право выражается в том, что дети ни в коем случае не должны покидать род своего отца, даже если мать уходит из семьи, возвращается к родителям или вновь выходит замуж. На сегодняшний день практика обязательного воспитания детей в семье их отца постепенно нивелируется, и все чаще дети в случае развода родителей или смерти отца покидают семью и уходят вместе с матерью. Но следует отметить, что женщины принимают решение передать детей на воспитание родителям мужа или его родственникам, находясь под влиянием традиционной системы ценностей, поэтому часто рассматривают подобную практику как «обычную» и «необходимую», а следовательно, считают своим долгом согласиться на просьбу членов семьи мужа оставить одного ребенка или всех детей им на воспитание.

5.2.9. Возрастные классы

Как показали исследования, в настоящее время у казахов сохраняется традиционное представление о возрастных классах. Жизненный путь человека измеряется не просто прожитыми годами, а по пережитым 12-летним циклам — мушеллям (*мушел*). Каждый *мушел* рассмат-

ривается как этап жизни, новая ступень, после прохождения которой изменяется поведение человека в соответствии с новым возрастным статусом.

Для ребенка значимым моментом оказывается 13-летний рубеж. До первого *мушеля* и девочки (*кыз бала*), и мальчики (*ер бала, ұл бала*) считаются детьми. И только после тринадцатого дня рождения они переходят в новую возрастную группу девушек (*кыз*) и отроков, пареньков (*боз бала*). Как уже говорилось выше, с этого времени начинается настоящее воспитание и подготовка молодых людей, в особенности девушек, к будущей самостоятельной семейной жизни. Но если для девушек этот возрастной рубеж, по традиции, означал одновременно переход в статус «девушек на выданье» (*бойжеткен*), то юношам необходимо было перешагнуть 15–16-летний возраст и приобрести статус джигита (*жігіт*), неженатого юноши (*бойдақ жігіт*).

После второго *мушеля* в возрасте 25 лет молодой мужчина переходит в статус *жігіт ағасы*, что подразумевает наличие у него определенного жизненного опыта и способности решать насущные семейные вопросы. Девушки сохраняют свой статус *кыз* до замужества и только после брака приобретают статус *келіншек* — замужней женщины. К 25 годам женщина должна показать родне мужа, на что она способна в домашнем хозяйстве, как воспитывает детей и уважает стариков. И если она соответствует традиционным нормам, то приобретает статус *әйел*. Женщина, имеющая внуков, независимо от ее возраста, переходит в статус *әже* — бабушки.

По поводу возрастного статуса мужчин после 37 лет мнения информантов разошлись. Большинство представителей старшего возраста настаивают на том, что после 37 лет мужчина переходит в разряд *ақсақалов* и может отращивать бороду. В этом статусе мужчина пребывает до 61 года, а затем становится *пайғамбар жасы*. Одновременно те же информанты подчеркивают, что статус *ақсақала* применим только к тем мужчинам, которые имеют внуков, поэтому «аксакалом» мужчина может стать и в 40, и в 60 лет, так как молодые люди часто женятся поздно, а следовательно, дети появляются у них позже, чем это было принято в традиционной культуре.

В сельской местности и мужчины, и женщины считают, что к 50 годам человек приближается к старости. Большое значение для определения возрастного статуса играет семейное положение человека, в частности наличие женатых детей и внуков. Пожилые женщины, не имеющие внуков, рассматриваются самими носителями традиции как «ущербные, неблагополучные бабушки». На пожилых мужчин,

у которых нет внуков, обращают меньше внимания. По-видимому, в данном случае сказывается традиционное представление о том, что за бездетность семьи несет ответственность в первую очередь женщина.

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

5.2.10. Казахская женщина в современном мире (взгляд носителей культуры, взгляд со стороны)

С точки зрения самих женщин, социальный, а значит, и семейный статус казахских женщин сильно изменился за последние несколько десятков лет. Переломным моментом стали 90-е годы XX века. Из-за наступившей в стране экономической нестабильности многие мужчины и женщины оказались безработными. Мужчины, которые не могли содержать своих детей, перестали чувствовать себя хозяевами в семье, некоторые из них впали в депрессию, начали выпивать. А женщины, наоборот, оказались более жизнестойкими и быстрее мужчин смогли адаптироваться к новым условиям. Бывали случаи, когда женщины, в отличие от мужчин, быстрее находили работу и становились кормильцами своих семей. А безработные мужчины оставались дома и часто выполняли женские функции, в том числе присматривали за детьми, занимались домашним хозяйством. Таким образом, женщины «воспользовались» сложившейся ситуацией и заняли ведущее место в семье. Именно после 90-х годов XX века процент женщин, занимающихся бизнесом, возрос — это связано с тем, что некоторые из женщин, оказавшись в положении безработных, были вынуждены уйти в торговлю и начать свое дело.

Жители сельской местности оказались в еще более сложной экономической ситуации натурального бартера. В отличие от городских, многие женщины из сельской местности, потеряв работу, стали больше заниматься домом, по возможности расширяли домашнее хозяйство. Натуральное хозяйство определило и специфику организации быта, ускорило возврат к традиционным методам ведения домашнего хозяйства, а следовательно, и к традиционным семейным отношениям.

Женщины признают, что в настоящее время экономическая ситуация в стране стабилизировалась и начался возврат к прошлому со-

стоянию, когда мужчины, обретя экономическую базу, возвращают свой традиционный семейный статус.

С точки зрения мужчин, замужние женщины всегда отдают предпочтение интересам своей семьи и только незамужние (не вышедшие замуж, разведенные) имеют возможность заниматься карьерой: у них больше шансов обрести высокий общественный статус. Причину сложившейся ситуации мужчины видят в том, что до сих пор большое значение в жизни женщины играют традиционные культурные ценности. В обществе, в той или иной степени все еще ориентированном на традиционные стереотипы поведения, женщине, имеющей семью, не пробиться в общественно-политическую сферу. Семья и быт не совместимы с активной общественной работой вне дома: если женщина замужем, то у нее просто нет времени для того, чтобы активно заниматься своей карьерой. Особенно это ощутимо в сельской местности, где женщины обязаны вести сельское домашнее хозяйство.

Кроме того, как говорят сами мужчины-предприниматели, женщины в бизнесе ограничены в общении с партнерами-мужчинами, особенно в неформальных условиях, сами мужчины часто смотрят на женщину как на «неполноценного партнера».

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

Девушки до замужества и женщины, не вышедшие замуж, ведут себя достаточно независимо, более смело, чем замужние сверстницы, что в принципе соответствует традиционной модели поведения казахской женщины до брака. Девочек в семье стараются баловать, до 13 лет (до первого *мушеля*) они считаются детьми (*қыз бала*), а после — девушками (*қыз*). Сохраняется традиционный взгляд на девочку как на гостью в своей семье, поэтому ей уделяется большее внимание, иногда даже большая любовь и забота, чем мальчикам. После 13 лет начинается настоящее воспитание девушки, привитие манер, подготовка к будущей семейной жизни.

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

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

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

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

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

В то же время мужчины подчеркивали, что к незамужней женщине, даже средних лет, традиционно относятся с большим уважением. А незамужние женщины-руководители отмечали, что статус девушки помогает им в работе, так как мужчины не могут переступить через традицию и относятся к ним с большим уважением, чем, если бы они были замужем, а следовательно, находились под опекой своего мужа. Подчинение такой женщине, имеющей высокий социальный статус, но при этом не имеющей статуса семейной женщины, не рассматривается мужчинами как унижение. Таким образом, должностной статус незамужней женщины-руководителя подкрепляется социальным статусом девушки. Ее общественное положение рассматривается носителями традиции как личная заслуга, не подкрепленная статусом мужа.

Женщины в разговоре о национальном характере казашек отметили такие качества женщин, как известная независимость, но при этом любовь к дому и семье, уважение старших родственников и мужа, преданность семье, умение воспитывать детей, прививая им любовь к родине и национальный казахский этикет. Эти качества формируют, с точки зрения женщин, нравственный облик настоящей казашки.

РИТУАЛЬНЫЙ СТАТУС ЖЕНЩИНЫ ПО ТРАДИЦИОННЫМ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ КАЗАХОВ

Приступая к теме определения ритуального статуса женщины в разные периоды ее жизни, мы сталкиваемся с вопросом о правомерности сравнения ее социального и ритуального статусов. Приведенные нами определения статуса не исключают того, что это понятие может обозначать положение или позицию в любой структуре или системе, не обязательно социальной. Изучая положение женщины в традиционном и современном казахском обществе, следует рассмотреть все возможные формы выражения ее статуса — как социального, следовательно, юридического и экономического в обществе, так и ритуального в комплексе обрядов жизненного цикла. Если рассматривать статус как совокупность характеристик индивида, то нет сомнений, что эти характеристики могут относиться и к сфере социально-экономической, и к сфере ритуала. Статус складывается на основе оценок роли и места субъекта в рассматриваемом контексте и реализуется в процессе взаимодействия всех участников коммуникативной ситуации, вне зависимости от того, является ли человек субъектом социальной системы или субъектом ритуала.

Статус женщины в ритуале определяется ее ролью в обрядовом действии и отражает символические характеристики и функции женщины как обрядового персонажа. Но это не исключает того, что символические характеристики статуса женщины находят свое выражение и в повседневной жизни: в ее костюме, прическе, отношении к ней окружающих.

Оценив роль и функции женщины в обрядах жизненного цикла, можно лучше понять ее жизненное предназначение, а значит, выделить те критерии (основные ценностные ориентиры традиционного

общества), которые влияли на положение женщины в семье и в обществе, повышая или понижая ее статус.

6.1. Специфика статусов невесты и молодухи

С момента перехода девочки в фертильный возраст начиналась ее подготовка к будущему материнству. Весь цикл свадебных ритуалов проникнут всевозможными обрядами, направленными на обеспечение здоровья и многодетности девушки в семейной жизни и предохранение ее от возможного бесплодия. Так, отец жениха обязательно сверх оговоренного калыма давал стороне невесты подарок — животное, обязательно самца (*әлі-тірі*), иначе, по народному поверью, невеста будет болезненной (Арғынбаев 1973: 188). В свой первый официальный визит в аул невесты жених привозил родне будущей жены всевозможные подарки. В эти подарки обязательно входили предметы, которые в символическом плане должны были олицетворять надежду жениха на плодovitость невесты: сладкие фрукты, всевозможные сладости, молодая кобыла для будущего тестя.

Самым удачным временем для свадьбы считался период конца лета — начала осени. Это было связано с тем, что именно к этому времени завершался основной цикл хозяйственных работ, наступал сезон случки скота, который в сознании скотоводов всегда соотносился с благодатным временем заключения брачных союзов. А.Т. Толеубаев обращает внимание на то, что для казахов при заключении брачного союза значимым оказывалось не только время года, но и пора месяца. Предпочтение отдавалось началу месяца (новолунию) или его середине (полнолунию). Отмеченные фазы луны должны были благотворно повлиять на деторождаемость молодой жены (Толеубаев 1991: 21–22). Даже игры и развлечения молодежи в период свадебных церемоний имели определенное символическое значение. Большинство исследователей склоняются к мнению, что качание на качелях молодежи является своеобразным «имитативно-сексуальным приемом магии плодородия» (Штернберг 1936: 466; Снесарев 1969: 79; Толеубаев 1991: 19). Сакральное значение свадебной занавески *шымылдық* и белой кошмы *ақ киіз*, на которой носили невесту прощаться с родственниками перед отъездом в аул жениха, может быть истолковано как охранительное, защищающее и невесту, и жениха от действия вредоносных сил. На свадьбу старались не допускать бездетных людей. Устанавливать юрту молодоженов, стелить им постель доверяли только много-

детным, счастливым женщинам, которые в символическом плане даже своим присутствием могли повлиять на многодетность и долголетие молодой четы.

Изучая свадебную обрядность казахов, нельзя не заметить, что большинство охранительных мер направлено на защиту от действия вредоносных сил не столько жениха, сколько невесты — будущей матери. Всевозможные символические меры должны были защитить невесту от сглаза, порчи и в первую очередь способствовать ее многодетности в будущей семейной жизни. Свадебный кортеж охраняли дозорные, первые въезжающие в аул жениха. Иногда с целью защиты молодухи от сглаза «неблагополучных» людей на коне, предназначенном для нее, ехала жена ее брата в наряде и головном уборе невесты (Толеубаев 1991: 28). Как только невеста приезжала в аул родственников жениха, женщины сразу закрывали ее свадебной занавеской от постороннего взгляда. При первом визите невесты в дом свекра ее обязательно сажали на шкуру барана, «чтобы рожала много, как овца», «чтобы ее предродовые схватки были мягкими» (Толеубаев 1991: 29). У некоторых восточных и северных казахов существовал обычай кормления собаки в подоле невесты, что также должно было способствовать ее многодетности: «Невеста будет много рожать, как собака» (Толеубаев 1991: 31).

Пожелания многодетности звучат и в напутственных песнях, сопровождающих отъезд невесты из аула своих родителей:

«...О, ты красный курджун, джар, джар, ау!

Да вылетят из красного курджуна, копчики, джар, джар, ау!...»

(Диваев 1900: 23–24).

В этой песне молодая невеста сравнивается с красной переметной сумой (*қоржын*), из которой должны вылететь на свет ее дети — птицы, названные копчиками-перепелятниками (*қырғый*).

Утешая плачущую невесту, певец говорит о том, что вскоре она будет ласкать своего ребенка:

«...Ты сидишь, госпожа, на рыжей лошади, джар, джар, ау!

Сопровождает тебя, госпожа, молодая верблюдица, джар, джар, ау!

Всхлипывая, всхлипывая, не плачь, госпожа, джар, джар, ау!

Ведь ты будешь ласкать, подбрасывая, своего ребенка, джар, джар, ау!...» (Диваев 1900: 25).

Для молодой девушки, отправляющейся жить в новую семью своего мужа, знающей обо всех сложностях и ограничениях будущей жизни, рождение и воспитание ребенка часто становилось единственным утешением. Эмоциональная связь, устанавливающаяся между мате-

рью и ребенком, радости опеки над своим первенцем помогли молодой женщине преодолевать все трудности замужней жизни.

Этикетные нормы поведения молодухи в семье мужа, о которых уже неоднократно упоминались, кроме постепенного приобщения женщины к семье мужа, должны были еще и символическим образом оградить ее от негативного влияния со стороны окружающих и способствовать скорому зачатию ею ребенка.

Сама молодуха, по традиционным представлениям казахов, обладала определенной символической силой плодородия, к которой старались приобщиться родственники мужа. Пик этой силы приходился на момент свадьбы и на период, за который молодая женщина должна родить первого ребенка. Охранительные меры направлены именно на то, чтобы обеспечить сохранение этой силы у молодой женщины, но при этом дать возможность приобщиться к ней ближайшим родственникам. Это поверье нашло отражение в таких традициях, как: обязанность молодухи ухаживать за молодняком скота; обязательная раздача части приданого родственникам; в обычае *жыртыс*, смысл которого состоит в распределении кусков материи между присутствующими на свадьбе; в традиции раздачи невестой мелких украшений сестрам своего жениха; в обычае *сарқыт*, следуя которому присутствующие на свадьбе уносили к себе домой остатки праздничной пищи.

Не будем забывать и о том, что свадебный костюм девушки, особенно головной убор *сәукеле*, в традиционном сознании казахов наделялся огромным символическим значением. Кроме декоративных качеств, свадебный головной убор невесты, богато покрытый украшениями, был своего рода оберегом девушки от злых сил. В традиционной культуре казахов голова, наряду с печенью, считается местом локализации жизненной силы человека — *құт*. На головной убор переносились качества его хозяина, он считался носителем благодати его обладателя. Таким образом, мать, передающая свой свадебный головной убор дочери, в символическом плане передавала ей свою удачу, силу, способность к деторождению.

Головной убор невесты старались украсить как можно ярче — золотыми бляшками, жемчугом, драгоценными камнями. Свадьба была единственным моментом в жизни женщины, когда она одновременно носила такое количество разнообразных видов украшений, символизирующих пожелание девушке благополучия, многодетности, богатства и долголетия в будущей семейной жизни. Обилие украшений подчеркивало, что свадьба была кульминационным моментом в жизни любой женщины. Как уже было сказано, с течением жизни коли-

чество украшений в костюме женщины постепенно сокращалось. В костюме пожилой женщины, вышедшей из детородного возраста, они практически отсутствовали. Некоторые из украшений переходили младшим сестрам женщины, подрастающим дочерям или девушкам из семьи мужа.

Не только сам головной убор невесты (*сәукеле*) имел глубокое символическое значение, но и каждый его элемент, орнамент, использующийся материал обладали своим семантическим статусом. Орнаментальные композиции, использующиеся при украшении *сәукеле*, — «священное древо жизни», «бараньи рога» — в традиционном мировоззрении казахов обладали значительной смысловой нагрузкой. Такие материалы, как серебро, коралл, жемчуг, сердолик, наделялись защитной функцией. Так, коралл должен был уберечь девушку от порчи и сглаза, жемчуг — от бельма, а сердолик символизировал радость и благополучие в будущей семейной жизни.

Таким образом различными символическими, но в народном сознании обладающими огромной практической силой, способами старались обеспечить защиту девушки и молодой женщины, находящихся в переходном периоде своей жизни (от девичества к материнству) от вредоносных сил, действие которых всегда ассоциировалось в первую очередь с лишением женщины способности к деторождению. Подчеркну еще раз, что бесплодие женщины всегда рассматривалось как величайшее горе в ее жизни и жизни ее мужа.

6.2. Роль женщины в родильной обрядности

Не подлежит сомнению главная роль женщины-матери в родильной обрядности. Именно женщина вводит нового человека в мир людей. Но если невеста и молодуха, как правило, являются пассивными персонажами обрядов, направленных на их защиту и охрану, то есть все действия совершают старшие женщины или, по крайней мере, руководят действиями невесты и молодухи, то роль роженицы в обрядах дородового, родового и послеродового циклов более активная — во многом от самостоятельных действий женщины зависела ее судьба и судьба ее ребенка. Чем опытнее становилась женщина, тем осмысленнее и самостоятельнее были ее поступки. Поэтому при первой беременности молодой женщины ведущая роль в организации ее жизни оставалась все же за старшими женщинами, которые учили ее правильному поведению во время беременности и родов, а после рожде-

ния ребенка прививали основные навыки ухода за ним. Женщина, рожавшая не первый раз, уже могла ориентироваться на свой личный опыт, после рождения у нее 3–4 детей она переходила в группу старших женщин и уже сама могла учить молодых.

После первых признаков наступившей беременности поведение женщины подвергалось строгому регламентированию. От исполнения ею запретов и предписаний зависели не только здоровье ее ребенка, но даже его человеческие качества и внешний вид.

Уже говорилось о том, что члены семьи пытались удовлетворить все гастрономические прихоти беременной женщины, даже если это противоречило нормам ислама. Российский врач-акушер И.С. Колбасенко, работавший в конце XIX века среди казахов, в своем очерке о казахских обычаях, сопровождающих беременность и роды, писал, что казахи в исключительных случаях могли даже удовлетворить желание беременной женщины съесть свиное мясо (Колбасенко 1889: 46). Потребление беременной женщиной нежелательной пищи (мяса зайца, верблюда, рыбы, печени волка), по представлениям казахов, могло повлечь нежелательные последствия — нарушить формирование плода, стать причиной затяжной беременности или негативно повлиять на будущий характер ребенка. Женщине надлежало следовать пищевым запретам и в потреблении повседневной пищи. Беременная избегала есть мясо со щиколотки (*тобық*) животного, а предпочитала мясо с голени (*толарсақ*), чтобы ребенок родился здоровым (Толеубаев 1991: 62–63; Обычай и обряды казахов... 2001: 123). Обычно для беременной женщины специально резали барана и готовили блюдо *жерік асының табағы*. Состав этого блюда зависел от возраста женщины. Если женщина была немолода, подаваемое ей блюдо состояло из *жамбас* (тазовой кости с прилежащим мясом). Блюдо, приготовляемое для молодой беременной женщины, включало *асықты жілік* (бедренную кость), *төс* (грудинку) и *ұлтабар* (сычуг). Мясо на блюде обязательно складывали горкой. Данные материалы свидетельствуют о существовании у казахов представления о том, что различные добродетели и пороки человека находятся в прямой зависимости от употребления определенных видов мясной пищи его матерью во время беременности (Коновалов, Шаханова 1998: 9–10).

До сегодняшнего дня беременные казашки следуют ряду предписаний: не стригут волосы, так как считают, что любыми манипуляциями с ними можно навредить плоду, в том числе сократить жизнь будущему ребенку; с наступлением темноты выходят из дома только

в сопровождении кого-либо; не присутствуют на похоронах и избегают встреч с людьми, в семье которых недавно случилось несчастье (Галимова 2001: 267–268). Все эти нормы поведения относятся к традиционным стереотипам, а следование им еще раз подчеркивает устойчивость и функциональную значимость традиционного мировоззрения в современном мире.

Женщины старались оберегать беременную от испуга, падения, ограждать ее от контактов с «неблагополучными» людьми: с бездетными женщинами, больными, с людьми, славившимися плохим характером, недостойными привычками, и т.п. После четвертого месяца беременности они старались, чтобы будущая мать как можно больше находилась в обществе достойных и благополучных людей, так как именно с пятого месяца беременности ребенок начинает шевелиться в чреве матери, а у казахов существовало поверье, что ребенок будет похож на того, кто был рядом с женщиной в тот момент, когда она почувствовала первое движение плода (Толеубаев 1991: 63). Проявление первых движений плода расценивалось как свидетельство того, что в ребенке «закрепилась» душа (*жан*) и он стал живым (ПМА, 2006). Именно с этого времени беременная начинала испытывать дискомфорт: плохо спала, впадала в раздражительность, у нее появлялись гастрономические прихоти.

Беременная женщина должна была и сама заботиться о себе и своем ребенке — предотвращать возможный слез со стороны завистников и бездетных женщин. С этой целью будущая мать носила охранительные амулеты и строго следовала советам старших женщин.

Определенным нормам поведения, которые способствовали благополучному течению беременности и обеспечивали здоровье роженицы и ребенка в первое время после родов, старались следовать все члены кочевой общины. Так, существовало строгое предписание не ходить в дом, в котором есть беременная женщина, без гостинцев, *құр қолды*, то есть «с пустыми руками», иначе у нее воспалится горло. Такой же запрет существовал и по отношению к кормящей женщине: нельзя без угощения зайти к ней в дом, иначе у нее воспалится грудь (Коновалов, Шаханова 1998: 10).

Традиционные способы родов у казахов, с точки зрения европейцев, были варварскими. Казахские женщины рожали либо сидя на корточках, либо стоя на коленях с наклоном туловища вперед, либо стоя. При использовании последней позы женщину подвешивали за подмышки к верхней части остова юрты. Веревка, широкая тесьма или уздечка, на которой висела женщина во время родов, протягива-

лись от шеста-бакана к решетке юрты. В помощь роженице приглашали опытную пожилую женщину — повитуху (*кіндік шеше*), которая, используя методы народной медицины и различные приемы символического воздействия на роженицу, пыталась облегчить процесс родов. Основным приемом народной медицины было направленное давление на живот роженицы с одновременным давлением на крестец. Его использовали и при самих родах, и для ускорения процесса выхода последа. И.С. Колбасенко (1889) высоко оценил многие народные акушерские приемы, практикующиеся казахскими повитухами. Но при отсутствии элементарной медицинской помощи часто эти приемы не помогали роженице, а, наоборот, наносили вред и ей, и ребенку. В то же время врачи-европейцы неоднократно отмечали, что роды у казахских женщин протекают легче, чем у европейских рожениц (Колбасенко 1889: 45–46). Они объясняли это спецификой образа жизни казашек, которые с ранних лет много времени проводят верхом на лошади, вследствие чего у них происходит трансформация костей таза.

Традиционные способы родовспоможения, практикующиеся казахскими женщинами-повитухами и лекарями, были очень устойчивыми. Врачи-европейцы, которых иногда приглашали к казахским роженицам, пытались уложить казашек во время родов так, как это принято среди европейцев. Но казашки всегда наотрез отказывались от этого предложения, считая, что в случае изменения позы ребенок не сможет благополучно родиться («пойдет в зад») (Колбасенко 1889: 47).

По традиционным представлениям казахов, процесс протекания родов зависит большей частью от поведения самой роженицы во время беременности, а именно — от соответствия ее поведения традиционным стереотипам. Таким образом, основная ответственность за исход беременности ложилась на плечи женщины. Впрочем, те же злые духи, «неблагополучные» люди могли стать причиной трудных родов. Поэтому роженице пытались помочь не только элементарными методами народной медицины, но и всевозможными символическими способами. Сразу после наступления первых схваток на одежде женщины развязывали все узелки, расплетали ей косы, снимали металлические украшения; в доме, где проходили роды, с посуды снимали крышки, открывали сундуки, развязывали переметные сумы, расплетали арканы. Для облегчения родов приглашали *бақсы* (шамана), мулл, кузнецов, окружали роженицу предметами, которые, по представлениям казахов, имели силу отпугивать злых духов (сабля, плеть, нож,

ружье и др.), совершали ритуалы (*жарыс қазан*¹, *ақсарбас айту*² и др.), способствующие скорейшим родам. С момента рождения ребенка и до первого кормления в доме читали молитву, что также было вынужденной охранительной мерой, так как в противном случае новорожденного якобы может покормить грудью злой дух (Коновалов, Шаханова 1998: 20).

Показательным моментом является то, что, по представлениям казахов, одной из причин долгих родов является нежелание самой женщины помочь ребенку появиться на свет. Единственным оправданием этого нежелания становится усталость роженицы. Окружающие старались различными способами растормошить уставшую женщину. *Кіндік шеше* и ее помощницы водили роженицу под руки по юрте, сажали в седло, где ее поддерживал мужчина, и заставляли скакать во весь опор, несильно стегали нагайкой (Колбасенко 1889: 48). Европейские врачи писали о том, что практикуемые казахами способы воздействия на роженицу являются чудовищными, нередко приводящими к смерти как самой женщины, так и ребенка. Однако сами казахи безоговорочно считали эти способы единственно верными, что вполне резонно для людей, живущих по нормам традиционной культуры.

После родов повитуха бинтовала живот роженицы широким матерчатым бинтом, накладывая его поверх брюшной стенки. Этот обычай назывался *бел тарту*, что в переводе на русский язык значит «затянуть пояс» (Очерки по истории... 1978: 87). Роженицу укладывали на подушки или оставляли в полулежачем положении. Над ней натягивали веревку, на которой развешивали священные книги, «чтобы оградить ее от шайтана» (П... 1878: 55). С этой же целью в течение трех дней и ночей в юрте не гасили огня в очаге.

После рождения ребенка основной проблемой становилась не просто охрана (особенно в первое время после родов) новорожденного и его матери от действия вредоносных сил, но и сохранение роженицей своей детородной силы. Казахи считали, что одним из спосо-

¹ На огонь ставили казан с едой и доводили его содержимое до сильного кипения. Считалось, что кипящий казан как бы соревнуется с родовыми потугами женщины и приносит ей облегчение (Амантурлин 1977: 109; Коновалов, Шаханова 1998: 13).

² Обычай заклания барана с белой головой как способ умиловить предков и духов. К этому способу прибегали во многих трудных обстоятельствах (Толеубаев 1991: 67).

бов лечения бесплодия женщины является перевод недуга на другую женщину. Для этого достаточно украсть послед роженицы, отрезать несколько кусочков от оставшейся части пуповины и съесть их вместе с *кыурдак* (жареным мясом) (Толеубаев 1991: 41). До сих пор существует поверье, что для «перевода» бесплодия на роженицу бездетной женщине достаточно просто наступить на послед (ПМА, 2007). Обычно обязанностью *кіндік шеше* — женщины, перерезавшей пуповину ребенку, — было захоронение послета роженицы в чистом месте, недалеко от дома. Она и была обязана следить за тем, чтобы до захоронения послета никто к нему не прикасался и не навредил роженице.

В первые сорок дней ребенка старались не показывать посторонним людям, не оставлять одного, без крайней необходимости не выносить из юрты, иногда из-за боязни злых духов ребенку давали «плохое» имя, чтобы внимание человека «с дурным глазом» привлекал не сам ребенок, а его необычное имя. Да и сама мать в течение 40 дней старалась поменьше общаться с посторонними и выходить из дома.

Представления о том, что первые сорок дней после родов (*кырыккы*) являются самыми опасными для новорожденного и его матери, имеют широкое распространение, можно сказать, являются универсальными, в том числе и у народов центральноазиатского региона. Это связано с тем, что как женщина, пережившая роды, а следовательно, соприкоснувшаяся с миром иным, так и сам новорожденный, еще не введенный в социум, находящийся ближе к миру иному, чем к человеческому, в течение этого срока находились в переходном периоде обретения нового статуса: женщина возвращалась в обыденный мир в статусе матери, ребенок приобретал статус члена коллектива, признавался «живым» окружающими его людьми.

Но эти статусы закреплялись за женщиной и новорожденным только после совершения ряда обязательных обрядовых процедур. Для женщины это были процедуры очищения ее от связи с миром иным, а для ребенка — процедуры приобщения его к миру людей. Во всех этих обрядах основную роль продолжали играть *кіндік шеше* и многодетные женщины. После отпадения пуповины, обычно через пять дней, ребенка укладывали в колыбель и совершали обряд *бесік той*. Основную роль в этом обряде опять же играла не мать ребенка, а *кіндік шеше*. Если дети в семье не выживали, то перед тем, как уложить ребенка в колыбель, его пропускали между ног девяти многодетных женщин, что в символическом плане означало новое рождение этого ребенка, которое совершалось с целью запутать злых духов, преследующих роженицу и детей этой семьи (Толеубаев 1991: 73). Кроме

того, этот акт мог быть имитацией рождения ребенка благополучной женщиной, у которой дети выживали, и совершением подобного действия достигалась передача благодати от многодетной женщины «неблагополучному» ребенку. Традиционным сознанием была создана целая система охранительных мер, направленных на защиту матери и новорожденного. Чтобы не привлекать внимания злых сил к ребенку, окружающие, даже родители, старались сдерживаться от открытого проявления своей любви к новорожденному, не называли его по имени, в разговорах умалчивали о его достоинствах и красоте.

Вообще, в обрядах охраны и поддержания здоровья роженицы и ребенка большая роль отводилась всем женщинам кочевой общины (аула). Сразу после рождения ребенка из мяса специально зарезанного для роженицы барана (*қалжа*) устраивалось угощение, которое имело как сугубо практическое, так и ритуальное значение. Собирались родственницы роженицы, ее соседки, преимущественно свертницы, то есть те женщины, которые вместе с родившей женщиной входили в одну возрастную группу. Приглашенные на *қалжа* женщины должны были принести гостинцы, в том числе *бауырсаки*, сладости, украшения для роженицы, серебряные монеты, необходимые новорожденному вещи (Коновалов, Шаханова 1998: 21–22). Одним из значимых моментов этой трапезы были манипуляции с шейным отделом позвоночника барана — «калжа». Эти кости пускали по кругу среди присутствующих женщин в неразобранном виде. Каждая участница трапезы откусывала кусок мяса с кости, причем первой это делала сама мать младенца, а последней — *кіндік шеше*, которая должна была полностью обглодать шейные позвонки. Считалось, что только в этом случае ребенок будет также красив, как этот очищенный от мяса отдел позвоночника (Шаханова 1998: 21). Затем кость насаживали на палочку, заворачивали в белую ткань и хранили обычно в течение всей жизни человека. С точки зрения самих носителей традиции, эти манипуляции с шейным отделом позвоночника барана производились для того, чтобы у ребенка быстрее окрепли шейные позвонки и он смог самостоятельно держать голову (Шаханова 1998: 21; см. также Ажигали 2001: 48 и др.). Как считают вышеотмеченные исследователи казахской культуры А.В. Коновалов и Н.Ж. Шаханова (1998: 22), одной из функций данного обряда было оформление первичной социализации ребенка и одновременно по отношению к матери — подтверждение ее нового социального статуса.

Особое значение имел обряд *шілдеhana* (*шілде кузет* в Жетысу) — охраны в первые дни и ночи после родов роженицы и ребенка от дей-

ствия вредоносных сил. Считалось, что именно на эти три первые ночи после рождения ребенка приходится самая большая вероятность того, что его может подменить демоническое существо — *пері*. У казахов по отношению к ребенку, имеющему какое-либо уродство, существовало обращение: *пері тастап кеткен баласы*, что значит «дитя, замененное пери» (Балгимбаев 1904, № 48).

Вечером в день родов или на следующий день в доме роженицы собирались молодые женщины, молодежь аула, устраивалась трапеза. Одноаульцы собирались 2–3 вечера подряд, пели песни, играли в различные игры и расходились поздно ночью. О смысле этого обряда говорит произносимая женщинами традиционная форма благопожелания родившей женщине: *Осындай шілдехана күзеткенде, баланың жасы ұзақ болсын* («Когда так охраняется [вернее: «осуществляется». — *Прим. ред.*] шілдехана, пусть будет долгой жизнь твоего ребенка») (Шаханова 1998: 81–82). Всем девушкам, присутствующим на шилдехана, сама роженица или женщины из ее семьи раздавали по небольшому подарочку (кольцо, серебряную монету) как знак участия в обряде и пожелания многодетности в последующем замужестве (ПМА, 2006).

Кульминационный момент наступал после истечения сорокадневья (*шилде*), когда совершались обряды вывода ребенка из этого переходного периода и приобщения к социуму (*баланы қырқынан шығару*): с ребенка снимали *ит кәйлек* (первая рубашка новорожденного, букв. «собачья рубашка»), заменяя ее повседневной, купали в «сорока ложках» воды из тазика, корыта, где находилось 40 (или 41) *құмалақ* — бараньих катышек, камешков и других предметов; совершали первую стрижку волос и ногтей. После завершения сорокадневья ребенка вводили «в свет»: показывали посторонним, выносили из дома. До истечения *шилде* ребенка запрещалось целовать даже матери, так как он считался «нечистым» (Шаханова 1993: 138), то есть еще не принадлежавшим к миру людей и не имеющим четкого социального статуса. Интересно, что и отцу, как представителю мужской части семейно-родственного коллектива, разрешалось приближаться к ребенку и ухаживать за ним только по истечении сорокадневья.

Кроме обрядов, совершаемых с ребенком старшими женщинами и повитухой, существовали различные способы защиты новорожденного от сглаза, наговора, проклятия, практикуемые его матерью: на одежду и колыбель ребенка прикреплялись всевозможные обереги и амулеты; на спине новорожденного мать с целью защиты его от сглаза оставляла отпечаток своей ладони, смазанной сажей из котла; иногда мать одевала мальчика в одежду девочки и наоборот, чтобы

запутать вредоносных духов и предотвратить сглаз «неблагополучных» людей. Каждый вечер, перед тем как уложить младенца спать, мать совершала очистительный обряд окуривания колыбели (*аластау*) и произносила либо традиционную формулу благопожелания, либо слова молитвы, либо обращение к покровительнице женщин и детей Фатиме (ПМА, 2007).

Нельзя забывать и о том, что сама роженица в течение определенного времени обладала, по традиционным представлениям казахов, сакральной нечистотой. Даже новорожденного ребенка первый раз грудью кормила соседка или родственница родившей женщины. А если в семье была кормящая женщина, то предпочитали, чтобы она кормила новорожденного несколько дней. Первые три дня роженице запрещалось подавать мужу пищу, выходить на улицу. Запреты снимались после ритуального омовения женщины. Это омовение обычно совершалось на третий день после родов. Женщина мылась водой, в которой кипятили можжевельник (*арша*) или вереск. В традиционном понимании казахов можжевельник считался кустарником, изгоняющим и отпугивающим злых духов. После этого родившую женщину поили бульоном, а затем снимали натянутую над ней веревку со священными книгами. После этого женщина считалась чистой и снова могла подавать мужу пищу, но к исполнению супружеских обязанностей приступала только через 40 дней, когда, по традиционным представлениям казахов, заканчивалось действие всех запретов, связанных с пережитыми ею родами (П... 1878: 55; Коновалов, Шаханова 1998: 23).

Женщина, родившая первого ребенка, приобретала новый статус как в семье, так и в обществе, входила в новое для нее сообщество женщин-матерей. Нетрудно заметить, что ведущую роль в обрядах родильного и послеродильного циклов играли многодетные женщины, то есть те, кто, по традиционным представлениям казахов, обладал особой благодатью, а следовательно, не мог навредить роженице и новорожденному.

Как отмечает А.Т. Толеубаев, особое отношение в традиционном обществе казахов было к женщинам, родившим близнецов, они наделялись высоким символическим статусом. Благопожелания или заклинания, исходившие от них, считались очень сильными. Например, верили, что они обладают особой лечебной силой и способны лечить скот и людей, останавливать массовую гибель скота и нашествие саранчи (Толеубаев 1991: 71). Но не только такие женщины, отличившиеся рождением близнецов, но и обычные женщины-матери после

рождения ребенка приобретали новый ритуальный статус, отличный от нерожавших женщин или женщин, дети которых не выживали: им разрешалось, а часто и приписывалось участие в тех обрядах, к которым они раньше не допускались. Это в первую очередь обряды, связанные с рождением и ранним воспитанием ребенка и участием в свадебных церемониях, то есть те обряды жизненного цикла, для которых значимой оказывалась фертильная сила женщины, ее способность к благополучному деторождению.

Как показывает анализ родильной обрядности, роль женщины-матери часто дублируется ролями, далеко не второстепенными, других женщин кочевой общины. Эти женщины могут входить в группу старших по возрасту или быть представительницами одной с роженицей возрастной группы и часто иметь тот же социальный статус. Таким образом, женщине оказывалась всевозможная поддержка, что еще раз подчеркивает особое значение возрастного и социального общества женщин в традиционном социуме.

6.3. Роль женщины в погребально-поминальной обрядности

Если роль женщины в родильной обрядности неоспорима и неоднократно описывалась исследователями казахской культуры (Колбасенко 1889; Алекторов 1891; Арғынбаев 1973; Толеубаев 1991; Шаханова 1993; Коновалов, Шаханова 1998; Мустафина 2006 и др.), то роль женщины в обрядах проводов души умершего детально никогда не анализировалась, поэтому позволим себе более подробно остановиться на этой теме и впервые привести полную подборку этнографических материалов, дающих возможность составить представление о специфике поведения женщины в период траура.

Уже в последние часы жизни умирающего мужчины поведение женщин, находящихся рядом с ним, определялось жесткими предписаниями и нормами. В течение всего периода траура поведение именно женщин (вдовы и ближайших родственниц умершего) регламентировалось более жестко, чем поведение мужчин, которые следовали определенным этикетным нормам только в первое время после смерти мужчины. А если умирала женщина, то мужчины, в отличие от женщин, вовсе были не обязаны соблюдать траур по умершей.

Вдова находилась в трауре до совершения окончательных поминок — *ас*. С момента смерти до окончательных поминок проходил, как правило, год. Иногда близкие покойного не успевали собрать

необходимые средства для проведения аса, и тогда обряд, завершающий погребально-поминальный обрядовый цикл, переносился. Весьма редко *ас* мог быть проведен через полтора или даже через два года. После его завершения женщина выходила из состояния траура и могла повторно выйти замуж. Альтернативный вариант — отказ от повторного брака и сохранение статуса вдовы. В этом случае женщина продолжала следовать ряду предписаний и запретов в повседневно-бытовом поведении и в обрядовой практике.

Так как похоронно-поминальная обрядность казахов уже неоднократно описывалась многими авторами (Алтынсарин 1870а; Аничков 1897; Диваев 1897; Балаубаева-Голяховская 1928; Арғынбаев 1973; Басилов, Кармышева 1997; Толеубаев 1991; Ажигали 2001 и др.), остановимся лишь на тех обрядах, которые важны для определения статуса вдовы. Акцентируя внимание на специфике поведения вдовы, постараемся выделить «женский» текст в структуре обряда.

Наша цель — проследить, какое отражение статус вдовы находит в самом обрядовом действии, и при анализе специфики ритуального статуса женщины попытаться наметить возможные параллели в социальном и ритуальном статусах женщины. Такой подход позволит определить динамику изменения статуса вдовы на фоне описания ритуального действия и зафиксировать момент перехода замужней женщины в категорию вдов, а следовательно, момент закрепления за ней статуса вдовы со всеми вытекающими из него правами и обязанностями.

Описывая поведение вдовы, необходимо также осветить особенности статуса и специфику поведения других действующих лиц обряда — родственников и близких покойного, кроме того, рассмотреть статус умершего как основного объекта обрядового действия. Интересно проследить, как представители противоположных полов обязаны себя вести в рамках погребально-поминальных обрядов и как они ведут себя на практике, чем в данном случае поведение женщин отличается от поведения мужчин и чем обусловлены эти отличия.

В последние часы жизни умирающего рядом с ним находятся его родственники, близкие люди. Перед смертью мужчина должен отдать необходимые распоряжения: выделить скот, жертвующийся во искупление грехов и упущений в молитвах, назначить наследника, разделить имущество. Завещание оглашается, а иногда записывается в присутствии муллы, аксакалов и родственников. Жена вместе с детьми и другими женщинами находится в юрте умирающего. Но пока не стали заметными очевидные признаки приближающейся смерти, плача

женщин почти не слышно. Жена должна сидеть совершенно тихо и не плакать (П... 1878: 46).

Преждевременные крики, слезы, причитания, по-видимому, были способны повлиять на естественный ход событий, в данном случае не ускорить смерть, а помешать умирающему человеку: задержать смерть и продлить агонию. Плач над умирающим не одобряется и шариатом.

Первая женщина, заметившая момент смерти, возвещала об этом громким выкриком. Жена и близкие родственницы неистовствовали: рвали на себе волосы, царапали лицо, грудь, выкрикивали бессвязные слова (Балаубаева-Голяховская 1928: 19). Вдова умершего издавала нечленораздельные крики, пыталась выбежать из юрты, на месте ее удерживали три-четыре человека. Остальные женщины плакали, поочередно бросались на грудь друг другу и причитали. Вдова начинала причитать только после того, как утихнет первый взрыв эмоций. Причитания прерывались выкриками, возгласами и плачем, в промежутках между причитаниями женщины выли и стонали без слов.

Мужчины вели себя иначе. Первый заметивший признаки смерти мужчина должен был прочесть молитву — одну из сур Корана, обычно *Йа син* («Действительно, Мы оживим мертвых...»), остальные следовали его примеру. И только после этого и среди мужчин «начинался плач, объятия и причитания» (Балаубаева-Голяховская 1928: 19).

Как правило, между смертью человека и погребением его тела проходило два-три дня. Эти дни, пока тело умершего не было предано земле, оказывались наиболее нагруженными запретами и рекомендациями в поведении вдовы и ближайших родственников покойного.

После обмывания родственники переносили тело покойного в правую (мужскую) часть юрты (*оң жақ*), отгораживая от жилого пространства занавеской или циновкой. Здесь же во время траура зачастую находился *тұл* — ритуальный заместитель покойного. Иногда независимо от того, когда умер покойный — летом или зимой, его тело выносили в отдельную юрту, специально поставленную для этих целей. Юрту, в которой кто-либо умер, казахи называют *қаралы үй* (букв. «черный, траурный дом»)³ или *тұл қалған үй* («овдовевший дом»).

³ Так как в последующем тексте неоднократно встречается слово «кара» в различных сочетаниях, следует упомянуть основные известные значения этого слова. А.Н. Кононов приводит следующий семантический ряд: 1) «черный», «темный», «мрачный», «суровый», «печальный», «несчастный»; 2) «скот», «толпа», «народ», «войско», «простолюдин»; 3) «суша», «земля»; 4) «холм», «сопка», «высокий бугор». Он также выделяет ряд дополнительных

Правая половина юрты является не только мужской частью жилого пространства, но и местом, предназначенным для чужого человека, гостя. Перенос покойного в правую половину юрты свидетельствовал о символическом отделении его от социума и о переводе его в статус «гостя» (*қонақ*). Характерно, что здесь же, на правой половине юрты, находились просватанная девушка, молодые, женщина в момент родов: персонажи обрядов, которые на ограниченный промежуток времени становились десоциализованными и наделялись статусом маргинального лица — «чужого», «гостя» в своей семье (Коновалов 1997: 63). Когда казах задает вопрос о том, через сколько дней после смерти покойный был похоронен, он обычно употребляет устоявшееся выражение: *Қанша күн қонақ болды?*, то есть «Сколько дней гостил?» (Толеубаев 1991: 113). Как сообщает И.И. Ибрагимов, если покойного не хоронили в день смерти, то оставляли его на ночлег (*түнету*) и «считают его за гостя, убивают для него барана, даже и двух, на кунак ассы (*қонақасы*. — И.С.) (угощение гостю) и собравшиеся на похороны люди съедали их, прочитав какую-нибудь молитву за упокой души умершего» (Ибрагимов 1872: 150). А. Толеубаев пишет, что до настоящего времени у казахов существует угощение, даваемое до похорон, — *қонақасы*. Некоторые из его информантов сообщают, что эта пища подается в честь гостей, пришедших на похороны; другие под словом *қонақ* («гость») понимают самого покойного (Толеубаев 1991: 112)⁴.

значений *қара* в устойчивых словосочетаниях: 1) «большой», «крупный», «обильный»; 2) «главный», «великий», «могучий», «сильный»; 3) «чистый»; 4) «темная (северная) сторона небосклона», «север»; 5) *қара* как усилитель качества (Кононов 1978: 161–170). Антоним *қара* — *ақ*, известный в тюркских языках преимущественно в следующих значениях: 1) «белый»; 2) «чистый», «невинный»; 3) «правильный»; 4) в социальной терминологии — «благородный» (Кононов 1978: 170–171). Е.К. Жанпеисов, исследуя этнокультурную лексику казахского языка, приходит к выводу, что этнографический термин *қара* означает «свидетельство, знак» и в погребально-поминальной обрядности может трактоваться как знак почитания покойного, печали о нем (Жанпеисов 1989: 53–60).

⁴ Необходимо отметить, что не все казахские этнографы согласны с трактовкой трапезы «қонақасы» как ритуально-символического накормления покойного как «гостя». Полевые этнографические данные свидетельствуют, что обычной *қонақасы* (трапеза гостей) носил двойственный рационально-ритуальный характер, важнейшей (на наш взгляд, главной) функцией которого являлось угощение «гостей», родственников, прибывших издалека. Вполне очевидно, что подобное содержание обычая для степного региона могло быть

Представления о покойнике как о госте и заложнике (*аманат*) живых сохраняются до сегодняшних дней (Коновалов 1997: 63). Покойный пребывал в статусе «гостя», «чужого» в течение всего времени проводов его души в мир иной, до того момента, когда после окончательных годовых поминок приобретал статус предка, который воплощался прежде всего в его духе (*аруақ*).

Как уже отмечалось, после наступления смерти мужчины жены и родственницы покойного начинали плакать и причитать. Е. Ковалев так описывал женщин, находящихся рядом с покойным до начала всей погребальной церемонии: «...все они (вдовы и сестра покойного. — *И.С.*) имеют страшный вид: распущенные черные, как смоль, волосы ключьями торчали в разные стороны, на макушке головы они были прикрыты у жены — небольшим черным платком, у сестры — белым. Надетые на них шелковые халаты и белые рубашки были разодраны до половины живота; их лица и груди были исцарапаны ногтями. Запекшаяся черными струйками кровь придавала им еще более ужасный вид. Дико и бессмысленно уставив глаза в пространство, покачиваются... женщины корпусом в разные стороны... царапают кожу на лице и руках и издают дикие нечеловеческие вопли» (Ковалев 1894: 305). До дня похорон женщины — жена и близкие родственницы умершего — практически не спали, а нередко и не ели, постоянно находясь рядом с его телом. Обычай, согласно которому вдова обязана была истязать себя: царапать лицо, руки, грудь (*бет жырту*), как один из самых экзотичных и запоминающихся неоднократно описывался этнографами XIX — начала XX века (Левшин 1832, III: 110; Алтынсарин 1870а: 118; Ибрагимов 1872: 150; Даулбаев 1881: 104; Гродеков 1889 а: 258; Катанов 1894: 24; Кустанаев 1894: 48; Лавров 1904: 44 и др.).

Устоявшееся выражение *Басым қаралы, бетім жаралы* (Толеубаев 1991: 95), что дословно означает «голова моя (=я) в трауре, лицо исцарапано», в полной мере передает взаимосвязь между состоянием

достаточно древним и архаичным. В то же время у *қонақасы*, которые проводились в последний вечер перед похоронами, прослеживается как религиозная (чтение Корана), так и общественно-совещательная функция: в отдельных районах Казахстана это мероприятие называли также «шілдехана», «мәслихат». Характерно, что термин «қонақасы» прилагался иногда и к поминкам в день похорон (то есть когда уже покойника нет в доме), к трапезе гостей вообще, к обрядам при свадьбе и т.д. (см. также: Обычаи и обряды казахов... 2001: 70–71, 141, 152, 153, 163, 232, 240, 248, 297–298 и др.) (прим. ред. — С.А.).

траура и обычаем самоистязания вдов. Г.И. Спасский отмечает, что жена, «более всех прочих его (умершего. — И.С.) любившая, исцарапывает ногтями все лицо свое и повторяет это при всяком почти приезде стороннего человека» (Спасский 1820: 163).

Во время плача вдова и близкие родственницы покойного (дочери, сестры, мать) находились или на женской половине юрты, или в половине, противоположной от входа, и сидели спиной к дверям и лицом к решеткам юрты (Ибрагимов 1876: 57; Подварков 1879). Таким образом, женщины оказывались стоящими или сидящими спиной к очагу. В повседневной жизни это крайне нежелательно, поскольку именно очаг в представлении носителей традиции считался ритуальным центром юрты.

Оплакивать покойного можно было только в определенное ритуальное время. Женщины поднимали плач после наступления очевидных признаков смерти у покойного (остановки дыхания) и оплакивали его с определенной обычаем периодичностью до годовых поминок. В течение всего этого времени оплакивание покойного не просто разрешалось, но и считалось обязательным. Как правило, вдова наносила себе наиболее серьезные телесные повреждения в первые дни до момента погребения тела ее умершего супруга. После же годовичного *аса* поднимать плач и истязать себя считалось грехом.

Женщины-родственницы и соседки оставались в юрте умершего рядом с вдовой и не покидали помещения даже во время обмывания и пеленания тела. Подготовкой тела умершего хозяина к погребению занимались только мужчины: за занавеской (*шымылдык*) в юрте они обмывали тело и облачали покойного в саван (*ақырет*). Исключение составляет ситуация, когда рядом с умершим не оказывалось никого, кроме жены. В этом случае жене разрешалось обмыть тело покойного.

Мужчины тоже оплакивали умершего, но делали это, в отличие от женщин, только в первые дни после смерти, до момента погребения усопшего, а также во время годовых поминок. По традиции мужчины, оплакивающие покойного⁵, выходили из юрты и располагались вблизи под открытым небом, возле той стороны юрты, где лежал покой-

⁵ Мне встретилось только одно упоминание о том, что мужчины, преимущественно родственники покойного, подобно женщинам, неистово оплакивали умершего: «Прежде (родственники покойного. — И.С.) разрывали на себе одежды, падали ниц на землю, колотили себя в грудь и в голову» (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 93). Не трудно заметить, что автор акцентирует внимание на том, что такой обычай существовал в прошлом и сейчас не практикуется.

ник. Мужчины стояли, опираясь на палки и приговаривая: *Бауырым-ай, бауырым-ай* (букв. «О ты, печень моя», «О родной, мой») (Диваев 1897: 182; Катанов 1894: 24; Басилов, Кармышева 1997: 88; ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 93)⁶. Мужчины плакали, обнимались друг с другом, затем входили в юрту и обнимались с женщинами, садились на мужской половине и читали Коран⁷. В момент обмывания тела покойного, в отличие от женщин, все мужчины, кроме тех, кто был занят в обмывании, вновь покидали юрту. Для мужчин-родственников умершего и прибывающих мужчин-гостей ставили отдельную юрту. Но предварительно, перед тем как отправиться в приготовленные для них юрты, все прибывшие обязаны были зайти в юрту, где находился умерший, и совершить над его телом молитву. Приезжающие женщины сразу отправлялись в юрту покойного и присоединялись к плачущей вдове и родственницам умершего.

Казахи полагали, что до момента погребения тела душа умершего нуждалась в защите и охране. Рядом с покойным, особенно ночью, всегда находился кто-либо из родственников или соседей. Чаще всего ночь с покойным проводили женщины: вдова и ближайшие родственницы умершего (Фиельструп архив, 1925, тетрадь IV, с. 53). Помещение, где находилось тело, всегда оставалось освещенным. Ночные сидения около покойника у казахов назывались *күзет*, то есть «охрана»: в связи с этим А. Толеубаев проводит параллель между этим обычаем и обычаем охраны ребенка в первые дни и ночи появления его на свет с целью предотвратить возможную подмену ребенка демоническим существом (Толеубаев 1991: 91)⁸.

Но и сам покойный представлял опасность для живых. Ч. Валиханов писал, что если поминки были совершены не по правилам, то дух умершего становился «врагом и вредным» (Валиханов 1961, I: 472). Известный автор XIX века сообщает об обычае казахов: «У двери никто не сядет — бояться, что покойник придет и убьет их» («Сей сказ...» 1879, цит. по: Басилов, Кармышева 1997: 103). «Охранительные» меры могли иметь двусторонний характер и быть направленными как на защиту

⁶ Слово *бауыр* в казахском языке имеет два основных значения. 1) младший брат, 2) печень (Толеубаев 1991: 94).

⁷ Выраженный мужской плач (*дауыс шығару*) сейчас в основном сохранился только у казахов Жетысу (Ажигали 2001: 68).

⁸ Отметим, что у казахов Жетысу (Семиречья) обычай охраны новорожденного и роженицы в первые дни и ночи после родов так и назывался — *шилде күзет* (Толеубаев 1991: 74).

души покойного, особенно в первые дни после смерти, до момента погребения тела, так и на защиту живых от самого покойного. Эта двойственность связана с двунаправленностью погребально-поминального ритуала. С одной стороны, действия исполнителей направлены на разрыв границы между миром живых и миром мертвых, что является необходимой помощью покойному в достижении иного мира. С другой стороны, получает развитие тенденция к укреплению границ между мирами как гарантии безопасности живых.

Следуя предписаниям ислама, покойного необходимо похоронить в день смерти, а если человек умер вечером или ночью — на следующий день. Среди мусульман существует убеждение, что одним из благодеяний является «как можно скорейшее предание трупа земле» на ближайшем мусульманском кладбище (Катираи 1970: 241–242⁹; Хисматулин, Крюкова 1997: 35). Однако казахи откладывали похороны на несколько дней, обычно, как уже упоминалось, на два-три дня. Похоронить покойного, не дождавшись его родственников и близких, приравнивалось к нанесению кровной обиды. Родственники, не успевшие по каким-либо причинам приехать на похороны, могли в течение всего времени траура посетить семью умершего, его могилу, помолиться за его душу и главное — преподнести подарки-приношения (скот, одежду), которые рассматривались как обязательная материальная помощь семье усопшего. В честь прибывающих родственников устраивали угощение — *бата оқыр*¹⁰ (Басилов, Кармышева 1997: 107–108).

Семья покойного не принимала участия в подготовке похорон, она была занята оплакиванием. В доме умершего не готовили пищу в течение трех дней. И семью, и прибывающих гостей кормили родственники или соседи. Вдова не имела права есть в присутствии чужих людей и угощать их. Она, как и близкие родственницы покойного, ела отдельно, ночью (Загряжский 1873; Подварков 1879: 50)¹¹. Этот запрет

⁹ Материалы из книги Махмуда Катираи «Аз хишт та хишт» («От рождения до смерти») цитируется по публикации А.А. Хисматулина, В.Ю. Крюковой «Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме».

¹⁰ По-видимому, от *бата оқырға*, что значит «посвященная покойному молитва, благопожелание» (Басилов, Кармышева 1997: 107).

¹¹ Примечательно, что невеста и жених также ели отдельно от родственников: невеста — от родственников жениха, жених — от родственников невесты. И только после совершения определенных обрядов — открывания лица невесты и приглашения жениха в юрту родителей невесты для угощения ритуальным блюдом (бараньей грудинкой) — эти запреты снимались.

связан с верой кочевников в регулярное посещение духом умершего своего дома в течение определенного времени. Такие посещения предполагали неизбежность его контакта с домочадцами, и в первую очередь с женой. По-видимому, носители традиции считали, что через женщину, связанную брачными узами с покойным, вернее через приготовленную ею пищу, дух умершего мог нанести вред окружающим. Авторы работ XIX — начала XX века неоднократно упоминают о вере кочевников в возможность периодического возвращения духа умершего в свой дом и вступления его в контакт с домочадцами (например, Валиханов 1961, I: 113; Фиельструп 2002: 136, 279). До совершения определенных обрядовых действий вдова считалась находящейся в состоянии ритуальной нечистоты и была обязана следовать ряду запретов в своем поведении, в том числе и в приготовлении пищи. Еще раз обратим внимание на то, что и роженица в течение трех дней после родов считалась ритуально «нечистой». Ей запрещалось подавать пищу мужу. Только после совершения ряда процедур (мытья кипяченой с можжевельником, вереском водой, питья бульона, снятия веревки со священными книгами, протянутой над ней) женщина допускалась к приготовлению пищи (П... 1878: 55).

Трапеза *қонақасы* всегда проводилась в юрте соседей или родственников и никогда в юрте покойного¹². Еще до момента смерти из помещения, где находился покойный, выносили все продукты и утварь. Это было связано с представлениями, согласно которым в момент кончины Смерть (ангел Азраил) режет человека как животное. Кровь умирающего доходит до половины стен помещения, затопляет находящиеся там вещи, пищу, утварь. Поэтому, по мнению самих казахов, считалось грехом есть пищу, оставшуюся в юрте умершего. Если почему-либо в момент смерти в помещении оставались продукты и посуда, то продукты выбрасывали, а посуду тщательно мыли или же разбивали и выбрасывали (П... 1878: 49; Катанов 1894: 23).

Следуя предписаниям ислама, на кладбище идут только мужчины, женщины не принимают участия в церемонии погребения независимо от того, хоронят мужчину или женщину. Тем не менее для XIX века есть свидетельства об участии казахских вдов в церемонии погребения мужа: «...потом несут его (покойного. — И.С.) к могиле, в сопровождении плачущих жен и шеста с черным платком» (Терещенко 1853: 72). Сходные сведения можно обнаружить в работах А.И. Левшина,

¹² Если обряды осуществляются в современном сельском доме, то данная трапеза может проходить в отдельной его комнате или комнатах.

В.В. Радлова и М. Лаврова: «...везут его (покойного. — *И.С.*) на верблюде к могиле в сопровождении родственников и плачущих женщин, с навязанным на длинном шесте черным платком вместо знамени» (Левшин 1832, III: 110–111); «...женщины с воем и криками... провожают усопшего до самой могилы» (Радлов 1989: 314); «Женщины идут сзади покойника, оглашая воздух плачем и воплями...» (Лавров 1904: 44). Во время похорон султана Дарма-Сырыма его тело, водруженное на верблюда, до самой могилы сопровождали «жены, дочери и служительницы, певшие печальные песни» (Погребение... 1864).

Среди мусульман широко распространены представления, связанные с магической силой могильной земли. Землю разводили в воде и пили, считалось, что это способствует «успокоению сердца» (Ярлыкапов 2001: 193). Родственники умершего незаметно брали с могилы немного земли и ссыпали ее на чадру овдовевшей, чтобы она «остыла», перестала истязать себя, стала безразличной и охладевшей ко всему (Катираи 1970: 244; Хисматулин, Крюкова 1997: 63).

По традиционным представлениям казахов, схожими функциями «успокоения» обладала вода, оставшаяся после обмывания покойного. Во время выноса тела испуганным горем женщинам старухи брызгали в лицо холодной водой из чашечек (Ковалев 1894: 307) и приговаривали: «Учук, учук». «Учук» (*ұшық*) у казахов — это название всякой незначительной болезни, которая лечится опрыскиванием холодной водой (Валиханов 1961, I: 475). По-видимому, тоска по умершему рассматривалась как разновидность болезни, но вполне излечимой. Смывание смертной тоски водой как достаточно распространенный метод избавления от нее, как средство отчуждения вдовы от умершего мужа зафиксировано в традиционной обрядовой практике у разных народов (Байбурин 2001: 96–115).

Новый цикл в жизни семьи умершего начинался после погребения тела — снимались запреты, связанные с нечистотой помещения, где умер покойный и где лежало его тело до момента погребения, семья постепенно возвращалась к обычному ритму жизни. Но до окончательных поминок сохранялись предписания и запреты в поведении членов семьи, находящихся в состоянии траура.

Уже на этом этапе погребально-поминального обряда можно проследить специфику религиозной системы, сложившейся у тюркоязычных кочевников Центральной Азии, по крайней мере, уже к началу XIX века. Подчеркнем еще раз, что эта система включала как религиозные нормы поведения, предписанные исламом, так и местные традиции, не соответствующие «классическому» исламу. Именно

в рамках этой религиозной системы и должен определяться статус вдовы в ритуале проводов души покойного мужа.

Как уже упоминалось, если женщины причитали по покойному, то мужчины по обычаю отдавали предпочтение заупокойной молитве. Возможно, это объясняется степенью религиозности кочевого населения в рассматриваемую историческую эпоху и уровнем адаптации мусульманских религиозных практик в определенной социальной среде. Если мужчина молился о душе усопшего сам, зная слова молитвы, или приглашал для этой цели муллу или грамотного, знающего молитвы человека — *молда*, то женщины чаще всего просто слушали молитву мужчин. Сами они не молились ни одновременно с мужчинами, ни после них, а по завершении молитвы или даже во время нее причитали. Мулла в течение нескольких дней два раза в день читал молитвы в юрте покойного — утром и вечером, то есть как раз во время женских причитаний. Причитание для женщины заменяло слова молитвы, было своего рода обращением к высшим силам и являлось, по сути, тем же речевым ритуалом, что и молитва.

Еще одна традиция, до сегодняшнего времени осуждаемая представителями местного исламского духовенства, обычай, в котором участвуют исключительно женщины, в первую очередь жена умершего, — чрезмерно эмоциональное оплакивание покойного, по крайней мере еще в начале — первой трети XX века сопровождавшееся практикой самоистязания. В настоящее время традиция оплакивания женщинами умершего мужчины сохраняется фрагментарно. Никто не истязает себя, большинство женщин не знают текстов причитаний. Однако считается обязательным показательное проявление горя, особенно среди ближайших родственниц умершего, которые в момент оплакивания и выноса тела покойного из дома доводят себя до состояния эмоционального транса. Подобная практика рассматривается женщинами как устоявшаяся традиция, не противоречащая нормам ислама (ПМА, 1998). В XIX — начале XX века казахи рассматривали традицию самоистязания женщин как естественное проявление горя из-за смерти супруга и в своих оценках полагались на авторитет предшествующих поколений.

В нашем случае обращает на себя внимание двойственность представлений казахов, связанных с предписаниями и запретами на оплакивание покойного. Согласно шариату, чрезмерное проявление горя является выражением недовольства волей Аллаха, ибо терпение (*сабр*; каз. *сабыр*) — высшая добродетель ислама. Весь жизненный путь человека мыслится как движение к смерти, а смерть — как возвращение

к Богу. В исламе существует запрет как на восхваление, так и на чрезмерное (громкое) оплакивание покойного¹³. Нормами шариата предписано заменять плач заупокойной молитвой и вместо бурного горя из-за смерти близкого выражать смиренную печаль. Считается, что если родные громко рыдают на похоронах, то это является причиной страданий души умершего. Шариат также строго запрещает и профессию плакальщиц по мертвым, хотя вопреки этим запретам во многих мусульманских странах профессиональные плакальщицы существуют.

Во время чтения Корана должен быть прекращен всякий плач. Поэтому мулла, пытаясь успокоить плачущих жен, родственников и близких покойного и призвать их к порядку, начинал читать молитву. Практика нанесения женщинами себе телесных увечий во время оплакивания умершего рассматривается в классических исламских текстах как недопустимое проявление «язычества». Но, несмотря на это, запрещение шариатом бурного проявления горя по случаю смерти человека даже в странах «классического» ислама носит формальный характер. Овдовевшая жена плачет и кричит больше всех присутствующих, доводит себя до истерики: бьет себя в грудь и по голове, плачет навзрыд и в конце концов падает в обморок. Если этого не происходит, то после завершения похорон она рискует тем, что «ее за глаза будут ругать, поносить и злословить над ней» (Катираи 1970: 244; Хисматулин, Крюкова 1997: 62). Кроме того, ханафитский *мазхаб*, к которому относятся казахи, терпим к местным неисламским традициям, что подтверждается использованием обычного права в качестве дополнительного источника в юридической практике.

Ханафиты, основываясь на хадисе о смерти сына Пророка, приводимом ал-Бухари и Муслимом, допускают некоторое проявление горя, но без самоистязания близких родственников покойного во время похорон.

В то же время, по традиционным представлениям кочевников, излишнее проявление горя со стороны жены и родственников умершего также недопустимо. Так как плач может услышать душа покойного, излишние слезы обернутся для нее «потопом»¹⁴. Считалось, что слезы

¹³ Впрочем, это не означает, что все, кто нарушает подобные предписания, перестают быть мусульманами. Эти предписания относятся к желательным, похвальным деяниям.

¹⁴ Образ «водоема из слез» на пути души покойного характерен не только для казахов, но и для других тюркских народов Центральной Азии и Южной

не должны попадать в землю, ибо это будет дополнительной тяжестью (бременем) для покойника (Толеубаев 1991: 94). Несмотря на это, женщины не просто оплакивали умершего мужчину, но и царапали щеки, грудь, доводили себя до истерики. Фиксируется явное несоответствие бытовых представлений, связанных с обязательностью показательного оплакивания умершего, и предписанной религиозной схемой поведения. Хотя как ислам, так и традиционные представления казахов не допускают излишнего проявления эмоций по случаю смерти кого-либо из родственников, существующие религиозные практики демонстрируют обратную ситуацию. Противоречие между официальной религиозной традицией (концептуальной теорией) и авторитетом предписаний, основанных на уважении обычая предков (практикой), разрешается в пользу последнего.

Ритуальный плач с нанесением себе телесных увечий нередко носил искусственный характер, женщины специально доводили себя до состояния эмоционального транса, как того требовал обычай. Женщины не просто проявляли собственные чувства, а вели себя так, как предписано традицией, демонстрировали окружающим то поведение, которое те ожидали увидеть от них и считали правильным.

За время существования традиции складывается *телесный канон* — идеальный образ того, как должна выглядеть женщина, оплакивающая смерть своего мужа. Уже в первый день траура вдове покойного крепко перевязывали живот, ей давали мало пищи, по ночам не давали спать, не стригли ногти. Вдова, особенно в первое время траура, должна была выглядеть изможденной, больной. Если она отказывалась от предписанного традицией поведения, то родственницы покойного имели полное право исправить ситуацию и сами наносили вдове порезы на лицо, руки и грудь. Известны случаи, когда вдовы инсценировали самоистязания и мазали лицо и тело кровью убитых животных (Поярков, рук. № 364: 33). Даже если присутствующие на церемонии оплакивания покойного осознавали искусственность по-

Сибири: шорцев (Дыренкова 1940: 233, 235), алтайцев (Анохин 1924: 3—4), тувинцев (Дьяконова 1976: 278—280). По представлениям челекенских иомудов, душа покойного посещает свой дом каждую пятницу. И путь ей иногда преграждает вода — слезы родственников. Одновременно эти слезы демонстрируют то, что умершего не забыли в его семье, и устраивают по нему общественные плачи — *агы* (Демидов 1961: 196). По сути, этот пример еще раз демонстрирует двойственность представлений о запрете и необходимости оплакивания умершего.

ведения вдовы, инсценирующей горе из-за утраты супруга, они не акцентировали на этом внимания. Главным оказывалось соблюдение традиционного этикета.

Понятно, что для европейцев, не знакомых с традиционными представлениями кочевников, обычай самоистязания женщин, тем более нанесение физических увечий вдовам родственниками мужа, оценивался как бесчеловечный акт физического насилия. Тем не менее шрамы на лице и теле женщины пожизненно закрепляли за ней статус вдовы и в традиционной культуре кочевников являлись знаком вдовства, демонстрирующим окружающим переход женщины из одной социальной группы в другую.

К сожалению, в работах этнографов, изучавших культуру тюркоязычных кочевников XIX–XX веков, нет сведений о ритуально-мифологическом подтексте обычая самоистязания. Возможно, эти представления не сохранились. Внешние проявления горя из-за утраты члена семьи в XIX — начале XX века интерпретируются носителями традиции как естественное проявление эмоций, вызванных смертью близкого человека. Сохранению этой традиции способствовало достаточно лояльное отношение к ней ислама: местное духовенство осуждало, но не запрещало показательное оплакивание умершего.

Но некоторые местные религиозные обычаи, которые в хронологическом отношении предшествовали появлению ислама у тюркоязычных кочевников Центральной Азии, были полностью вытеснены в ходе исламизации региона. Так произошло с традицией сопровождения женщинами тела умершего к месту погребения. Ряд авторов XIX века указывает на то, что женщины, принимающие участие в похоронной процессии, сопровождали траурные символы семьи — *тұл*, пику или шест с траурным флагом. Возможно, что объяснение рассматриваемой традиции следует искать именно в традиционном обычае изготовления семьей покойного траурных символов, в том числе и ритуальных заместителей покойного. Участие женщин (особенно вдов) в погребальной церемонии, могло быть спровоцировано правилом сопровождения женщиной траурного символа семьи во время его любых пространственных перемещений.

Таким образом, в погребально-поминальном обряде казахов выделяются три символически значимые традиции, в которых непременно принимает участие вдова или ближайшая родственница умершего и которые не соответствуют «классическому» исламу, имея явное доисламское происхождение: традиции регулярных женских причита-

ний и самоистязаний, а также архаичный обычай сопровождения траурных символов семьи на кладбище.

После церемонии погребения тела умершего, объектом ритуала обычно становится заместитель покойного — его символическое изображение *тұл*¹⁵. Обычай изготовления *тұла* уходит корнями по меньшей мере в древнетюркское время. В одной из древнетюркских эпитафий (памятник Кожээлиг-Хову, Е-45) написано: «На шестьдесят первом году (жизни) я на голубом небе не стал видеть солнце. От вас... от моего государства, от вас, моя земля, моя вода, от вас... моя княжна в тереме сделала *тул*. От вас...» (Памятники... 1963: 63–64). В настоящее время, по крайней мере, у казахов Катон-Карагайского района Восточно-Казахстанской области (ПМА, 1998) и у кош-агачских (косагашских) казахов Южного Алтая (Коновалов 1986: 121) сохраняется традиция изготовления *тұла* посредством развешивания одежды покойного в комнате, где он скончался. На стене развешивают костюмы, рубашки, головные уборы, военные награды умершего мужчины.

В то время как все ритуальные операции по подготовке тела к погребению лежали на мужчинах, основная обязанность жены покойного в период пребывания ее в трауре — забота о ритуальном заместителе покойного. Она причитала возле него, сопровождала его во время перекочевки.

В тюркских языках само выражение «сделать *тұл*» означает «стать вдовой». К.К. Юдахин в своем словаре приводит два значения лексемы *тул*: 1) изображение умершего мужа (на деревянном остове его верхняя одежда, шапка), которое ставилось над местом супружеского ложа (сидя под этим изображением, жена оплакивала мужа); 2) вдова (в том числе и невеста после смерти жениха) (Киргизско-русский словарь 1965: 764, 251). Е.К. Жанпеисов полагает: «Данные ряда тюркских языков свидетельствуют, что термин *тұл* исторически связан со значением “наружность, внешний вид”» (Жанпеисов 1989: 62).

Символическое изображение покойного находилось на мужской половине юрты. *Тұл* обычно ставился только по умершему мужчине, но известны случаи установки траурных символов и по умершей жен-

¹⁵ Исходя из имеющихся источников, можно определить, что обычай изготовления заместителя покойного, по крайней мере, в XIX веке был распространен не у всех групп казахов. Вопрос о причинах локализации этого обычая, об истоках его происхождения нуждается в дополнительном серьезном исследовании.

шине. Эти примеры очень редки и, как правило, связаны с именами жен и дочерей известных и почитаемых в народе людей.

Символические изображения покойного, траурные символы, устанавливаемые по случаю смерти, могли быть нескольких видов. Самое распространенное изображение покойного представляло собой вертикально поставленную подушку, одетую в халат и чалму умершего и поставленную в угол, отгороженный занавеской (Андреев 1928: 116). Как пишет Г. Спасский, «перед сим болваном мать, жены и дочери покойного, кроме мужчин, каждое утро и вечер при захождении солнца, стоя на коленях, оплакивают покойника, вспоминая и выхваляя добродетели его, храбрость, рукоделие и домовитость» (Спасский 1820, ч. 10: 163).

Помимо этого, у казахов было принято вывешивать одежду и личные вещи покойного (халаты, шапки, шлем, кольчугу, нагайку, ружье, саблю, пику, пояса) на всеобщее обозрение в течение всего времени траура (Гродеков 1889а: 259; Алтынсарин 1870а: 120). Причем, как приданое новорожденного и невесты, эта одежда покойного, как указывают исследователи, называлась *сен* — «приданое» (Фиельструп архив, л. 260, 271–272; Жанпейсов 1989: 69–72)¹⁶.

Одежду покойного могли не вывешивать, а раскладывать. В этом случае основу *тұла* во время похорон, поминок и перекочевков составляло развернутое задом наперед седло, на верх которого укладывали одежду, привязывали к нему оружие умершего.

Траурными символами могли стать боевые пика, копьё (*найза*) или шест с привязанными к ним траурными флагами или платками (*ту*, *туғ*). Пикю, копьё или шест устанавливали в мужской части юрты так, чтобы конец проходил сквозь кошму наружу, и оставляли их в таком положении в течение года, то есть на весь период траура. Вдова причитала возле них по покойному, сопровождала их, как и *тұл*, во время перекочевки.

Пикю-*найзу*, копьё или шест ставили с белым платком, если умирал старый человек, с черным платком — по умершему мужчине средних лет, с красным — если умерший был молодой (Алтынсарин 1870а: 120; П... 1878: 49; Диваев 1897: 185–187; Рычков 1772: 29; Валиханов 1961, I: 259). Цвета траурного знамени, как и траурного головного убора вдовы, зависели от возраста покойного. Примечательно, что возраст

¹⁶ Приданное невесты, так же как и одежду покойного, вывешивали, но не в самой юрте, а на аркане между юртами, чтобы каждый из присутствующих на празднике мог оценить благосостояние семьи невесты.

покойного оказывается значимым только в двух моментах погребально-поминального ритуала — в момент облачения жены покойного в траурную одежду и в момент установки траурного символа, и в обоих случаях он определяет выбор траурного цвета.

Во время годовых поминок пику, копые или шест с траурным флагом преломлял тот, кому надлежало жениться на вдове (Диваев 1897: 186). Этот обряд назывался «переламывание копыя» (*найзаны қақ бөлу; қара жалау, қаралы ту сындыру*) и проходил после окончания поминальной трапезы. Во время церемонии жена и дочери покойного сидели под покрывалом, плакали, сопротивлялись переламыванию найзы (П... 1878: 53). Право преломить *найзу* предоставлялось наиболее уважаемому представителю рода, как правило, старику, который приводил с собой мужчину — обычно претендента на роль будущего мужа вдовы. Он и ломал копые, шест по приказу старика.

Исследователи XIX — начала XX века так описывали этот обычай: заранее выбранный человек снимал с любимой лошади покойного парадное седло, сбрую и его одежды, бывшие на седле во время церемонии. Старик, приглашенный отдать распоряжение о преломлении *найзы*, садился на почетное место в передней части юрты и приказывал будущему мужу вдовы переломить ее. Вдова и дочери, схватившись за древко пики, защищали ее, пытаясь помешать происходящему. В это время несколько молодых людей на конях становились снаружи юрты и крепко держали верхушку копыя. Будущий муж вдовы, находясь в юрте, охватывал древко посередине и переламывал его. «Тут поднимался такой вой, плач, стон, что нельзя ни описать, ни вообразить» (П... 1878: 53–54; Диваев 1897: 186–187; Кастанье 1911: 72; Катанов 1894: 23; Алтынсарин 1870а: 121; Фиельструп архив, л. 260). Человеку, ломавшему копые, хозяйка юрты дарила новый халат, подарок (Катанов 1894: 23; Слюз 1862).

Бывали случаи, когда *найзу* или траурный шест сгибали, сжигали вместе с флагом или просто втыкали в могилу умершего (Андреев 1795–1796: 79; Катанов 1894: 23).

После совершения обряда все мужчины покидали юрту и разъезжались по домам, а в юрте покойного собирались женщины и причитали.

* * *

Вопрос о ритуальном назначении траурных символов семьи покойного остается дискуссионным. Но так как вдова или ближайшая

родственница умершего являлись основными исполнительницами комплекса действий, связанных с почитанием *тұла*, то для нас он оказывается принципиальным. В этнографической науке сложилось мнение, что символические заместители покойного у казахов являются вместилищем души умершего (Абрамзон 1946: 59; Шишло 1975: 250; Толеубаев 1991: 109). Кроме того, А. Толеубаев предполагает, что вместилищем души покойного или его заместителем могли быть «не только «болван» или кукла, о чем писали многие исследователи этого обычая, но и принадлежащие покойному вещи, его конь, объединенные под общим названием *тұл*: *тұл-ат* [тулдаган ат (Радлов 1989: 282)], *тұл-қатын*, *тұл-найза*, *тұл-дүние* (то есть «тул-конь», «тул-женщина», «тул-копье», «тул-вещь» (Толеубаев 1991: 109–110). Вещи, объединенные общим названием *тұл*, составляют единую группу, причем в ту же категорию входит и вдова покойного — *тұл қатын*.

В.Н. Басилов и Дж.Х. Кармышева предлагают другую интерпретацию: «Копье, как и водружавшийся на могилах шест, символизировало путь души умершего на небо. Преломление копья означало прекращение связи живых с душой покойного...» (Басилов, Кармышева 1997: 101).

Проблема состоит в том, что у нас, к сожалению, нет источников, в которых бы приводилось мнение самих носителей традиции о ритуальном назначении как *тұла*, так и остальных траурных символов семьи. В своих работах авторы XIX — начала XX века ограничивались только описаниями самих действий, совершаемыми казахами с этими символами. В подобном случае остается лишь обратиться к сравнительным материалам соседних традиций, поскольку практика изготовления и почитания символического заместителя умершего не является уникальной особенностью культуры тюркоязычных кочевников Центральной Азии. Даже при беглом обзоре источников по традиционной культуре других народов Евразии подобных материалов оказывается довольно много. Так, Л.Р. Кызласов приходит к выводу, что хантские погребальные куклы служили вместилищем души покойного. Они в течение года пользовались со стороны окружающих заботой и вниманием: куклу кормили, одевали, раздевали, умывали, укладывали спать. По истечении года куклу хоронили в могиле, где лежал сам покойный (Кызласов 1960: 101–104). С.М. Абрамзон, ссылаясь на М.М. Ковалевского, приводит факты существования сходной традиции у осетин: в течение целого года после смерти мужа вдова готовила ему постель и все, что нужно для туалета; во время поста служила панихида и делалось чучело, которое сажали за стол и угощали кашей

и водкой (Абрамзон 1946: 6; Ковалевский 1939: 7). Г.Н. Потанин, используя материалы Кушелевского, приводит сведения такого же порядка из этнографии ненцев (самоедов): «Жена умершего самоеда делала куклу на подобие умершего и одевает его в такую же одежду, в какой ходил покойник... К ночи жена раздевает куклу и кладет с собой спать. Этот обычай соблюдался более года» (Потанин 1883: 699). А.Н. Липский описывает традицию изготовления деревянной куклы *фана* у нанайцев. В течение трех лет после похорон умершего в отношении этой куклы совершались действия, соответствующие обслуживанию больного человека: ее кормили, давали ей покурить, подносили подарки. Когда жена умершего ложилась спать, она клала рядом с собой куклу и покрывалась одним с ней одеялом. Через три года совершался обряд *касатаури*, для совершения которого изготавливали другую куклу — *мугде*, на которую надевали костюм умершего, около нее раскладывали другие принадлежавшие ему вещи (Липский 1956: 52–56).

В свете подобных данных истолкование казахского *тұл* какместилища души покойного представляется правдоподобным в отношении некоего неопределенного прошлого. Сохраняли ли подобные представления свою актуальность в конце XIX века или в это время казахи уже в принципе не были способны обосновать свою ритуальную практику, едва ли удастся определить.

По всей видимости, развешанная в юрте одежда покойного, его личные вещи (в другом случае составляющие антропоморфный *тұл*) могут быть рассмотрены как части разложенного на составляющие законченного *тұла* и являются — по принципу метонимии — ритуальными заместителями человека. Для нас важно, что именно жена покойного (а при ее отсутствии — мать, дочь, сестра покойного) выполняла основной комплекс действий, связанных с почитанием и заботой о символическом заместителе покойного. Можно предположить, что соби́рание вдовой *тұла* является своего рода попыткой на время ритуала восстановить «тело» умершего и изготовитьместилище для его души. Целью этих действий является изготовление нового ритуального символа (после погребения тела) и преобразование первоначального объекта ритуала. В этом случае традиция изготовления заместителя покойного связана со структурой самого погребального обряда, с длительным ритуалом поступательного перехода души умершего из мира живых в мир мертвых и окончательного разрыва связи между умершим и живыми сородичами (Стасевич 1997: 86–89).

Действия, связанные с разбором и уничтожением тула, сжиганием траурного флага, перелаamyванием пики-найзы, могут быть соотнесены с обрядом снятия траурной одежды с вдовы, что означало конечный момент всего погребально-поминального ритуала, завершение проводов души умершего в мир иной, а следовательно, выход женщины из состояния траура.

Для рассматриваемой темы, посвященной определению роли женщины в обрядах проводов души покойного, необходимо сравнить поминальные рубежи в погребально-поминальной обрядности и значимые даты в родильной обрядности, которые отмечают определенные этапы социализации новорожденного. Традиционно у казахов поминальными рубежами считаются третий день (*үші*), седьмой (*жетісі*), сороковой (*қырықы*) и год (*жылы/ас*). В Западном Казахстане отмечается сотый день (*жүзі*). Эти числа составляют традиционный набор, в целом общий для тюркских народов и применяющийся для структурирования различных процессов. В погребально-поминальной обрядности седьмой, сороковой день, год отмечены не только собственно поминанием покойного, но и другими значимыми событиями. За сорок дней, по поверьям казахов, мясо человека отделяется от костей, на седьмой день после погребения у покойного выпадают волосы, на сороковой день — зубы, а к концу года высыхают его кости (Толеубаев 1991: 131; Мустафина 1992: 155; Бекбалак 2001: 312). Сорок дней в юрте покойного горели светильники или свечи, которые зажигали вдова или дочь умершего, а в случае их отсутствия — сыновья покойного (Катанов 1894: 23). Светильники зажигали на закате солнца и ставили в передней части юрты, у правой стороны от порога (П... 1878: 52; Валиханов 1961, I: 113). Полагали, что «до сорока дней дух умершего посещает свою юрту... для того каждый день до зажжения свечи в сумерки отворяют дверь, наполняют одну чашку кумысом и в дверях постилают белую кошму, готовят прием для покойника» (Валиханов 1961, I: 113). В этом контексте интересно, что до наших дней временный памятник на могиле устанавливается не позже, чем через сорок дней после смерти погребенного (стационарный памятник устанавливают обычно на годовщину). Пожилые люди объясняют эту традицию тем, что к этому времени родственники умершего должны поставить на месте погребения «стационарное жилище» для покойного, так как его душа уже окончательно покидает свой дом (ПМА, 1998, 2006, 2007).

А. Толеубаев (1991: 119–137) замечает, что те же самые числа (3, 7, 40) значимы и в родильной обрядности. Исходя из полевых материа-

лов, используемых этим автором, процесс «формирования» плода казахи представляли себе следующим образом: в первые семь дней «после перехода от отца к матери» плод представляет собой пену (*кәбік*), в сороковой день плод становится кровью (*қанға айналады*), появляются зачатки жизни; начиная с сорокового дня и кончая днем появления ребенка на свет происходит формирование частей тела и души («рухи жан»); весь этот процесс длится девять месяцев, девять дней, девять часов и девять минут (280 дней, или 40 недель). Уже упоминалось о том, что в рамках периода младенчества казахского ребенка особенно выделяются первые сорок дней жизни, так называемое *шілде* — сорокадневье. Внутри этого периода особой сакральностью наделяются третий, седьмой и сороковой дни, отмеченные такими событиями, как отпадение пуповины, первое положение в колыбель, смена ритуальной рубашки на повседневную, стрижка первых ногтей ребенка (Шаханова 1998: 140). Если дети в семье не выживали, то родители могли прибегнуть к практике передачи новорожденного в другую семью, где была женщина, кормящая грудью. Время пребывания ребенка в этой семье регламентировалось теми же датами — мать забирала его на третий, седьмой, сороковой день или через год (Абрамзон 1971: 264). Именно через год считалось, что ребенок окончательно окреп и опасность его внезапной смерти миновала.

Таким образом, тюркоязычные кочевники представляли смерть, симметричной рождению, — по временной структуре период «перерождения» души покойного соответствовал годовому циклу социализации ребенка.

Сам поминальный обряд является продолжением похоронного. Интенсивность проведения общественных поминовений умершего понижалась по мере удаления от дня похорон. Основной акцент переносился на обязательные каждодневные оплакивания покойного домашними: женами, матерью, дочерьми. Эти оплакивания, как уже говорилось, продолжались до окончания годового траура. После этого поминание и оплакивание умершего меняли свой характер и происходили только в строго определенные календарной обрядностью дни, когда покойного поминали не персонально, а уже вместе с другими умершими родственниками. Днями поминовения, освященными мусульманской традицией, считались пятница (*жұма*) и религиозные праздники: *ораза-айт* и *кұрман-айт*.

Текстов причитаний опубликовано немного. Основной их корпус, представленный в публикациях XIX–XX веков, — поминальные песни, исполняемые *акынами* на поминках известных и почитаемых в на-

роде людей. Сложившаяся ситуация объясняется характером самих источников. Большинство описаний погребально-поминальных обрядов сделано русскими этнографами, чиновниками, представителями администрации, которых приглашали на поминки выдающихся личностей. Такие поминки были грандиозным, запоминающим зрелищем и естественно привлекали внимание как исследователей быта кочевников, так и рядовых наблюдателей. Фактор зрелищности разворачивающегося действия оказывался основным. Поэтому записывались, как правило, поминальные песни знаменитых певцов, исполняющиеся при большом стечении народа. Тексты рядовых женских причитаний фиксировались реже — обычно исследователями, специально занимавшимися изучением казахского песенного фольклора. Подобные публикации имеют существенный недостаток: тексты обрядовых песен далеко не всегда сопровождаются описанием обрядового контекста, в котором они исполнялись.

Применительно к женским причитаниям (погребальным и свадебным) в источниках встречается употребление терминов *жоқтау* и *дауыс*¹⁷. Лексема *дауыс* в казахском языке по своей семантике соответствует *жоқтау* (Жанпейсов 1989: 68). Но если *дауыс* употребляется по отношению и к женским, и к мужским плачам, то *жоқтау* — только по отношению к женским причитаниям. Мужчины оплакивали покойного, стоя у юрты, где находилось тело умершего, встречая приезжающих на поминки гостей. На обратном пути с кладбища, когда мужчины подходили к дому умершего, они начинали свой плач, а женщины, заслышав их, начинали причитать. Женские причитания отличаются от мужских плачей и по структуре, и по языку. Тексты женских причитаний более объемные и логически законченные по сравнению с мужскими плачами, которые представляют собой, как правило, отдельные фразы — обращения, адресованные покойному: *Бауырым-ай, бауырым-ай* (что дословно означает: «О ты, печень моя»; «О, мой родной») (Диваев 1897: 182; Катанов 1894: 24; Басилов, Кармышева 1997: 88; Фиельструп архив, л. 252, 258). Причитания женщин индивидуальны, они выражают эмоции и горе от потери супруга кон-

¹⁷ Кроме собственно причитаний, существуют так называемые «оповещения о смерти» — *естірту*. Их смысл заключается в том, чтобы слушающий сам догадался о смерти близкого человека. Некоторые из текстов *естірту* позднее становятся текстами причитаний и похоронных песен. Но некоторые *естірту* могли и не включать словесного текста, а состоять только из музыкального ряда.

кретной женщины, пересказывают события жизни покойного, по которому исполняется причитание. В то же время строгая организация текстов женских причитаний (устоявшиеся формульные выражения, повторяющиеся мотивы) позволяет говорить о существовании единой поэтической традиции причитаний у тюркоязычных кочевников Центральной Азии.

Перед тем как приступить к пению-оплакиванию, причитающая женщина распускала волосы, накрывала голову черным платком, садилась к решетке юрты так, чтобы лицо было обращено в сторону Каабы. Если был сооружен *тұл*, то женщина причитала «пред куклою, или болваном, который, будучи одет в платье покойника, служил плачушим вместо его изображения» (Левшин 1832, III: 110).

Обязательные каждодневные причитания исполнялись женщинами на границе суточных временных отрезков (утро, полдень, вечер). Но периодичность причитаний могла варьироваться. Как правило, женщины причитали два раза в сутки в течение двух-трех часов: рано на рассвете и во второй половине дня, ближе к вечеру (Левшин 1832, III: 110; Спасский 1820, ч. 10: 163; Броневский 1830, № 124: 202; Погребение... 1864; Загряжский 1873; Подварков 1879; Диваев 1897: 186; Диваев 1898: 558; Терещенко 1853: 72; Мейер 1865: 254; Валиханов 1961, I: 372; Фиельструп архив, л. 251). Реже причитания повторялись три раза в сутки — утром, в полдень и вечером (Даулбаев 1881: 104—105; Фиельструп архив, л. 256). Следуя традиции, после захода солнца оплакивать покойного не полагалось или, по крайней мере, предписывалось делать это негромко, не привлекая излишнего внимания (Коновалов 1986: 114). Иногда вдова причитала по два-три раза в день только в первые месяцы (обычно в течение 40 дней) после смерти мужа, а затем только один раз — по утрам (Сорокин 1871). Кроме того, вдова обязана была причитать в момент, когда кочевой аул снимался с места, останавливался на привал, подходил к месту новой стоянки, когда процессия кочующих проезжала места захоронений. Иногда женщина причитала прямо во время движения, не сходя с лошади или верблюда. Когда аул перекочевывал, вдова покойного (или его дочь) ехала впереди всей процессии и несла перед собой пику-*найзу* или шест, знаки постигшего ее горя, вела на поводу лошадь покойного с водруженным на нее *тұлом*. Если женщина, ведущая на поводу лошадь или верблюда покойного, начинала причитать по умершему, то ее коня вели за повод другие женщины (Катанов 1894: 24). В момент приближения к селению вдова начинала громко причитать, царапать лицо, навстречу ей выходили женщины и останавливали группу кочу-

ющих. Вдову заставляли смыть слезы, поили холодным кумысом или кислым молоком, разбавленным водой, и она отправлялась дальше (Баялиева 1972: 73).

В редких случаях, когда окончательные поминки устраивались через два-три года, то по истечении года причитания вдов прекращались и возобновлялись уже на самом *асе*.

Общее содержание женских причитаний: жалобы Богу на вдовью судьбу, восхваление добродетели, военной доблести, богатства покойного.

«Было время, когда мой защитник, источник моего счастья был жив, когда он красовался на бархатном иноходце, и когда я не была одинока. Ни один путешественник, султан или казак, богатый или бедный, не проезжал мимо нашего аула, не посетив нашей кибитки. Распоряжаясь прислужниками, я старалась угодить тому, кто был лучшим из наездников, и ухаживала за гостем. Все относились к нам с уважением, и тот, кто называется теперь волостным, не раз держал под уздцы иноходца моего мужа и господина. Время изменяется; ишак стал перегонять быстрого бегуна. Кто захочет посетить теперь меня одинокую?!..» (Готовицкий 1889: 75).

Социальная (информативная) функция причитаний вдовы заключалась в передаче существенной информации о покойном, касающейся его положения в обществе. Поэтому женщины причитали всякий раз, когда в юрту заходил посторонний человек, когда кочующий аул подходил к чужому селению. Слагаемые по случаю смерти конкретного человека причитания включали элементы его биографии, воспроизводили картины жизни покойного.

...Вчерашний мой потомок бека
Пяти лет учился в мактабе,
Шести лет он соткал себе ум,
А когда достиг семи,
Задав семьдесят духовных вопросов,
Заклевал он (мулл) как куланенка.
Когда он достиг восьми,
Стал главою сановников.
Имея от роду девять лет,
Он блестел как полная луна.
Когда достигал десяти,
Богатство его плескалось, как взволнованное озеро.
Достигши одиннадцати лет,

Он превзошел умом свой народ.
Достигши двенадцати лет,
Он превзошел достоинством своих современников.
Миновав двадцать и
Приблизившись к тридцати,
Он стал основательным бием...
Молва дошла о тебе до Белого Царя
Смолоду ты награждался чинами,
Получая эполеты из Сената.
Ты завоевал народ своим умом,
И за заслуги награждался чинами...¹⁸
(Диваев 1898: 559–571).

Тексты причитаний содержали не только информацию, адресованную к слушателям (рассказ об умершем), но и обращения женщины к самому покойному. Насыщенность текстов метафорами и сравнениями, приводимыми плачущей вдовой в отношении к умершему супругу, придает причитанию характер беседы с покойным.

...Вчерашний мой серо-гривый,
Еще смолоду стал славен...
(Диваев 1898: 566).

...Он (умерший муж. — *И.С.*) блестел как полная луна...
(Диваев 1898: 570).

...О, мой дорогой сокол!
Услышав про смерть твою,
Все, происшедшие от человека, горевали...
(Диваев 1898: 568).

...Чинар мой с золотыми плодами,
Мог ли переломиться от корня,
Помимо могущества Бога?..
(Диваев 1898: 570).

¹⁸ Текст данного причитания исполнялся вдовой покойного в момент появления в ауле заезжего гостя.

Блиставший ярким огнем мой потомок беков
Потух, словно залитый водой...
(Диваев 1898: 570).

...Могу ли я утешиться без причитаний?
Твой лик лучезарный, как у пророка...
(Диваев 1898: 570).

...(О), не могу я позабыть твоего величественного вида,
Подобного драгоценным перлам...
(Диваев 1898: 570).

...Начало моей речи: «Во имя Бога»,
Не начинай дела без слов: «Во имя Бога»,
Видимо могуществом его накинута крук¹⁹
На столб мой, который рожден блестящим²⁰ ...
(Диваев 1896).

...Золотолиственный мой чинар,
Мог ли переломиться, если б его не коснулось пламя...
(Диваев 1896).

...С блеском явился ты смолоду,
Словно горячий уголь саксаула...
(Диваев 1896).

...Скакун ты мой, не меняющий бега,
Как сытый, так и голодный.
О, народ мой! Ты лишился своего нара²¹,
Который поднимал всю вашу тяжесть,
По шедротам своим он был обширное озеро,
Для неприятеля был высоким перевалом...
(Диваев 1896).

¹⁹ Здесь, видимо, «күрык» — «аркан» (шест с арканом).

²⁰ Вдова называет «столбом» своего покойного супруга, выражая тем самым, что он служил своей семье надежной опорой.

²¹ Вдова в причитании сравнивает своего покойного мужа с нармом — верблюдом-самцом.

До сегодняшнего времени сами носители традиции считают, что духи предков — *аруак* — приходят послушать повествование о себе (Турсунов 2001: 109).

Несмотря на то что причитания содержат биографические сведения о покойном, его образ часто конструируется посредством идеализации черт характера, достоинств умершего и повышения его социального статуса. Этот образ создается исполнительницей причитания.

...Обладал он (умерший супруг. — *И.С.*) аргамаками и тулпарами,
Забавлялся белыми соколами.
Когда приходил неприятель, счетом в тысячу,
Он гнал его пред собою (как скотину)...
(Диваев 1898: 566).

...Щедроты его были настолько обильны,
Что все наличное имущество свое
Он раздавал бедным и немощным.
О, теперь не народится такое создание
От (потомков) Букея, Тауке и Барака...
(Диваев 1898: 568–569).

...Твое благородство, подобно колодцу,
глубину которого семью арканами
нельзя измерить, Кулойрон...

В казахских причитаниях мир мертвых пространственно удален от мира людей. Это общее представление находит свое выражение через понятия, связанные с дальней дорогой, с тем путем, который должен пройти покойный. Причитающая вдова, обращаясь к покойному, говорит о своей пространственной дистанцированности от него, невозможности соединения с умершим супругом.

«...Имел пророк сына Сыдыка. Уехал теперь ты, мой родимый супруг, далеко. Нет веселья без тебя» (записано А.А. Ивановым. Готовицкий 1889: 223).

«Ты ушел, дорогой, в дальний путь. Зачем я живу на свете с такою печалью...»²² (записано А. А. Ивановым. Готовицкий 1889: 223).

²² Фрагмент причитания матери по умершему сыну.

...Ходившего вчера Арыстана,
В каких странах могу я отыскать?..

(Диваев 1896).

И только если этот путь будет пройден до конца, душа умершего обретет покой.

...Если ты не вернешься с этого пути,
Да получить тебе успокоение в раю...

(Диваев 1898:571).

Женщина в тексте причитания подчеркивает невозможность возврата покойного в мир живых.

«...Тебе вернуться нельзя; ты ушел в такое место, откуда нет возврата...» (записано А.А. Ивановым. Готовицкий 1889: 223).

Событие смерти и состояние траура описывается в причитаниях как ситуация нарушения естественного течения жизни, она оценивается как «неправильная», нуждающаяся в исправлении.

«...Время изменяется; ишак стал перегонять быстрого бегуна. Кто захочет посетить теперь меня одинокую!...» (Готовицкий 1889:75).

«...Я теперь осталась без веселья. Люди умирают во всем мире. При тебе я была всегда сыта, теперь же совсем голодна...» (записано А.А. Ивановым. Готовицкий 1889: 221).

Вдова у казахов могла принимать участие в погребально-поминальном ритуале не только в качестве его главного (не считая самого покойного) персонажа, но и в роли профессиональной плакальщицы. Узнав о чьей-либо смерти, пожилые женщины по приглашению или сами являлись в аул, где находился покойный, и предлагали свои услуги в качестве плакальщиц, за что получали какой-нибудь незначительный подарок и угощение. Во время плача женщины принимали особенные позы: сидели спиной к двери, на подогнутой под себя левой ноге, а на колене правой ноги находился локоть правой руки, подпирающей щеку, или женщины подпирали себе обеими руками бока и наклонялись туловищем вперед.

Правильным способом сидения замужней женщины считается поза лицом к очагу, на подогнутой под себя правой ноге, левая нога при этом должна быть согнута в колене. Позы, принимаемые плакальщицами, относятся к запретным в повседневной жизни. Существует устойчивый запрет на так называемые «позы скорби», означающие смерть человека или состояние большой печали, заботы. К ним и относятся способы сидения подперев поясницу руками (*бүйіріңді таянба*) или подперев рукой щеку, лоб (*жағыңды таянба, маңдайды тіреме*) (Шаханова 1998: 42).

Содержанию плачей придавали большое значение. Некоторые мужчины еще при жизни просили своих жен или профессиональных плакальщиц слагать для них тексты причитаний. Плакальщицы, умеющие не просто исполнять заученные тексты, но и импровизировать, ценились очень высоко. Предполагая скорую смерть одного из членов семьи, плакальщицы заранее приглашали на грядущие поминки, ездили за ними в соседние селения.

Обычно профессиональными плакальщицами становились вдовы-старухи, имеющие личный опыт оплакивания своего супруга, а возможно, и других умерших родственников. Плакальщицей, как правило, становилась женщина, вышедшая из фертильного возраста, которая никогда уже не выйдет замуж и в силу физиологических обстоятельств не способна иметь детей²³. Именно личные способности и возраст женщины оказывались наиболее значимыми факторами, обеспечивающими профессиональной плакальщице особый статус в погребально-поминальном ритуале.

Окончательные, годовые поминки (*ac*) отмечаются у казахов обычно только по мужчинам. Для женщин, имевших большой авторитет

²³ Но были исключения. Известная народная певица Ажар прославилась, исполняя свою погребальную песню по мужу, когда ей было всего 14 лет. Она имела дар импровизации и даже принимала участие в поэтическом состязании *акынов* (Валиханов 1961, I: 199, 655). Такие исполнительницы, как Ажар, вряд ли могут быть в полной мере отнесены к профессиональным плакальщицам. Их дар ближе к дару певцов — *акынов, жырау*, которые также исполняли поминальные песни на поминках известных в народе людей. Эти песни отличаются от рядовых женских причитаний и скорее могут быть отнесены к образцам эпического народного творчества и к жанру од — *мақтау*. Так, в репертуар известного казахского певца Бухар-жырау (XVIII в.), кроме поминальной песни, написанной на смерть хана Аблая, входили отдельные песни о военных походах Аблая, восхваление его коня и т.д., составляющие единый цикл, повествующий о жизни и деяниях хана Аблая.

в обществе, пользовавшихся при жизни уважением мужа, *асы* иногда тоже совершались, хотя и без скачек и других увеселений. Никаких знаков, свидетельствующих о смерти женщины, в юрте при этом не ставили (Алтынсарин 1870а: 121; Плотников 1870б: 137). О редких исключениях из данного правила, то есть об установке траурных символов по умершей женщине, говорилось выше.

Ас старались провести в конце лета или в начале осени — когда скот был жирный; поэтому поминки нередко проводились раньше положенного годовичного срока. Они продолжались неделю, а иногда и больше. Юрты на время поминок устанавливали полукругом, перпендикулярно линиям ям, выкопанных для котлов. В середине полукруга дверью на юг ставилась юрта покойного (обычно старшей жены — *бэйбіше* — или той жены, в юрте которой он умер) с траурным символом — флагом (*қаралы ту*). Иногда в юрте покойного вывешивали его одежду, кольчугу, оружие (Аничков 1897: 208). Прибывшие гости размещались строго в соответствии с родом, каждый отдельный род занимал отдельную юрту или несколько юрт (Леваневский 1895: 91; Аничков 1897: 208).

Для *бэйбіше* и младших жен покойного ставились отдельные юрты, в которых те находились во время всего *аса*. Женщины, прибывшие на поминки, располагались отдельно от мужчин, чаще всего в юртах младших жен покойного. Если у умершего была только одна жена, то женщины собирались в ее юрте, причем если по числу прибывших женщин эта юрта оказывалась мала, к ней пристраивали по мере необходимости еще юрты, которые представляли из себя одно целое с первой и выглядели как ряд комнат (Леваневский 1895: 91), или ставили еще несколько отдельных юрт. Обычно старшая жена покойного сидела на хозяйском месте, а младшие жены — на женской половине юрты. Женщин угощали кумысом, но по обычаю разливала его не вдова, хозяйка дома, а ее ближайшая родственница (Руденко 1930: 55–56). Г. Загряжский сообщает, что юрта покойного делилась на две части: открытая предназначалась для вдовы и старших женщин, закрытая, за перегородкой, — для молодых женщин и девушек (Загряжский 1873). После прочтения муллою краткой молитвы вдова покойного поворачивалась лицом к решетке юрты, накидывала на себя халат и начинала причитать по покойному.

Во время *аса* вдова не должна была покидать свою юрту. Вдова встречалась с прибывшими гостями только тогда, когда они заходили в юрту поздороваться с семьей покойного и прочесть молитву за упокоевание души умершего. При входе в юрту родственников или почет-

ных гостей плакальщицы, покрыв вдову белым покрывалом, подвели ее к прибывшим и показывали место в юрте, где скончался ее муж (Слюз 1862). Не все женщины постоянно находились рядом с вдовой, а только близкие родственницы и плакальщицы. Остальные женщины и девушки, прибывшие на *ас*, принимали участие в празднике, встречались друг с другом в женских юртах, присутствовали на представлениях и состязаниях, но не на *бэйге* (скачках), так как присутствие на подобных зрелищах считалось для женщин предосудительным (Плотников 1870б: 141).

Когда с вдовы снимали траурные одежды, она сопротивлялась, плакала, причитала по покойному. Но, несмотря на это, женщины снимали с нее траурную одежду и уговаривали перестать плакать, напоминая ей, что у нее остались дети, сын, который стал теперь хозяином дома, а следовательно, утрата замещена (Фиельструп архив, л. 251, 280). Именно в этот момент впервые за весь период траура звучало напоминание о том, что потеря хозяина дома замещена его сыном, а вдова вновь может выйти замуж. Формально с этого времени сын покойного (или его опекун) вступал в права хозяина юрты. Женщины, окружающие вдову, обращались к ней со словами: «Не плачь ты, молодая, будет тебе плакать, хорошая молодуха. Ах ты, смерть, всегда людей разволнуешь! Теперь, молодуха, будет уже плакать, перестань... Много хороших людей умирало, и о них много также пели песен. Хотя и убедительно просили Бога, но ни разу мертвого Он не делал живым. Умирают цари, богатые, богатыри, большие и малые... Не плачь же больше!..» (записано А.А. Ивановым. Готовицкий 1889: 221). Вдова переставала причитать и плакать. С этого времени в силу входил запрет на оплакивание покойного. Исключение составляли дни поминовения умерших, освященные традицией, когда причитания женщин на время возобновлялись.

Обряд вывода вдовы из состояния траура — один из основных моментов годовых поминок. Он может быть по-разному оформлен (снятие с женщины траурных одежд, сжигание траурной одежды или раздача ее бедным сородичам, уничтожение траурных символов семьи), но цель подобных действий всегда одна — возвращение женщины в социум в новом статусе. В период траура жена покойного находилась в положении изоляции как реальной (ограничения в передвижении, в общении с окружающими), так и символической (изменение внешнего облика — костюма, прически). Состояние дезинтеграции — утраты полноценной связи с сообществом — заканчивалось с момента снятия траура. И в данном контексте смена костюма может быть рас-

смотрена как знак реинтеграции вдовы в коллектив. С окончанием траура восстанавливалась базовая связь женщины с семейно-родственной группой покойного мужа, за ней окончательно закреплялся новый статус вдовы.

Ведущая роль во время поминок отводилась родственникам и близким друзьям покойного. Мужчины встречали и приветствовали гостей, заправляли ритуальной трапезой, совершали конечные поминальные обряды. Женщины-родственницы и соседки меняли траурную одежду вдовы на обычное платье. Вдова оказывалась пассивным персонажем обрядового действия. Она теряла статус центрального участника ритуала проводов души умершего, ее функция заботы о душе покойного (весь комплекс действий, связанный с заботой о *тұле*) была завершена. Ведущая роль на конечном этапе погребально-поминального ритуала переходила к персонажам до этого момента второстепенным: к родственникам и соседям вдовы, как к мужчинам, так и к женщинам. Они совершали итоговые действия *аса* — переламывание *найзы*, траурного стяга, разбор *тұла*, снятие с вдовы траурных одежд.

После завершения *аса* с близких умершего снимались все запреты и ограничения. Родственники покойного распределяли его имущество и вступали в права наследования. Вдова могла повторно выйти замуж. Но свадебный обряд при втором браке не совершался. Жених входил в юрту вдовы, ставил *бақан* под *шаңырақ* — купольный круг юрты — и с этой минуты вступал в права мужа (П... 1878: 24). Анализ обрядовых функций *бақана* и *шаңырақа* свидетельствует о значительной семантической нагрузке этого действия.

С точки зрения Н. Шахановой, исследующей семантику компонентов традиционной материальной культуры казахов, в представлениях кочевых народов Центральной Азии существовала семантическая связь между *шаңырақом* и способностью женщин к деторождению, плодовитости. А использование *бақана* в обрядах жизненного цикла и существование ряда запретов на обращение с шестом в повседневной жизни указывают, по мнению исследовательницы, на то, что *бақан* в мифоритуальных представлениях всех народов тюрко-монгольского кочевого мира становится символом мужского начала (Шаханова 1998: 21–22, 27–31).

Срок траура для вдовы, в отличие от срока проведения *аса*, четко фиксирован — не менее года. Даже если окончательные поминки проводились в силу ряда обстоятельств раньше, чем это бывало обычно, женщина все равно не имела права выйти замуж до истечения года

после смерти мужа. Если же поминки совершались через полтора-два года, что случалось крайне редко, то траур для женщины продлевался на этот срок.

* * *

Анализ ритуала проводов души умершего показал, что траур для женщины был временным состоянием перехода — она уже не принадлежала к группе замужних женщин, но еще не обладала статусом вдовы. Это состояние скорее может быть охарактеризовано как «жена покойного» — женщина, связанная с умершим узами брака. В казахском языке есть специальный термин, обозначающий жену покойного в период годового траура, — *тұл қатын* (реже — *тұл әйел*). Он четко передает культурно обусловленные представления кочевников о роли женщины в погребально-поминальном ритуале по умершему мужу. Нетрудно заметить, что одним из составляющих этого термина является лексема *тұл*, подчеркивающая связь женщины, находящейся в трауре по мужу, с обычаем почитания его ритуального заместителя.

Погребально-поминальный ритуал закреплял за женщиной статус вдовы. После его завершения и выхода из состояния траура женщина приобретала все права и обязанности, свойственные ее новому положению в обществе. В течение всего траура действия, совершаемые над женой покойного, были направлены на превращение ее во вдову — женщину, пережившую смерть своего мужа, выполнившую все предписания ритуала и вернувшуюся в социум в новом статусе.

Статус вдовы в погребально-поминальном ритуале реализуется через ее отношение к покойному — через узы брака с ним и систему запретов и предписаний в поведении, обусловленных этим состоянием. Приоритетное право на выполнение обряда проводов души покойного мужчины принадлежало его жене, и только при ее отсутствии — ближайшей родственнице умершего: его матери, сестре, дочери.

Роль вдовы значительно возрастала после погребения тела, когда основным объектом ритуала становился заместитель покойного — *тұл*. Если подготовкой тела к погребению занимались исключительно мужчины, то все действия, связанные с тулом, выполняла женщина. Таким образом, вдова оказывалась главным активным действующим лицом поминального обряда. В ее обязанности на весь период траура входило каждодневное поминание умершего супруга. Вдова должна была не только выполнить все необходимые ритуальные действия, помогающие душе покойного благополучно достигнуть мира иного, но и предотвратить последующие смерти в семье, которые могли слу-

читься в случае неправильно выполненного ритуала. От ее поведения зависело благополучие как живых членов семьи, так и мертвых. Только после завершения годового поминального цикла душа ее мужа становилась аруахом (*аруак*), переходя в категорию мифологических предков рода.

Таким образом, ритуальный статус вдовы в погребально-поминальных обрядах казахов может быть определен как статус главного персонажа, исполнителя основного комплекса действий, связанных с проводами души покойного мужа после погребения его тела.

Параллели в родильной и погребально-поминальной обрядности позволяют предположить, что роли женщины в похоронном и родильном циклах были схожи. Основная функция женщины — не просто рождение ребенка, но и введение его в социум. Обратный процесс «выведения» умершего из мира живых также входит в обязанность женщины и согласуется с представлениями о ее жизненном предназначении. Это подтверждается и ролью ближайшей родственницы в обряде проводов души умершей женщины. Женщины, в отличие от мужчин, носили траур по умершей, пели причитания в юрте мужа или отца покойной. Если умирала дочь — причитала мать. В случае смерти женщины, имеющей взрослую дочь, причитала последняя. Если же у покойной не было дочери, эту обязанность выполняла одна из ближайших родственниц, которая в случае сооружения *тұла* по умершей женщине сопровождала его во время перекочевков.

Только после завершения всего обрядового цикла, связанного с проводами души покойного мужа, вдова могла вступить в повторный брак. Возможно, этим объясняется то, что срок траура вдовы по умершему мужу у казахов по адату длиннее, чем следует по шариатским установлениям суннитского толка (четыре лунных месяца и десять дней). Следуя шариату, срок воздержания от повторного брака для женщины определялся периодом, по прошествии которого становилось очевидным отсутствие беременности. Однако в традиционной культуре кочевников этот критерий не являлся основным, так как в любом случае дети, рожденные после смерти мужа, оставались в его семейно-родственной группе. Основной акцент переносился на соблюдение обрядовых норм. Необходимо было не просто убедиться в том, что женщина после смерти супруга не беременна, но и завершить цикл погребально-поминальных обрядов, который, как демонстрируют источники XIX — начала XX века, предполагал большую продолжительность по сравнению со сроком, отведенным для этих целей шариатом.

Теперь мы видим, что ритуальный статус женщины, реализующийся в свадебной, родильной и погребальной обрядности, соотносится с традиционными представлениями о главном жизненном предназначении женщины, которое заключается не только в рождении и достойном воспитании детей, но и в посреднической роли «проводника» души умершего в мир иной. Как уже упоминалось, именно женщина в силу своей природы от рождения и до смерти находится в постоянной взаимосвязи с этим древним миром духов. От ее поведения и в быту, и в ритуале, особенно в *значимые* для нее периоды жизни: беременности и траура, в то время, когда связь с иным миром ощущалась наиболее четко, — зависела судьба и ребенка, и души умершего человека. Таким образом, именно женщина была обязана привести душу человека в этот мир и увести из него в конце жизненного пути. А в течение жизни женщина-мать сопровождала и оберегала своих детей, становилась помощницей своего мужа, верной и преданной женой, что и нашло отражение в ее семейном статусе и в том месте, которое занимала достойная женщина в традиционной социальной структуре общества. Отклонения от этих традиционных стереотипов (бездетность женщины, неспособность вести хозяйство, измена мужу и т.п.) рассматривались как нарушения обычая. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что существует некое взаимовлияние, а скорее взаимодополнение, социального и ритуального статусов женщины в традиционной казахской культуре.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Социальный статус казахской женщины в XIX — начале XX века определялся несколькими факторами. Основные из них: специфика региональной формы ислама (которая заключалась во взаимодействии норм адата и шариата, а также во взаимодействии местной религиозной системы и норм «классического» ислама) и влияние законодательной системы метрополии на традиционную юридическую систему казахов. Эти факторы напрямую влияли на статус женщины в обществе и, конечно, на саму систему оценки этого статуса, то есть на шкалу ценностных ориентиров традиционного казахского социума.

Выше уже отмечались некоторые особенности региональной формы ислама, сложившейся у тюркоязычных кочевников Центральной Азии в правовой сфере. Несмотря на то что влияние шариата наиболее четко прослеживается в области прав наследования и решения брачных вопросов, можно выделить основные отступления от норм шариата по вопросам правового положения женщины в традиционном обществе кочевников. Во-первых, это сохранение в среде кочевников института калыма и отсутствие института выплаты *махра*; во-вторых, сохранение обычая левирата и отсутствие прав женщины на личную собственность, а значит, и на семейное имущество; в-третьих, абсолютное право семейно-родственной группы мужа на фертильный потенциал женщины. Кроме того, у казахов до сегодняшних дней сохраняется закон, запрещающий браки между мужчиной и женщиной, состоящих в родстве ближе семи поколений. Перечисленные положения относятся не к системе норм шариата, а к адату — обычному праву, что еще раз подчеркивает синтез правовых систем, бытовавших в среде казахов в XIX — начале XX века.

Характеризуя общие черты социального положения казахской женщины в традиционном обществе, не следует исключать того, что каждому периоду жизни женщины может соответствовать свой социальный статус. Наблюдаемая динамика смены статусов зависит от возраста женщины и от тех социальных ролей, которые она исполня-

ла в течение жизни. Основным критерием оценки статуса женщины оказывается ее способность к деторождению, что соответствует ценностным стереотипам традиционного казахского общества. Бесплодная женщина не переставала быть женщиной, но ее неспособность иметь ребенка сказывалась на успешной реализации ее жизненного предназначения, на способности исполнить требуемые обществом социальные роли.

Как уже упоминалось, одним из факторов, определяющих положение женщины в традиционной культуре казахов, является достаточно резкий контраст между периодами девичества, замужества и вдовства (развода). Это положение универсально для всех традиционных сообществ. Добрачный период казахской девушки характеризовался ее относительной личной свободой как в кругу семьи, так и в общении со сверстниками обоего пола. Девушек отличала непринужденная манера поведения, умение держать себя в обществе и вести разговор. В девичестве заметны отголоски «амазонства» с его культом ловкости, силы и удалства (Попова 2003: 43). Резкое ограничение свободы наступало с момента замужества. И лишь после рождения первого ребенка, после прохождения этапа «женского посвящения», женщина приобретала некоторый социальный вес в семье мужа, доказав, что способна выполнять предназначение жены-матери. Нужно отметить, что авторитет женщины, даже молодой невестки, в семье мужа значительно повышался уже с момента ее беременности. Статус в обществе женщины, ведущей самостоятельное хозяйство, был значительно выше, чем у замужней женщины. Являясь опекуном своих детей, мать-вдова приобретала ряд дополнительных прав. Как уже упоминалось, мать-вдова, достойно воспитавшая своих сыновей, пользовалась уважением и признанием в обществе. В случае вдовства она становилась хозяйкой семьи. При этом юридический и экономический статус женщины оказывался достаточно низким по сравнению с ее фактическим социальным статусом в обществе, который регулировался адатом, а также семейными традициями каждой отдельной семьи.

Последовательные этапы жизни женщины в традиционной культуре обозначаются особым образом. Основными маркерами, характеризующими нахождение женщины в определенном периоде жизни, являются ее костюм, прическа, принятые в обществе стереотипы поведения. Можно говорить о том, что в течение жизни женщина проживала несколько значимых не только в биологическом, но и в социальном отношении рубежей. Каждый такой рубеж отмечен сменой

статуса женщины в традиционном обществе и соотносится с особой поведенческой моделью.

Несмотря на то что мужчина формально всегда признавался главой семьи и его юридический и экономический статус был подтвержден законом, женщина могла осуществлять фактическое управление в семье. В этом и заключался скрытый характер женского лидерства в рамках семьи, а иногда и всей семейно-родственной группы. Нередко именно женщина поддерживала авторитет отца семейства среди детей, которые ориентировались на межличностные отношения родителей в семье.

Но нельзя забывать, что статус женщины в обществе кочевников реализовывался в первую очередь через статусы связанных с ней мужчин: мужа и сыновей. Это объясняется изначальной ведущей ролью мужчины на всех уровнях властно-управленческой структуры — от семьи до верховной власти. Женщины, чьи имена вошли в историю, это в первую очередь чьи-то жены, матери, реже — сестры и дочери. Положение женщин в обществе являлось, по сути, проекцией статусов их мужей и сыновей. Если муж или сын заслужили признание и уважение в обществе, то и социальный статус женщины (жены, матери) значительно повышался. Высокий статус женщины, ставшей советницей своего мужа и мудрой матерью, достойно воспитавшей своих сыновей, обязательно должен быть поддержан и одобрен большинством представителей семейно-родственной группы мужа. Положительная оценка поведения женщины, как мы видели, соотносится и с ее местом и функциями в основных обрядах жизненного цикла.

Высокий «мужской» статус женщины старшего возраста основывался на временном факторе возраста и приобретении жизненного опыта. После окончания репродуктивного периода или после рождения определенного количества сыновей, когда долг женщины считался выполненным, женщина, пережившая смерть мужа и унаследовавшая его статус, могла начать восприниматься в мужском социальном статусе, и в этом случае стереотипы ее поведения в семье фактически не отличались от мужских стереотипов. Она меняла круг своих прав и обязанностей, заменяя первоначальную сферу своего активного социального функционирования — дом — на ее мужскую противоположность — род. Таким образом, изменялась система традиционных социальных отношений внутри как семейно-родственной группы, так и всего социума.

Однако и женщина могла опосредованно повлиять на статус мужчины. Бесплодие женщины могло стать причиной понижения статуса

семьи в обществе. Кроме того, статус женщины зависел и от ее личных качеств, и от взаимоотношения с родственниками семейно-родственной группы мужа. Позитивная или негативная оценка поведения женщины зависела от того, насколько женщина соответствовала традиционным ценностным ориентирам кочевого общества. Традиционные общественные установки казахов, этика и мораль поддерживали демографическое поведение — безбрачие и бездетность рассматривались как нарушение традиционных норм жизни.

Социальный статус женщины в традиционной культуре, в отличие от статуса мужчины, не поддержан экономически (она не является собственником имущества). Ее статус в определенной мере имеет символическое наполнение, которое складывается из соответствия ценностным установкам традиционного общества. По традиционным представлениям казахов социальный успех человека складывался из личного авторитета, репутации, поддержанной общественным мнением. Экономическое благосостояние, конечно, играло свою роль при определении места индивида в иерархической общественной структуре, но никогда не рассматривалось как основной маркер социального престижа. Эта специфика оценки социального положения человека в рамках традиционной социальной системы объясняет тот момент, что высокий социальный статус казахской женщины в традиционном обществе не был поддержан ее экономической независимостью, а больше зависел от личных качеств и достоинств самой женщины.

Веками устоявшаяся система обычного права, традиционно регулирующая брачные и семейные отношения у казахов, подвергалась глобальным изменениям несколько раз в течение последних веков. Первый раз воздействие на традиционную соционормативную систему кочевников было оказано со стороны российской законодательной системы в период колонизации региона Россией и второй раз — в момент внедрения в правовую систему казахов советских законов. В советское время традиционный статус казахской женщины претерпел кардинальные изменения, большей частью связанные с насильственным внедрением в традиционную нормативную систему казахов программы эмансипации женщин, которая проходила под лозунгами борьбы с исламом и пережитками прошлого. В советских законах, кроме права на владение личной собственностью и права на детей, за женщиной была закреплена возможность свободного выбора мужа, получения образования и участия в общественном производстве. Естественно, такие перемены не могли не отразиться на социальном

статусе женщины. По сути, Советское государство посредством внедрения в традиционную культуру казахов законов, расширяющих права женщин, установило новую систему внутрисемейных отношений. Но многие декларируемые государством права женщин не реализовывались на практике.

До сих пор до конца не осмыслены результаты советской политики в Центральной Азии. Одно можно сказать с очевидностью, что влияние этой политики ощущается во всех сферах жизни. Но нельзя только критиковать советский режим и забывать о действительно прогрессивных достижениях советской системы в Центральной Азии: повышение грамотности, образовательного уровня среди женского населения; развитие системы здравоохранения; повышение средней продолжительности жизни женщин и уменьшение смертности среди детей.

Настоящий социальный статус женщины определяется ее новыми функциями в обществе. В современном мире женщина должна сочетать профессиональные и семейные обязанности. Казахское общество по-прежнему остается в значительной степени ориентированным на признание ведущей роли мужчины во внутрисемейных отношениях. Несмотря на то что в современном мире пропагандируется уравнивание общественных статусов женщины и мужчины, как и в XIX веке, женщина-лидер (в семье, профессиональной деятельности) является скорее исключением, чем общепринятым явлением. И это при том что Казахстан является наиболее демократической страной среди других центральноазиатских государств.

В современном казахском обществе до настоящего времени сохраняются многие стереотипы мужского и женского поведения, трактуемые в рамках преданности обычаям предков и во многом регламентирующие социальный статус как мужчин, так и женщин. Мужчина, следуя этим представлениям, должен быть сильным и удачливым, женщину должно отличать терпение и спокойствие, она обязана выйти замуж, стать верной помощницей (но не лидером в семье) своего мужа и родить как можно больше детей. Именно женщина должна сохранять традиции в семье и передавать их следующему поколению. До настоящего времени значимым для статуса женщины в семье мужа остается ее предписанный статус, заданный ее происхождением, что, по сути, является доказательством устойчивости представлений, связанных с идентификацией человека через его принадлежность к определенному роду. Традиционные стереотипы поведения проявляются и в отношении женщин и мужчин к браку,

к одиноким женщинам — вдовам и разведенным, к своим родителям и детям. Традиционность представлений о роли и мужчины, и женщины в семье и в обществе свидетельствует об удивительной стойкости традиционного менталитета казахов, что отнюдь не исключает гибкости мышления в восприятии современных мировоззренческих категорий.

Следует признать, что до сегодняшнего дня статус казахской женщины значительно отличается от статуса европейской женщины, которая в настоящее время больше ориентирована на общественно-производственную сферу и личную карьеру, чем женщина Центральной Азии. Как показала статистика опросов, для казахской женщины приоритетными остаются семейные ценности. Видимо, с этим связано то, что процент женщин, задействованных в структурах государственной власти и управления в Казахстане, достаточно низок. Самые высокие общественные статусы по традиции занимают мужчины. Процент женщин — общественных лидеров невелик. Наибольшее число женщин-руководителей отмечается в тех отраслях, где больше всего сосредоточено женских кадров, например в торговле и общественном питании, здравоохранении и социальном обеспечении, народном образовании и коммунальном хозяйстве (Табышалиева 1998: 89). В то же время большинство женщин (особенно среди городского населения) высказывают пожелание сочетать свои социальные роли: в иерархии жизненных ценностей они на одно место ставят заботу о семье и возможность работать вне дома. Внутренней мотивацией участия женщин в общественном труде далеко не всегда становится необходимость материального поддержания своей семьи, часто участие в социально-общественной деятельности рассматривается ими как символ личной независимости и самостоятельности. Несмотря на то что многие традиционные стереотипы поведения женщины сохраняются до настоящего времени, представление об образе «идеальной женщины» все же подверглось некоторым изменениям. Идеальная женщина по-прежнему должна отдавать предпочтение интересам своей семьи, но при этом должна быть образованной, иметь свои интересы, увлечения. За сохранение традиционных ценностных ориентаций в межличностном общении чаще всего выступают женщины старшего поколения, видя в сохранении традиционных устоев один из признаков стабильности жизни.

XX век дал казахским женщинам много декларируемых прав, которые закрепили за женщиной свободу выбора образа жизни, профессии, личных интересов, что, в свою очередь, способствовало повыше-

нию самооценки женщин, а следовательно, и оценки своего места в обществе. В этом отношении советское и постсоветское законодательство оказывается более прогрессивным по сравнению с традиционным правом. Но следует признать, во-первых, неотработанность некоторых механизмов реального воплощения на практике этих прав; во-вторых, устойчивость в обществе основных традиционных ценностных ориентиров во взгляде на «идеальную женщину» и ее место как в семье, так и в обществе в целом.

Таким образом, основными факторами, влияющими на современный социальный статус казахских женщин, становятся современное мировоззрение (в русле признания общечеловеческих ценностей), подкрепленное декларируемыми законами страны, и приверженность традиционным ценностям. Сочетание двух этих факторов часто приводит к противоречиям, которые и определяют неоднозначность современного социального статуса женщины. В результате мы сталкиваемся с социальной незащищенностью женщин, с конфликтами между полами, порожденными непониманием происходящих в XX веке социально-политических и экономических изменений в статусах мужчины и женщины.

Одной из фундаментальных проблем современной эпохи стало противостояние «современного» и «традиционного», по сути являющееся противостоянием различных культурных систем и форм мышления в рамках как одного государства, так и мира в целом. Попытка этносов, населяющих пространство постсоветской Центральной Азии, возродить традиционные культурные ценности, вернуться к «старым порядкам» может рассматриваться как реакция на экспансию западной индустриальной культуры и как попытка ликвидации нивелирующего пресса советских времен. Возврат к традиционным культурным ценностям предпринимается с целью сохранения национального своеобразия своей культуры и противостояния мировой глобализации.

С одной стороны, следование традиционным нормам жизни рассматривается обществом как один из способов самоидентификации казахов, с другой стороны, ряд традиций с точки зрения современного демократического мышления может быть оценен как возврат к прошлому, а в какой-то степени и как регресс. Универсальная схема развития культуры — это бесконечный процесс порождения новых культурных форм, которые по мере развития устаревают и заменяются новыми формами, обреченными на ту же судьбу. Несомненно, конфликт между общемировыми тенденциями развития общества и жела-

нием сохранить свою национальную культуру является необходимой составляющей существования современного человечества, и нам ничего не остается делать, как примириться с ним и лишь искать пути возможного сглаживания ситуации в моменты ее обострения.

Казахское государство идет по пути модернизации, признавая общемировые тенденции развития, в то же время нельзя не заметить стремление общества сохранить и укрепить национальные традиции. Современное казахское общество находится в состоянии синтеза этих тенденций. Какой путь дальнейшего развития выберет современный Казахстан — приобщения к европейской культуре, приоритета традиционных этнических и религиозных ценностей или взаимодействия этих направлений в рамках более или менее сбалансированной модели, — покажет будущее. Можно предположить, что европейские стандарты будут реализовываться большей частью в общественно-экономической среде, тогда как традиционные нормы останутся приоритетом в сфере внутрисемейного общения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абашин 2003 — *Абашин С.Н.* Соблазны культа святых // Подвижники ислама. М.: Восточная литература, 2003.

Абрамзон 1946 — *Абрамзон С.М.* «Тул» как пережиток анимизма у киргизов // Белек С.Е. Малову. Фрунзе: Кирг. ФАН, 1946.

Абрамзон 1971 — *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л.: Наука, 1971.

Абрамзон 1976 — *Абрамзон С.М.* Нормы брака у киргизов в прошлом // СЭ. 1976. № 1.

Адджигалиев 1992 — *Адджигалиев С.И.* Основные особенности погребально-поминальной обрядности казахов Жетысу // Жетису тарихы мен мәдениеті. Қазақтың халық батыры — Қаракерей Қабанбайдың 300жылдығына арналған ғылыми-теориялық конференция материалдарыу II кітап. Талдықорған, 1992.

Аджигали 2001 — *Аджигали С.Е.* Религиозность и обрядность сельчан Казахстана в ближайшей ретроспективе: Жетысу, середина 80-х // Обычаи и обряды в прошлом и настоящем: сб. ст. Алматы, 2001.

Айдарова, Кульбаев, Осипов и др. 1982 — Борьба за советскую власть в Казахстане / сост. Х.Г. Айдарова, С.Б. Кульбаев, В.П. Осипов. Алма-Ата: Казахстан, 1982. Т. 1, 2.

Акатаев 1973 — *Акатаев С.Н.* Культ предков у казахов и его этногенетические и историко-культурные истоки: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Алма-Ата: АН КазССР, 1973.

Акатай 2001 — *Акатай С.Н.* Древние культы и традиционная культура казахского народа. Алматы: КазНИИКИ, 2001.

Алекторов 1891 — *Алекторов А.* О рождении и воспитании детей у киргизов, о правах и власти родителей // ОЛ. 1891. № 31, 33.

Алекторов 1893 — *Алекторов А.* Очерки Внутренней Киргизской орды // ИОО РГО. 1893. Вып. II.

Алекторов 1894 — *Алекторов А.* Очерки Внутренней Киргизской Орды // ИОО РГО. 1894. Вып. III.

Алтынсарин 1870a — *Алтынсарин И.* Очерк обычаев при похоронах и поминках киргизов Оренбургского ведомства // ЗОО РГО. 1870. Вып I.

Алтынсарин 1870б — *Алтынсарин И.* Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // ЗОО РГО. 1870. Вып. I.

Альджанов 1894 — *Альджанов О.* Печальное положение современной киргизской женщины // КСГ. 1894. № 33, 34, 35.

Амантурлин 1977 — Амантурлин Ш. Пережитки анимизма, шаманизма, ислама и атеистическая работа (методические материалы). Алма-Ата, 1977.

д'Андре 1948 — д'Андре. Материалы по казахскому обычному праву, собранные чиновником особых поручений д'Андре в 1846 году // Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата: АН Каз. ССР, 1948. Сб. 1.

Андреев 1795–1796 — Андреев И.Г. Описание Средней орды киргиз-кайсаков, с касающимися до сего народа, также прилегающих к российской границе, по части Кольванской и Тобольской губернии, крепостей дополнениями // Новые ежемесячные сочинения. СПб.: Имп. АН, 1795, 1796. Ч. СХ–СХVIII.

Андреев 1928 — Андреев М.С. Поездка летом 1928 года в Касанский район (север Ферганы) // Изв. общ-ва для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1928. Т. I.

Аничков 1897 — Аничков И.В. Поездка на киргизские поминки в 1892 году // ИОАИЭ. Казань, 1897. Т. XIV. Вып. 2.

Аничков 1898 — Аничков И.В. Присяга киргизов перед русским судом // Журнал Министерства юстиции. СПб., 1898. Кн. 9.

Аничков 1899 — Аничков И.В. К вопросу о калыме // Аничков И.В. Очерки народной жизни Северного Туркестана. Ташкент, 1899.

Анохин 1924 — Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской академии наук. Л., 1924. Т. IV. Вып. 2.

Аргынбаев 1973 — Аргынбаев Х.А. Қазақ халқындағы семья мен неке (Тарихи-этнографиялық шолу) / Семья и брак у казахов (историко-этнографический очерк). Алматы: Ғылым, 1973.

Аргынбаев 1975 — Аргынбаев Х.А. Брак и семья у казахов: автореф. дис. ... докт. ист. наук. Алма-Ата: АН Каз. ССР, 1975.

Аргынбаев 1978 — Аргынбаев Х.А. О некоторых пережиточных формах брака у казахов // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978.

Аргынбаев 1989 — Аргынбаев Х.А. Традиционные формы брака у казахов // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989.

Арыкова 1930 — Арыкова Н. Раскрепощение трудящихся женщин. Алма-Ата: Изд-во юбил. комисс. 10-летия Казахстана, 1930.

Ахметова 1989 — Ахметова Н. Обычное право казахов и его характерные черты // Проблемы казахского обычного права. Алма-Ата, 1989.

Бабаджанов 1861 — Бабаджанов М.-С. Заметка киргиза о киргизах // Северная пчела. СПб., 1861. № 4.

Байбурин 2001 — Байбурин А.К. Тоска и страх в контексте похоронной обрядности (к ритуально-мифологическому подтексту одного сюжета) // Труды Факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. СПб., 2001.

Байгабатова 2004 — Байгабатова Н.К. Бельдемше: культурно-исторические параллели (к постановке проблемы) // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр. Алматы; Омск, 2004.

Балаубаева-Голяховская 1928 — Балаубаева-Голяховская А.М. Погребальные обряды у казаков Акмолинской губернии // Сборник научного кружка при Восточном факультете Среднеазиатского государственного университета. Ташкент, 1928. Вып. 1.

Балгимбаев 1904 — Балгимбаев Г. От колыбели до могилы // Тургайская газета. Оренбург, 1904. № 48, 50

Баллюзек 1871 — Баллюзек Л.Ф. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона // ЗОО РГО. Казань, 1871. Вып. 2.

Басилов, Кармышева 1997 — Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). М.: [ИЭА РАН], 1997.

Баялиева 1972 — Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972.

Бекбалак 2001 — Бекбалак К.А. Похоронно-поминальная обрядность казахов Южного Казахстана // Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем: сб. ст. Алматы, 2001.

Бекмуратова 1970 — Бекмуратова А.Т. Быт и семья каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус: Каракалпакия, 1970.

Бикбулатов 1980 — Бикбулатов Н.В. Система родства у тюркоязычных народов и проблема большой семьи // Проблемы современной тюркологии: материалы II Всесоюз. тюркологической конф. Алма-Ата, 1980.

Бларамберг 1848 — Бларамберг И.Ф. Военно-статистическое обозрение земель киргиз-кайсаков Внутренней (Букеевской) и Зауральской (Малой) орды Оренбургского ведомства // Военно-статистическое обозрение Российской империи. СПб., 1848. Т. XIV. Ч. 3.

Болотов 1866 — Болотов С. С Сыр-Дарьи // Русский вестник. СПб., 1866. Т. 62. Март.

Броневский 1830 — Броневский С.Б. Записки о киргиз-кайсаках Средней орды // ОЗ. 1830. Ч. 43. № 123. С.70–97; № 124.

Будагов 1869 — Будагов Л. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. СПб., 1869. Т. 1.

Букейхан 1927 — Букейхан А.Н. Казаки Адаевского уезда // Казаки: Антропологические очерки. Л., 1927.

Букейханов 1900 — Букейханов А. О киргизских поминках // КСГ. 1900. № 7.

Букин 1883 — Букин И.-М. Физическое и умственное воспитание у киргиз // ТВ. 1883. № 17.

Валиханов 1961 — Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. Алма-Ата: АН КазССР, 1961. Т. 1.

Вамбери 1868 — Вамбери А. Очерки Средней Азии. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К^о, 1868.

Вамбери 1874 — *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии... в 1863 году. 2-е изд. М.: Изд. А.И. Мамонтова, 1874.

Венюков 1861 — *Венюков М.* Очерки Заилийского края и Причуйской страны // ЗРГО. 1861. Кн. 4.

Востров 1956 — *Востров В.В.* Казахи Джаныбекского района Западно-Казахстанской области (Историко-этнографический очерк) // ТИИАЭ АН КазССР. 1956. Т. 3.

Востров 1959 — *Востров В.В.* К вопросу о пережитках древних верований у казахов // Изв. АН КазССР. Сер. ист., арх. и этногр. Алма-Ата, 1959. Вып. 2.

Востров 1960 — *Востров В.В.* Новые материалы по казахам-адаевцам // ТИИАЭ АН КазССР. 1960. Т. 8.

Галимова 2001 — *Галимова А.К.* Родильная и детская обрядность казахов Северо-Восточного Казахстана // Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем: сб. ст. Алматы, 2001.

Георги 1776 — *Георги И.Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, верований, обыкновений, одежд и прочих достопамятностей. СПб.: Вольная типография Вейбрехта и Шнора, 1776. Ч. II.

Головачев 1903 — *Головачев Ал.* О киргизской женщине // Иллюстрированное приложение к газете «Сибирская жизнь» (к № 222 и 228). Омск, 1903. 12, 19 окт.

Готовицкий 1889 — *Готовицкий М.В.* О киргизских и сартовских народных песнях // ЭО. 1889. № 3.

Гродеков 1889а — *Гродеков Н.И.* Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1: Юридический быт. Ташкент: Типолит. С.И. Лахтина, 1889.

Гродеков 1889б — *Гродеков Н.И.* Женщина в кочевом быту // ТВ. Ташкент, 1889. № 33, 34.

Губаева 2001 — *Губаева С.С.* Путь в зазеркалье. (Похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла) // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. 4.

Даулбаев 1881 — *Даулбаев Б.* Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области, с 1830 по 1880 гг // ЗОО РГО. Оренбург, 1881. Вып. IV.

Демидов 1961 — *Демидов С.М.* К вопросу о некоторых пережитках домусульманских обрядов и верований у юго-западных туркмен // ТИИАЭ АН ТуркмССР. 1961. Т. IV.

Джерри, Джерри 1999 — *Джерри Д., Джерри Дж.* Большой толковый социологический словарь. М.: «Вече»-АСТ, 1999. Т. 2.

Джумагулов 1960 — *Джумагулов А.* Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе: АН КиргССР, 1960.

Диваев 1896 — *Диваев А.* Причитание // ТВ. 1896. № 83.

Диваев 1897 — *Диваев А.* Древнекиргизские похоронные обычаи // ИОАИЭ. 1897. Т. XIV. Вып. 2.

Диваев 1898 — *Диваев А.* Киргизские причитания по покойнику // ИОАИЭ. 1898. Т. XIV. Вып 5.

Диваев 1900 — *Диваев А.* Несколько слов о свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области // Ученые записки Имп. Казанского ун-та. Казань, 1900. Кн. IV.

Диваев 1922 — *Диваев А.* Приметы киргизов // Труды Общества изучения Киргизского края. Оренбург, 1922. Вып. III.

Добросмыслов 1904 — *Добросмыслов А.И.* Суд у киргиз Тургайской области в XVIII—XIX веках. Казань: Тип. Имп. ун-та, 1904.

Древнетюркский словарь 1969 — *Древнетюркский словарь* / под ред. В.М. Наделяева, Д.М. Насилова, Э.Р. Тенишева, А.М. Щербака. Л.: «Наука», 1969.

Дыренкова 1940 — *Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л.: АН СССР.

Дьяконова 1976 — *Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

Евреинов 1851 — *Евреинов А.* Внутренняя или Букеевская киргиз-казахья орда // Современник. СПб., 1851. Т. XXIX. № 9, 10.

Емельянов 1886 — *Емельянов Н.Е.* Материалы для статистики Туркестанского края // ТВ. 1886. № 11.

Ерназаров 2003 — *Ерназаров Ж.Т.* Семейная обрядность казахов: символ и ритуал. Алматы, 2003.

Есбергенов 1963 — *Есбергенов Х.* К вопросу о борьбе с пережитками устаревших обычаев и обрядов (каракалпакские поминки «ас») // СЭ. 1963. № 5.

Жакипова 1971 — *Жакипова А.* Развитие семейно-брачных отношений в Казахстане. Алма-Ата, 1971.

Жанпеисов 1989 — *Жанпеисов Е.К.* Этнокультурная лексика казахского языка (на материалах произведений М. Ауэзова). Алма-Ата: Наука Каз.ССР, 1989.

Женщина-киргизка 1886 — *Женщина-киргизка* // Тургайская газета. Оренбург, 1886. № 86.

Женщина у киргизов 1901 — *Женщина у киргизов* // ОЛ. 1901. № 32.

Жубанов 1936 — *Жубанов Х.* Исследования по казахскому языку. Алма-Ата, 1936. Вып. 1.

Загряжский 1873 — *Загряжский Г.* Киргизские очерки: аш или тризна по умершим // ТВ. 1873. № 1.

Загряжский 1874 — *Загряжский Г.* Быт кочевого населения долин Чу и Сыр-Дарьи // ТВ. 1874. № 25, 27–32.

Загряжский 1876 — *Загряжский Г.* Юридический обычай киргиз о различных родах состояний и правах им присвоенных. О народном суде у кочевого населения Туркестанского края, по обычному праву (зан) // Материалы для статистики Туркестанского края. СПб., 1876. Вып IV.

Задыхина 1951 — *Задыхина К.Л.* Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество. Этнографические материалы и исследования. М., 1951 [ТИЭ. Т. 14.].

Задыхина 1952 — Задыхина К.Л. Узбеки дельты Аму-Дарьи // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М., 1952. Т. I.

Захарова, Ходжаева 1964 — Захарова И.В., Ходжаева Р.Д. Казахская национальная одежда. XIX — начало XX века. Алма-Ата: Наука, 1964.

Зеланд 1885 — Зеланд Н. Киргизы. Этнологический очерк // Записки Западно-Сибирского отдела РГО. Омск, 1885. Кн. VII. Вып. 2.

Ибрагимов 1872 — Ибрагимов И.И. Этнографические очерки киргизского народа // Русский Туркестан. М., 1872. Вып. 2.

Ибрагимов 1876 — Ибрагимов И.И. Очерки быта киргизов. Ч. 1: Поминки // Древняя и Новая Россия. СПб., 1876. Т. III. № 9.

Игры... 1893 — Игры киргизских детей // ОЛ. 1893. № 2.

Изразцов 1897 — Изразцов Н. Обычное право «адат» киргизов Семиреченской области // ЭО. 1897. № 3. С. 67–95; № 4.

К вопросу об улучшении... 1908 — К вопросу об улучшении положения киргизской женщины // Туркестанский курьер. Ташкент, 1908. № 132.

Казанцев 1867 — Казанцев И.М. Описание киргиз-кайсака. СПб.: Тип. Тов-ва «Общественная польза», 1867.

Калмаков 1910 — Калмаков Н. Некоторые семейные обычаи киргизов северных уездов Сыр-Дарьинской области // Кауфманский сборник. М., 1910.

Карпыкова 1996 — Карпыкова С.С. Женщины Казахстана в советской исторической литературе 20-х — середины 30-х гг. XX века: учеб. пособие. Алматы: АГУ им. Абая, 1996.

Кастанье 1911 — Кастанье И.А. Надгробные сооружения киргизских степей. Оренбург: Тип. Тургайск. областн. правл., 1911. [Тр. Оренб. уч. архивн. комиссии. Вып. 26.]

Кастанье 1912 — Кастанье И.А. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1912. № 3; № 6.

Катанов 1894 — Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань: Типолит. Имп. университета, 1894.

Катанов 1904 — Катанов Н.Ф. Указатель слов и выражений // Добросмыслов А.И. Суд у киргиз Тургайской области XVIII–XIX вв. Казань, 1904.

Катираи 1970 — Катираи М. От рождения до смерти. Тегеран, 1970.

Керимов 1978 — Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978.

Киргизско-русский словарь 1965 — Киргизско-русский словарь / сост. К.К. Юдахин. М.: Советская энциклопедия, 1965.

Киргизы. Этнографический очерк 1872 — Киргизы. Этнографический очерк // ТВ. 1872. № 1, 2.

Кисляков 1977 — Кисляков Н.А. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1977.

Кодар 1998 — Кодар А. Мировоззрение кочевников в свете степного знания // Культурные контексты Казахстана: история и современность. Алматы, 1998.

Ковалев 1894 — *Ковалев Е.П.* Похороны у каракиргизов. (Из путевого дневника) // Православный благовестник. М., 1894. Т. 1.11. № 22.

Ковалевский 1939 — *Ковалевский М.М.* Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М.: ОГИЗ Госуд. социально-экономическое изд-во, 1939.

Козлов 1882 — *Козлов И.А.* Обычное право киргизов // Памятная книжка Западной Сибири. Омск, 1882.

Колбасенко 1889 — *Колбасенко И.С.* Некоторые киргизские обычаи и поверья, имеющие акушерское значение // Протоколы заседаний Киевского акушерско-гинекологического общества. Киев, 1889. Год 3-й. Вып. 5.

Коновалов 1986 — *Коновалов А.В.* Казахи Южного Алтая (проблема формирования этнической группы). Алма-Ата: Наука, 1986.

Коновалов 1987 — *Коновалов А.В.* Проявления религиозно-синкретической ситуации в традиционном обществе казахов // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 1986 г. Краткое содержание докладов. Л., 1987.

Коновалов 1997 — *Коновалов А.В.* Покойный в казахском жилище // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 1994–1995 гг.: краткое содержание докладов. СПб., 1997.

Коновалов, Шаханова 1998 — *Коновалов А.В., Шаханова Н.Ж.* Ребенок в системе традиционной обрядности казахов: Родильный и ранний воспитательный циклы // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998.

Кононов 1978 — *Кононов А.Н.* Семантика цветообозначения в тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. М., 1978.

Краснов 1887 — *Краснов А.Н.* Очерк быта семиреченских киргиз // Известия РГО. СПб. Т. XXIII. Вып. 4.

Красовский 1868 — *Красовский [М.]*. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Область сибирских киргизов. СПб.: Тип. Департамента Генерального штаба, 1868. Ч. I–III.

Кульсариева 2001a — *Кульсариева С.П.* Этнография детства и социализация подростков у казахов в 1950–1980 гг. (на материалах Кызылординской и Алматинской областей): дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 2001.

Кульсариева 2001b — *Кульсариева С.П.* Традиции и формирование этнического менталитета у казахских детей // Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем: сб. ст. Алматы, 2001.

Культелеев 1955 — *Культелеев Т.М.* Уголовное обычное право казахов. (С момента присоединения Казахстана к России до установления Советской власти). Алма-Ата: АН КазССР, 1955.

Культура и быт... 1967 — *Культура и быт казахского колхозного аула.* Алма-Ата: Наука, 1967.

Кунантаева 1978 — *Кунантаева К.К.* К вершине знаний (Развитие женского образования в Казахстане 1920–1970 гг.). Алма-Ата: Казахстан, 1978.

Курьлев 1978 — *Курьлев В.П.* Семейно-родственные группы у казахов в конце XIX — начале XX в. (по некоторым литературным источникам) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978.

Курьлев 1993 — Курьлев В.П. Некоторые древнетюркские элементы в традиционной культуре казахов // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1993. Вып. 2–3.

Курьлев 1995 — Курьлев В.П. О формах семьи у казахских кочевников и полукочевников и у некоторых других тюрко-монгольских народов (конец XIX — начало XX в.) // Этническая и этносоциальная история народов Казахстана, Средней Азии и Казахстана. СПб., 1995.

Кустанаев 1894 — Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов: сочинение воспитанника IV класса Туркестанской учительской семинарии Худабая Кустанаева / под ред. Н.А. Воскресенского. Ташкент: напеч. на ср-ва О.А. Порцева, 1894.

Куфтин 1926 — Куфтин Б.А. Киргиз-кайсаки. Культура и быт. М.: Изд-е Центр. музея народоведения, 1926.

Кызласов 1960 — Кызласов Л.Р. Таштыкская эпоха в истории Хакаско-Минусинской котловины. М.: Изд-во Московского ун-та, 1960.

Қазақ халқының дәстүрлері... 2005, 2006 — Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет ғұрыптары. 1 т.: біртұтастығы және ерекшелігі; 2 т.: дүниеге келгеннен өмірден озғанға дейін... [Құраст. С. Әжіғали] [Обычаи и традиции казахского народа. Т. 1, 2]. Алматы: Арыс, 2005, 2006.

Қасиманов 1977 — Қасиманов С. Қазақтың ұлттық тағамдары. Алматы: Қайнар, 1977.

Лавров 1904 — Лавров М. Кочевники. (Жизнь в киргизской степи). СПб.: Электротип. Н.Я. Стойковой, 1904.

Лазаревский 1862 — Лазаревский Ф. Свадебные обычаи у киргизов Оренбургского ведомства // Московские ведомости. 1862. № 151, 154, 158.

Леваневский 1895 — Леваневский М.А. Очерки киргизских степей (Эмбенского уезда) // Землеведение. М., 1895. Кн. 2, 3.

Левшин 1832 — Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. СПб.: Тип. Карла Крайя, 1832. Ч. I–III.

Липский 1956 — Липский А.Н. Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии (II в. до н.э. — IV в. н.э.) // Краеведческий сборник № 1. Абакан: Хакаское книжн. изд-во, 1956.

Лобачева 1989 — Лобачева Н.П. Сверстники и семьи (К вопросу о древней половозрастной традиции общества у народов Средней Азии и Казахстана) // СЭ. 1989. № 5.

Любимова 1925 — Любимова С. Как живут и работают женщины Средней Азии. М.; Л.: Госиздат, 1925.

Майлыбаева 1975 — Майлыбаева Г.А. Женщина и общественное производство (на материалах Казахстана). Алма-Ата: Казахстан, 1975.

Маковецкий 1886 — Маковецкий П.Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Материальное право. Омск: Тип. Окружного штаба, 1886. Вып. 1.

Малышев 1902 — Малышев Н. Обычное семейное право киргиз. Ярославль: Тип. Губернского правления, 1902.

Мальшев 1904 — *Мальшев Н.* Положение киргизской женщины по обычному семейному праву киргизов (по адату) // Журнал Министерства юстиции. СПб., 1904. № 2, февр.

Марков 1976 — *Марков Г.Е.* Кочевники Азии: Структура хозяйства и общественной организации. М.: Изд-во Московского ун-та, 1976.

Масанов 1966 — *Масанов Э.А.* Очерк истории этнографического изучения казахского народа в СССР. Алма-Ата, 1966.

Масанов 1984 — *Масанов Н.Э.* Проблемы социально-экономической истории Казахстана на рубеже XVIII–XIX веков. Алма-Ата: Наука, 1984.

Масанов 1995 — *Масанов Н.Э.* Кочевая цивилизация казахов (основы жизнедеятельности кочевничества). Алматы; М.: Социнвест–Горизонт, 1995.

Материалы по казахскому обычному праву... — Материалы по казахскому обычному праву, собранные чиновниками Оренбургской пограничной комиссии в 1846 году // Материалы по казахскому обычному праву. Сб. I. Алма-Ата: АН КазССР, 1948.

Мейер 1865 — *Мейер Л.* Киргизская степь Оренбургского ведомства. СПб.: Тип. Э. Веймара и Ф. Персона, 1865. [Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба.]

Мелкова 1921 — *Мелкова Н.* Игры киргиз // Труды Оренбургского общества изучения Киргизского края. Оренбург, 1921. Вып. 1.

Михайлов 1882 — *Михайлов Н.* О подсудности брачных дел между туземцами Туркестанского края // Туркестанские ведомости. 1882. № 47.

Михайлов 1900 — *Михайлов Ф.А.* Туземцы Закаспийской области и их жизнь. Асхабад: Тип. К.М. Федорова, 1900.

Мустафина 1992 — *Мустафина Р.М.* Представления, культы и обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алматы: Қазақ университеті, 1992.

Мустафина 1997 — *Мустафина Р.М.* Народная религия у казахов // История исследований культуры Казахстана. Алматы: Қазақ университеті, 1997.

Мустафина 2006 — *Мустафина Р.М.* Обряды детского цикла у казахов Западного Казахстана // Материалы Междунар. науч. конф. «Арало-Каспийский регион в истории и культуре Евразии». Актобе, 2006. Ч. 1.

Мухамбетова 1989 — *Мухамбетова А.* Календарь и жанровая система традиционной музыки казахов // Традиции и перспективы изучения музыкального фольклора народов СССР. М., 1989.

Мухамбетова 2001 — *Мухамбетова А.И.* Тенгрианский календарь как основа кочевой цивилизации (на казахском материале) // История и культура Арало-Каспия: сб. ст. Алматы, 2001. Вып. 1.

Мухин 1881 — *Мухин Д.* Киргизские памятники // ОЛ. 1881. № 34, 37.

Наливкин, Наливкина 1886 — *Наливкин В.П., Наливкина М.В.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань: Типолит. Имп. университета, 1886.

Народные... 1871 — Народные киргизские обычаи // Семипалатинские областные ведомости. Семипалатинск, 1871. № 5–7, 10, 32, 33, 37.

Ненадежность... 1996 — Ненадежность гендерной защиты. Бишкек: Ассоц. «Диамонд», 1996.

Николаева 1976 — Николаева Л. Правовая охрана материнства. Алма-Ата: Знание, 1976.

Нурджанов 1956 — Нурджанов Н. Таджикский народный театр. М.: АН СССР, 1956.

Обычаи и обряды казахов... 2001 — Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем: сб. ст. / отв. ред. С.Е. Ажигали. Алматы: НИЦ «Ғылым», 2001.

Основные законоположения... 1921 — Основные законоположения о браке, семье, семейных отношениях и связанных с ними правах и обязанностях членов семьи по мусульманскому шариату // НБ РК. Рук. № 356. 1921.

Остроумов 1911 — Остроумов Н. Современное правовое положение мусульманской женщины. Казань: Тип. Губернского правления, 1931.

Очерки по истории... 1978 — Очерки по истории народной медицины Казахстана / под ред. Т.Ш. Шарманова, Б.А. Атчабарова. Алма-Ата: НИИ Краевой патологии Минздрава КазССР, 1978.

П... 1878 — П... Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. СПб., 1878. Т. 137. № 9.

Паллас 1809 — Паллас П.С. Путешествие по различным провинциям Российской империи (известия о киргизах). СПб.: Имп АН, 1809. Ч. 1.

Пален 1910 — Пален К.К. Отчет по ревизии Туркестанского края, произведенный по Высочайшему повелению Сенатором Гофмейстером графом К.К. Паленом. Правовой быт туземного населения. СПб.: Сенатская типография, 1910.

Памятники... 1963 — Памятники древнетюркской письменности Тувы. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1963. Вып. 1.

Периц 1979 — Периц А.И. Проблемы нормативной этнографии // Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979.

Пещерева 1960 — Пещерева Е.М. О ремесленных организациях Средней Азии в конце XIX — начале XX вв. // Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР. М., 1960. Вып. XXXIII.

Плотников 1870а — Плотников В. Заметки на статью г. Алтынсарина «Очерки обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского воеводства», читанную в Оренбургском отделе Имп. РГО, 23 марта 1868 г. // ЗОО РГО. Казань, 1870. Вып. I.

Плотников 1870б — Плотников В. Поминки (Ас). Этнографический очерк из быта зауральских киргизов // ЗОО РГО. Казань, 1870. Вып. I.

Погребение... 1864 — Погребение у киргизов // Иллюстрированная газета. СПб., 1864. № 45.

Подварков 1879 — Подварков А. Народы России. Киргизы. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1879.

Подварков 1910 — Подварков А. Брак и развод у киргизов // Средняя Азия. Альманах. Ташкент, 1910. № 2.

Поляков 1990 — Поляков С.П. Бытовой ислам и консервативность сельской локальной общности в Средней Азии // Этносоциальные проблемы сельских миграций. М., 1990.

Попова 1998 — Попова Л.Ф. Этническое самосознание казахов во второй половине XIX — начале XX века // Изучение национального самосознания в этнографическом музее. СПб., 1998.

Попова 2003 — Попова Л.Ф. Казахская женщина: штрихи к этнопсихологическому портрету // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2002–2003 гг.: тез. докл. СПб., 2003.

Потанин 1883 — Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Тип. В. Киришбаума, 1883. Вып. IV.

Потанин 1894 — [Потанин Г.Н.] Вопросы по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у киргизов и сибирских татар // КСГ. 1894. № 29, 30, 31.

Поярков 1891 — Поярков Ф.В. Из области киргизских верований // ЭО. 1891. № 4.

Поярков, рук. № 364 — Поярков Ф.В. О каракиргизах или дикокаменных киргизах, кочующих по отрогам Александровских, Тяньшаньских и Алатау-ских гор // НБ РК. Рук. № 364.

Прошлое Казахстана... 1935 — Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Алма-Ата; М.: Казахское краевое изд., 1935.

Пурецкий 1928 — Пурецкий Б.Д. Казачка. М.: Изд-во «Охрана материнства и младенч.» НКЗ, 1928.

Радлов 1899–1911 — Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб. Т. I–IV.

Радлов 1989 — Радлов В.В. Из Сибири: страницы дневника. М.: Наука, 1989.

Рахимов 1999 — Рахимов Р.Р. «О, могучий огонь, заботься!» (К проблеме отношения женщина — огонь у таджиков) // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1999. Вып. 8–9.

Рахимов 2001 — Рахимов Р.Р. Насилие в культуре таджиков (миф и немиф) // Антропология насилия. СПб.: Наука, 2001.

Рахимов 2003 — Рахимов Р.Р. Мухаммад и Вильгельм: заветы Пророка и Кайзера о женском предназначении // V конгресс этнографов и антропологов России: тез. докл. М., 2003.

Рахимов 2004 — Рахимов Р.Р. О специфике пути в храм у таджиков // Международные конгрессы востоковедов. ICANAS XXXVII: тез. докл. М., 2004. Т. II.

Руденко 1930 — Руденко С.И. Очерк быта северо-восточных казахов // Казаки. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л., 1930. Вып. 15.

Русско-туркменский словарь 1956 — Русско-туркменский словарь / под ред. Н.А. Баскакова, М.Я. Хамзаева. М.: Гос. изд-во иностр. и национ. словарей, 1956.

Рычков 1772 — Рычков Н.П. Дневные записки путешествия капитана Н. Рычкова в киргиз-кайсацкой степи в 1771 году. СПб.: Имп. АН, 1772.

Рязанов — Рязанов А. История и быт казак-киргизского народа // НБ РК. Рук. № 72.

Сабатаев 1900 — Сабатаев С. Суд аксакалов и суд третейский у киргизов Кустанайского уезда Тургайской области // ЭО. 1900. № 3.

Сабитов 1956 — Сабитов Н.С. Общественная жизнь и семейный быт казахов-колхозников (по материалам Алма-Атинской и Джамбулской областей) // ТИИАЭ АН КазССР. Алма-Ата, 1956. Т.3.

Садвокасова 1969 — Садвокасова К. Развитие женского образования в Казахстане. Алма-Ата: Казахстан, 1969.

Самойлович 1915 — Самойлович А.Н. Запретные слова в языке казак-киргизской замужней женщины // ЖС. 1915. Вып. 1–2.

Самоквасов 1876 — Самоквасов Д.Я. Сборник обычного права сибирских инородцев. Обычай киргизов. Варшава: Тип. И. Носковского, 1876.

Сборник киргизского обычного права 1948 — Сборник киргизского обычного права // Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, АН КазССР. 1948. Сб. 1.

Сей сказ... 1879 — Сей сказ повествует о житье-бытье казахов. Казань, 1879. [Цит. по: *Басилов В.Н., Кармышева Дж. Х.* Ислам у казахов. М., 1997. С. 103].

Сейфи 1926 — Сейфи З. В борьбе за свое раскрепощение (Женщина Востока в Гражданской войне). М.; Л.: Госиздат, 1926.

Симаков 1984 — Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX — начале XX в. Л., 1984.

Слюз 1862 — Слюз Н. Тризна у киргиз // Северная пчела. СПб., 1862. № 283.

Смелзер 1994 — Смелзер Н. Социология. М.: «Феникс», 1994.

Смерть... 1889 — Смерть, похороны и поминки (киргизов) // Акмолинские областные ведомости. Омск, 1889. Особое прибавление. № 11, 12.

Снесарев 1957 — Снесарев Г.П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма // СЭ. 1957. № 2.

Снесарев 1960 — Снесарев Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 году. [МХЭ. Вып. 4]. М., 1960.

Снесарев 1969 — Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.

Собрание киргизских законов... 1948 — Собрание киргизских законов и положение на оные Омского временного комитета // Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата, АН КазССР, 1948. Сб. 1.

Соколовский 1926 — Соколовский В.Г. Казакский аул. Ташкент: Центр. стат управл. КазАССР, 1926.

Сорокин 1871 — Сорокин Н. Заметка о посмертных киргизских обрядах // Тобольские губернские ведомости. Тобольск, 1871. № 5.

Спасский 1820 — *Спасский Г.* Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой Орды // Сибирский вестник. СПб., 1820. Ч. 9, 10.

Стасевич 1997 — *Стасевич И.В.* Традиция замещения (сохранения) облика умершего в погребальном обряде киргизов // Традиции, обычаи и нравы народов России: тез. докл. и сообщ. Российской науч.-практ. конф. СПб., 1997.

Степной закон 2000 — *Степной закон. Обычное право казахов, киргизов и туркмен (сборник документов) / сост., автор вступит. ст., комм. и глосс. А.А. Никишенков. М.: Старый сад, 2000.*

Табышалиева 1998 — *Табышалиева А.* Отражение во времени. (Заметки к истории положения женщин Центральной Азии). Бишкек: б/изд., 1998.

Таникеев 1977 — *Таникеев М.Т.* История физической культуры в Казахстане: Дореволюционный период. Алма-Ата: Каз. ин-т физ. к-ры, 1977.

Терещенко 1853 — *Терещенко Л.* Следы Дешт-Кипчака и Внутренняя Киргиз-Кайсацкая Орда // Москвитянин. М., 1853. Т. VI. № 22.

Толеубаев 1978 — *Толеубаев А.* Пережитки магии в традиционной детской обрядности казахов в начале XIX века // Известия АН КазССР. Сер. обществ. наук. 1978. № 1.

Толеубаев 1991 — *Толеубаев А.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата: «Гылым», 1991.

Толыбеков 1971 — *Толыбеков С.Е.* Кочевое общество казахов в XVII — начале XX века. Политико-экономический анализ. Алма-Ата: Наука, 1971.

Тронов 1891а — *Тронов В.Д.* Материалы по антропологии и этнографии киргизов // Записки РГО по Отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XVII. Вып. 2.

Тронов 1891б — *Тронов В.Д.* Обычаи и обычное право киргиз // Записки РГО по Отделению этнографии. СПб., 1891. Т. XVII. Вып. 2.

Туркменско-русский словарь 1968 — *Туркменско-русский словарь / под ред. Н.А. Баскакова, Б.А. Каррыева, М.Я. Хамзаева. М.: Советская энциклопедия, 1968.*

Турсунов 2001 — *Турсунов Е.Д.* Истоки тюркского фольклора. Көркыт. Алматы: Дайк-Пресс, 2001.

Усенова 1986 — *Усенова М.М.* Семья и религия. Алма-Ата, 1986.

Фальк 1824 — *Записки путешествия академика Фалька // Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Императорской Академией наук. СПб.: Имп. АН, 1824. Т. 6.*

Фиельструп 2002 — *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002.

Фукс 1981 — *Фукс С.Л.* Обычное право казахов в XVIII — в первой половине XIX вв. Алма-Ата: Наука, 1981.

Харузин 1888 — *Харузин А.* Степные очерки (Киргизская Букеевская орда). Странички из записной книжки. М.: Тип. А.А. Левенсона, 1888.

Хисматулин, Крюкова 1997 — *Хисматулин А.А. Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997.

Ходырев 1912 — *Ходырев П.* Положение женщин у киргизов // Оренбургская газета. 1912. № 5.

Чорманов 1871 — *Чорманов.* Поминки по усопшим // Семипалатинские областные ведомости. 1871. № 32.

Чулошников 1924 — *Чулошников А.П.* Очерки по истории казак-киргизского народа в связи с общими судьбами других тюркских племен. Оренбург: Кирг. Гос. изд-во, 1924. Ч. 1.

Шариатные статьи... 1910 — Шариатные статьи с переводом на русский язык о правовых отношениях мусульманского населения Туркестанского края, извлеченные из коренного, действующего арабского положения по вопросам, предложенным сенатором графом К.К. Паленом на обсуждение комиссии ученых туземцев, созданных из трех областей края в Ташкенте. Ташкент, 1910.

Шарль 1959 — *Шарль Р.* Мусульманское право: пер. с франц. / под ред. и с предисл. Е.А. Беляева. М.: Иностранная литература, 1959.

Шаханова 1993 — *Шаханова Н.Ж.* Половозрастная стратификация традиционного общества казахов (конец XIX — начало XX вв.) // Этнос и этнические процессы: сб. ст. памяти Р.Ф. Итца. М., 1993.

Шаханова 1998 — *Шаханова Н.* Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы: Казакстан, 1998.

Шишло 1975 — *Шишло Б.П.* Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1975.

Штернберг 1936 — *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1926.

Штуссер 1929 — *Штуссер А.* Пережитки родового строя в Казахстане // Новый Восток. 1929. Кн. 26–27.

Ярлыкапов 2001 — *Ярлыкапов А.А.* Похоронно-поминальный обряд степных ногайцев в прошлом и настоящем (XIX — 80-е годы XX века) // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2001. Вып. 4.

Baker 1993 — *Baker J.* Position of Women in Kazakhstan in the Interwar Years // Central Asian Survey. 1993. Vol. 4. No. 1.

СПИСОК АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 401. Дело о командировании чиновника особых поручений Пограничной комиссии д'Андре в Казахскую степь для сбора материалов (черновые записи).

ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 2272. Жалоба казашки Байгуновой об отобрании у нее имущества родственниками мужа и переписка по этому поводу.

ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 2798. О киргизских обычаях, имеющих в степи силу закона. Собраны поручиком Аитовым, письмоводителем Белозеровым, письмоводителем Ячменевым и др.

ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 4569. Дело о разделе имущества казаха Киненбаева между женами.

ЦГА РК, ф. 25, оп. 1, д. 2484. Духовное завещание покойного султана Хансултанова на все движимое и недвижимое имущество.

ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 4236. 1879—1888. Дело о народных обычаях в Семиреченской области. Собранные сведения полковниками Метелицыным и Изразцовым.

ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089. 1891—1892. Сведения, касающиеся религии и быта татар, киргиз, дунган, таранчей и сартов, представленные начальниками по предложению Канцелярии.

ЦГА РК, ф. 78, оп. 2, д. 7143. Прошение вдовы Д. Салыковой о введении в действие духовного завещания ее мужа.

ЦГА РК, ф. 338, д. 325. Дело по рапорту Ахуна Омской магометанской мечети Мухамет Шарифа Абурахимова о правах супружества казахов.

Фельдштруп архив — Фельдштруп Ф.А. Архивные материалы 1920-х гг. (Хранятся в Институте этнологии и антропологии РАН (Москва)).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АН — Академия наук
ЕУ — Европейский университет в Санкт-Петербурге
ЖС — Живая старина (СПб.)
ЗРГО — Записки Русского географического общества
ЗОО РГО — Записки Оренбургского отдела Русского географического общества
- ИОАИЭ — Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (Казань)
ИОО РГО — Известия Оренбургского отдела РГО (Оренбург)
КазНИИКИ — Казахский научно-исследовательский институт культуры и искусствознания
- КСГ — Киргизская степная газета (Омск)
ЛГУ — Ленинградский государственный университет
МХЭ — Материалы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (М.)
- НБ РК — Национальная библиотека Республики Казахстан
ОГИЗ — Объединение государственных издательств
ОЗ — Отечественные записки (СПб.)
ОЛ — Оренбургский листок (Оренбург)
ПМА — Полевые материалы автора: Алматинская обл., Восточно-Казахстанская обл. (1998); Актюбинская обл., Западно-Казахстанская обл. (2006, 2007)
- РАН — Российская академия наук
РГУ — Российский государственный гуманитарный университет
САГУ — Среднеазиатский государственный университет
СЭ — Советская этнография
ТВ — Туркестанские ведомости (Ташкент)
ТИИАЭ — Труды Института истории, археологии и этнографии
ТИЭ — Труды Института этнографии. (М.-Л., М.)
ФАН — Филиал Академии наук
ЦГА РК — Центральный Государственный архив Республики Казахстан
ЭО — Этнографическое обозрение (М.)

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ КАЗАХОВ	9
1.1. Этнографические материалы	10
1.2. Историко-юридические материалы	23
Глава 2. ТРАДИЦИОННЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ДЕВОЧКИ, ДЕВУШКИ И ЗАМУЖНЕЙ ЖЕНЩИНЫ У КАЗАХОВ	37
2.1. Рождение и детские годы девочки	37
2.2. Девичество, подготовка к замужеству	40
2.3. Игровое воспитание и обучение детей	42
2.4. Специфика семейного статуса девочки и девушки	48
2.5. Замужество	54
2.6. Влияние на статус женщины ее способности к деторождению	58
2.7. Основные причины многоженства. Хозяйственные обязанности женщины	61
2.8. Институты <i>кейуана</i> и <i>каткуда кемпір</i> у народов Центральной Азии и статус старшей женщины в семье у казахов	64
Глава 3. ТРАДИЦИОННЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ВДОВЫ И РАЗВЕДЕННОЙ ЖЕНЩИНЫ У КАЗАХОВ	67
3.1. Траур	67
3.2. Право левирата (<i>эмеңгерлік</i>). Права наследования имущества родственниками покойного	71
3.3. Внутрисемейные отношения женщин и права наследования старших и младших жен	82
3.4. Развод	85

Глава 4. СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЕ КАЗАХОВ.	89
4.1. Семейный и общественный статус казахских женщин . . .	89
4.2. Сравнение положений адата и шариата по «женскому вопросу»	95
Глава 5. СОВРЕМЕННЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС КАЗАХСКОЙ ЖЕНЩИНЫ.	100
5.1. Наследие советских времен.	100
5.2. Постсоветская действительность.	107
5.2.1. Современная казахская семья	108
5.2.2. Брак.	108
5.2.3. Обычай умыкания невесты.	112
5.2.4. Взаимоотношения женщин в семье	113
5.2.5. Полигамия.	115
5.2.6. Усыновление детей родственников бездетными семьями	117
5.2.7. Развод	118
5.2.8. Вдовство.	119
5.2.9. Возрастные классы.	122
5.2.10. Казахская женщина в современном мире (взгляд носителей культуры, взгляд со стороны).	123
Глава 6. РИТУАЛЬНЫЙ СТАТУС ЖЕНЩИНЫ ПО ТРАДИЦИОННЫМ ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ КАЗАХОВ.	127
6.1. Специфика статусов невесты и молодухи.	128
6.2. Роль женщины в родильной обрядности	131
6.3. Роль женщины в погребально-поминальной обрядности.	140
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	175
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	183
СПИСОК АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ.	197
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.	198

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Инга Владимировна Стасевич

**СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС ЖЕНЩИНЫ
У КАЗАХОВ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Редактор Т.В. Никифора
Корректор К.С. Оверина
Компьютерный макет Н.И. Пашковской

Подписано в печать 29.05.2011. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. л. 12. Уч.-изд. л. 12.
Тираж 200 экз. Заказ № 5.

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука»
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1
main@nauka.nw.ru
www.naukaspb.spb.ru

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.
Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru

ISBN 978-5-02-038260-2





Рис. 1. МАЭ 1199-99 — ребенок в колыбели
(Семипалатинская обл., С.М. Дудин, 1907)



Рис. 2. МАЭ 1199-96 – детские куклы
(Семипалатинская обл., С.М. Дудин, 1907)



Рис. 3. МАЭ 1199-179 – школа в юрте (Семиречье, С.М. Дудин, 1907)



Рис. 4. МАЭ 1199-237 – казахские дети (Семиречье, С. М. Дудин, 1907)



Рис. 5. МАЭ 1199-34 – костюм девочки
(Семипалатинская обл., С. М. Дудин, 1907)



Рис. 6. МАЭ 1199-35 – казахские девочки (Семиречье, С.М. Дудин, 1907)



Рис. 7. МАЭ 2301-31 – казахские девушки (Пустыня Кызыл-Кум, Джизакский уезд, В.Д. Пельц, 1914)



Рис. 8. МАЭ 423-12 — приезд невесты в дом жениха
(Семиреченская обл., К.Н. де-Лазари, 1898)



Рис. 9. МАЭ 1199-185 — костюмы молодых замужних женщин;
справа — в первый год замужества (Семиречье, С.М. Дудин, 1907)



Рис. 10. МАЭ 136-42 — жены биев (Зейдлиц, 1883)



Рис. 11. МАЭ 1199-111 — домашний костюм замужней казашки
(Семипалатинская обл., С.М. Дудин, 1907)



Рис. 12. МАЭ 2301-21 – замужняя женщина в праздничном наряде
(Пустыня Кызыл-Кум, Джизакский уезд, В.Д. Пельц, 1914)



Рис. 13. МАЭ 423-11 — группа пожилых женщин
(Кокчетавский уезд, де-Лазари, 1896)



Рис. 14. МАЭ 1199-61 – головной убор старухи
(Семипалатинская обл., С.М. Дудин, 1907)



Рис. 15. МАЭ 1199-178 – головной убор вдовы (С.М. Дудин, 1907)



Рис. 16. Ребенок в традиционной колыбели
(Актыбинская область, п. Карабугак, И.В. Стасевич, 2007)



Рис. 17. Девушка в современном свадебном костюме
(Актыбинская область, п. Карабаз, И.В. Стасевич, 2006)



Рис. 18. Пожилая женщина в праздничном костюме
(Актыбинская область, п. Карабаз, И.В. Стасевич, 2006)



Рис. 19. Пожилые женщины в праздничных костюмах
(Актюбинская область, п. Карабаз, И.В. Стасевич, 2006)



Рис. 20. Пожилая женщина в национальном костюме
(Актюбинская область, п. Донское, И.В. Стасевич, 2006)



Рис. 21. Пожилая женщина в национальном costume
(Восточно-Казахстанская область, п. Берель, И.В. Стасевич, 1998)