

Copyright © 2023 by Cherkas Global University



Published in the USA  
 Bylye Gody  
 Has been issued since 2006.  
 E-ISSN: 2310-0028  
 2023. 18(1): 284-294  
 DOI: 10.13187/bg.2023.1.284

Journal homepage:  
<https://bg.cherkasgu.press>



## The Relationship of the Sexes in Traditional Kazakh Society and their Reflection in Family Rituals at the end of the XIX century

Aksunkar T. Abdulina <sup>a, \*</sup>, Malika T. Moryakova <sup>a</sup>, Dana T. Nogaibayeva <sup>b</sup>,  
 Perizat N. Nuskabai <sup>c</sup>

<sup>a</sup> Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology, Almaty, Republic of Kazakhstan

<sup>b</sup> L.N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Republic of Kazakhstan

<sup>c</sup> Al-Farabi Kazakh National University, Almaty, Republic of Kazakhstan

### Abstract

The article raises the problem of gender relations in the traditional Kazakh society in the second half of the XIX century. The issues of family and marriage forms among Kazakhs, intra-family relations and etiquette, family rituals and traditions have always been in the focus of attention of Kazakh ethnographers, and also received comprehensive coverage in the narrative of pre-revolutionary authors – scientists, travelers, representatives of the tsarist administration and others. Meanwhile, due to the limited sources, the problem of the relationship between men and women in premarital and marital relations, the reflection of the erotic principle in the rituals of the family cycle, sex education, sexual and gender identification, the phenomenon of transvestism, the influence of the social status of a married woman on her personal relationship with her husband and his family circle, the canons of morality for men has become a poorly developed field of research and women, adultery and punishment. As we can see, the sphere of family and marriage relations of the traditional Kazakh society has many little-explored aspects, to shed light on which through the prism of a new approach of social inclusion, which provides for the integration of society through the formation of a culture of tolerance to all members of society, their social and gender equality. Having revealed the reasons for the social exclusion of women, their vulnerability in traditional society, the deprivation of their right to freedom of expression of intimate feelings, in this article we will show that these institutions are of a historical social nature, they should not be preserved and transferred to modern reality, hiding behind the need to revive traditional culture.

**Keywords:** gender relations, marriage, premarital and marital relations, nomadic society, custom, sex, family and marriage relations, traditional rituals, erotica.

### 1. Введение

В современном мире развиваются одновременно две противоположные тенденции: с одной стороны, нарастает процесс глобализации, нивелирующей этнокультурные различия людей, и, с другой – все более проявляет себя процесс возрождения этничности как в области идентичности, так и в ритуальной обрядности. В государствах постсоветского пространства с начала 1990-х годов повсеместно стали возрождаться национальные языки, вырос уровень религиозности населения, и в быт стали входить этнические и религиозные традиции и обряды. Фокус исследовательских интересов этнологов Казахстана был сосредоточен преимущественно на изучении народной культуры и обрядности репрезентативного плана (возрожденный праздник Наурыз, родильные и свадебные обряды и пр.). Однако в связи с влиянием советской установки на воспитание морально чистого

\* Corresponding author

E-mail addresses: [abd\\_aksunkar@mail.ru](mailto:abd_aksunkar@mail.ru) (A. Abdulina)

советского человека и все более нарастающих религиозных запретов ислама и православия в отношении сексуальной свободы людей, зачастую за скобками многих исследователей оставались вопросы эротических отношений полов и их проявлений в обрядности семейного цикла. Речь идет о любовных играх молодежи, возрастных границах сексуальной жизни, добрачных свиданиях, первой брачной ночи, половых отношениях супругов, супружеских изменах и наказаниях за них, семейном этикете между супругами, невесткой и родителями, другими родственниками мужа – то есть обо всем том, чего касались многочисленные запреты и пр.

Между тем сексуальная революция 1960-х годов, снявшая последние скрепы запретов с западного человека, не привела к моральному падению общества и отмиранию института семьи, а сейчас молодые поколения, наоборот, демонстрируют приверженность традиционной форме нуклеарной семьи, главная функция которой заключается в социализации детей. Большую роль играют факторы роста уровня образования людей, половое воспитание в школах и семьях, доступ к информации, что во многом способствует снижению уровня ранних беременностей и половых инфекционных заболеваний, включая СПИД. Для продвижения полового воспитания, снятия табу с разговоров о взаимоотношениях полов в современном казахстанском обществе этнологам необходимо проводить новые исследования на основании письменных, устных источников, данных социологических исследований по теме брака и семьи, интимных отношений как в прошлом, так и в настоящем.

## 2. Материалы и методы

Основными материалами для написания статьи послужили труды казахстанских и зарубежных ученых-этнологов об институте брака и семьи в номадических обществах и у казахов, которые останавливались на отдельных аспектах этой темы, не получившей широкого освещения в этнологической науке Казахстана. В исследовании привлекались в качестве источников опубликованные труды дореволюционных авторов о жизни и быте казахов – Н.А. Аристова, Э.С. Вулфсона, Н.И. Гродекова, К. Ельницкого, А.И. Левшина, В. Наливкина и др., а также документы Центрального государственного архива РК (Алматы, Казахстан) в виде донесений чиновников колониальной администрации о религии и быте казахов различных уездов. Однако отметим, что многие русские путешественники, которые обзорно освещали в своих записях особенности занятий казахов традиционного общества, элементы их материальной (жилище, одежда, пища) и духовной культуры, ментальность и пр., внешний облик и психоэмоциональные характеристики, не могли дать объемного представления о тонкостях во взаимоотношениях полов. В силу закрытости традиционного общества конкретных описаний сексуальных отношений жителей тех времен дореволюционные авторы не оставили. Они довольствовались лишь внешними наблюдениями, интерпретируя то, что было доступно их взгляду, а в интимную сферу их никто не допускал. Исходя из этого, авторам пришлось извлекать по крупицам данные из исторических хроник того времени, дополняя их информацией из трудов отечественных и зарубежных этнологов.

При проведении исследования авторы традиционно опирались на общенаучные методы – анализ, синтез, индукцию и дедукцию, абстрагирование и конкретизацию, метод аналогии и пр. Специальные методы исторической науки – проблемно-хронологический, сравнительно-исторический, системно-исторический и др. – также активно использовались в ходе исследования. При анализе архивных источников нашли применение методы источниковедческого анализа путем сравнения данных различных донесений, что является подтверждением бытования указанных чиновниками явлений.

## 3. Обсуждение

В западной культурологии теоретические основы рассмотрения обрядности были заложены трудами классиков Дж. Фрэзера, Бр. Малиновского, изучавших первобытные формы религии и магию. Большой вклад в разработку теории обрядности семейного цикла внес французский ученый А. ван Геннеп, который выделил наличие двух миров – мирского и сакрального, введя понятие «обряды перехода» (Геннеп, 1999).

В советской этнографии с марксистской точки зрения вопросы возникновения института брака и моногамной семьи были поданы в книге А.Б. Рановича «Из истории таинства брака». Он показал, что появление частной собственности потребовало формирования института брака в виде патриархальной моногамной семьи, где женщина находилась под полным контролем мужа-патриарха, дабы он не сомневался в передаче наследства своим кровным потомкам. Ранович подробно остановился на пережитках половой магии в культе и быте у христианских народов.

Маститый советский этнограф С.А. Токарев продолжал традицию исследования календарных обычаев и обрядов, формирование многих из которых было связано с древним культом плодородия. Он ввел понятие «эротические обычаи», т.е. обычаи, относящиеся к взаимоотношениям полов. С.А. Токарев при этом уточняет, что это условный термин, имеющий отношение к таким явлениям, как магия, игры с элементами флирта, фаллические игры, игровое соперничество, обрядовый трансвестизм, ритуальная имитация сватовства и свадьбы и пр. (Токарев, 1983: 98). Целый ряд современных российских этнологов занимался развитием исследований народной обрядности

календарного и семейного циклов – А.А. Потебня (Потебня, 2000), Н.Ф. Сумцов (Сумцов, 1998), Т. Еркова (Еркова, 1998) и др.

Видные представители казахской этнографической школы Х.А. Аргынбаев (Аргынбаев, 1996), Р.М. Мустафина (Мустафина, 1992), С.Е. Ажигали (Ажигали, 2001), А.Б. Кальш (Кальш, 2013) и др. в своих трудах дали всесторонний анализ исторических и этнологических аспектов института брака и семьи у казахов, обрядности семейного цикла. А.Т. Толеубаев (Толеубаев, 1991) и Ж.Т. Ерназаров (Ерназаров, 2003) осветили реликты доисламских верований и исламские вливания в семейные традиции и обряды. Значительно пролили свет на проблему взаимоотношений полов и поколений родственников исследования этнологов Г.А. Мейрмановой (Мейрманова, 2008), Ш.Ж. Тохтабаевой (Тохтабаева, 2013), культуролога А.С. Сейдембека (Сейдембек, 2001).

В целом в настоящее время в этнологической науке Казахстана нет отдельных исследований, посвященных проблеме взаимоотношений полов и эротических аспектов обрядности. Как мы видели, отдельные вопросы проблематики нашего исследования вкраплены в труды по традициям и обрядам казахов календарного, производственного и семейного циклов. В данном исследовании на основе изучения новых источников ставится цель выяснить добрачные и брачные взаимоотношения мужчин и женщин, элементы эротики в играх казахской молодежи, гендерные аспекты традиционного этикета казахов, а также социальный статус женщин в конце XIX в.

#### 4. Результаты

Семья играет большую роль в жизни общества, она является его главной социальной микрочайкой. Через семью реализуется процесс воспроизводства населения в его этническом своеобразии, передача новым поколением национального самосознания, ценностных ориентиров. Одной из важнейших характеристик этноса являются семейно-бытовые (родильные, свадебные, похоронно-поминальные) обычаи и обряды, условно-символически знаменующие значительные события в жизни людей. Многие обряды ранее имели монополию в передаче от поколения к поколению традиций, жизненного опыта, а также имели немаловажное воспитательное значение. Однако в данной статье объектом исследования являются не семейные обычаи и обряды как таковые, а проявления в них эротических отношений. Исходя из поставленной цели, мы проследим взаимоотношения полов на основных этапах жизненного цикла: от детства до юношества с добрачными отношениями до взросления с брачными отношениями. Выделение этих этапов носит условный и схематический характер, поскольку у казахов существовала дробная периодизация жизни человека, но нам необходимо абстрагироваться от конкретностей, выделив существенные признаки в добрачных отношениях юношей и девушек и отношениях супругов. Следует также отметить, что для традиционного общества секс имел преимущественно функциональное значение, обеспечивая расширенное воспроизводство кочевой общины. Представление о сексе как в первую очередь об удовольствии сформировалось у большинства женщин только в XX в. с распространением средств контрацепции.

Согласно биологическим законам физиологического развития полового созревания в среднем девочки достигают примерно к 13 годам (теперь их именовали вместо кыз бала – кыз или бойжеткен (девушка на выданье), а мальчики к 14–15 (их называли вместо ұл/ер бала – жігіт). К 13 годам, а не к 12, когда завершался принятый у казахов первый 12-летний жизненный цикл – мушель (мүшел жас), в традиционном обществе дети переходили из детства (балалык) уже в другую возрастную категорию. Добавление еще одного года к 12 годам цикла, который в последующим всегда включал только 12 лет, т.е. мушели совпадали с 25, 37, 49, 61 и пр. годами, символизируя переходы от молодости (жастык) к зрелости (азамат), а далее к мудрости и старости, этнологи объясняют критичностью первого года жизни ребенка, когда он не мог быть причислен к «живым» в полном смысле этого слова (Толеубаев, 1991: 130).

В 13 лет мальчикам устраивали праздник – белдік той (пир пояса), когда подпоясывали его матерчатым красным кушаком, что было знаком инициации, т.е. перехода из детства в совершеннолетие, и оберега при выходе из первого в его жизни мушеля, критического для жизни года. То есть этот возраст рассматривался как возраст первой инициации: теперь юноша становился полноценным мужчиной и мог участвовать в военных походах и барымте, военизированных играх (кокпар, байга и др.), трудиться табунщиком, обучаться ремеслам и пр. (Тохтабаева, 2013: 300), а также голосовать на народных собраниях (курултаях), а девочки считались готовыми к замужеству. В прошлом в 13 лет для юношей устраивался торжественный обряд высаживания в полном военном снаряжении на лошадь, но впоследствии, когда в составе Российской империи военная опасность снизилась, этот обряд сократился и совместился с обрядом обрезания – сундетом. Девушкам на выданье (бойжеткен) меняли прическу – расплетали многочисленные косички и заплетали волосы в одну или две косы («шаш әру»), что символизировало скорое создание супружеской пары.

Теперь остановимся на аспекте полового воспитания в казахских семьях. С 5–6-летнего возраста проводилась пространственная сегрегация полов, когда родным братьям и сестрам стелили постель отдельно (Тохтабаева, 2013: 300). Если в младенчестве и раннем детстве различий в воспитании мальчиков и девочек было мало, то в 5–6 лет начиналось трудовое воспитание, которое имело

дифференциацию по полам. Девочек матери, старшие сестры, невестки и тети обучали приготовлению еды, уборке юрт, шитью и пр. женским промыслам, привлекали к присмотру за младшими братьями и сестрами, а мальчиков приучали к верховой езде, охоте и пр. мужским занятиям (Казахи..., 1995: 291). Если у родителей все дети были девочками, то старшая дочь (или другие) часто воспитывалась как мальчик и занималась мужской работой, при этом даже костюм у нее был мужской (Тохтабаева, 2013: 300). Как видим, в казахском обществе имели место проявления трансвестизма, о котором писал этнолог Токарев. Конечно, в отношении этих девочек нельзя трактовать явление переодевания в мужскую одежду неким психическим отклонением – это было связано с проявлениями родительского воспитания с установкой на выполнение мужского гендера, т.е. мужской социальной роли. Возможно, в отношении некоторых девочек это могло привести к формированию двойной гендерной идентичности. После замужества мужской гендер мог заместиться женским, но находить проявления в некоторых аспектах коммуникации и деятельности, а также в кризисных жизненных ситуациях. История казахско-джунгарских войн изобилует примерами казахских женщин-воительниц, которые наравне с мужчинами сражались на поле боя. «Необходимо отметить, – пишет М.Т. Таникеев, – что казахские женщины принимали активное участие в оборонительных действиях во время налетов на аул с целью грабежа. Они вооружались баканами (подпора юрты или обыкновенный шест). Этим оружием казахские женщины умело управлялись, так как им часто приходилось пользоваться баканами при сооружении юрт» (Таникеев, 1977: 31).

Нам видится, что казахские дети достаточно рано имели представление об интимных взаимоотношениях мужчин и женщин. По данным биологов, дети к 4–6-летнему возрасту уже имеют четкую половую идентификацию, а дети скотоводов могли наблюдать за сексуальным поведением домашних животных и появлением у них потомства. Кроме того, ночевка в едином пространстве с родителями – в одной юрте с ними – могла привести к случаям, когда дети могли слышать звуки интимной жизни супружеской пары или стать тайными свидетелями. Мы сейчас не можем дать точный ответ, какие эмоции дети при этом испытывали, поскольку реакция зависит от возраста ребенка, слышимых звуков и визуальной картинки, но однозначно можем утверждать, что дети традиционного казахского общества были ближе к природе и все естественное им не казалось чем-то недостойным.

В Казахской степи ислам не имел глубокого влияния на быт людей, женщины и девочки пользовались большей свободой, чем у соседних среднеазиатских народов. Девочки и мальчики могли проводить досуг в совместных играх, которые позволяли молодым знакомиться и дружить. В условиях жестких патриархальных норм нравственности, производственной и территориальной разобщенности населения, при большой занятости молодежи в хозяйстве (особенно молодых девушек) различные игры, в которых совместно принимали участие юноши и девушки, представляли одну из легальных возможностей установления дружеских и любовных контактов между представителями противоположных полов. Советский этнолог Г.Н. Симаков выдвинул предположение, что часть таких развлечений некогда входила в серию ритуальных свадебных игр. Позже они утратили свою ритуальную роль и в них стали играть вне свадьбы (Симаков, 1984: 125).

Известный этнограф А.А. Диваев описывает игру с девушками «Қыз ойны», которая бытовала у казахской молодежи в начале XX в. Игра устраивалась два раза в год во время мусульманских праздников. Во время игры празднично одетые девушки, вооруженные палками, в сопровождении женщин разбредались небольшими группками по степи. Затем в игру вступали джигиты из другого рода, которые также были одеты нарядно, при приближении к месту игры они спешивались с лошадей, стремительно подбегая к девушкам. Их целью было обнять пойманную девушку, дотронувшись до ее груди. Однако атакуемые решительно сопротивлялись, уворачивались и били «налетчиков» палками. Присутствующие старшие женщины при этом не вмешивались в процесс игры, оставаясь наблюдателями. Во время накала страстей могло дойти до нанесения смертельного увечья парню, но наказанию за это убийство девушка не подвергалась, так как вступал в силу закон «Қыздан өлгеннің құны жоқ» («За убитого девушкой выкупа не платят»). Возможно, эта игра была отголоском сакской эпохи, когда амазонки, такие как Томирис, становились во главе своих племен и становились царицами-воительницами.

Явный эротизм прослеживается в распространенной молодежной игре «Братъ кольцо» («Сакина алмақ»): джигит получал кольцо из уст девушки, предварительно исполнив на домбре мелодию или спев песню, а затем передавал кольцо следующей сидящей рядом девушке, а та вновь другому юноше и т.д. (Мелкова, 1921: 57). Распорядители игр строго следили за исполнением участниками правил игры, наказывая ослушавшихся камчой (плетью). Корни этой игры, по всей вероятности, восходят к древности и являются отражением группового брака. Большой любовью в степи пользовалась в молодежной среде игра «Ақ сүйек» («Белая кость»), при которой в лунную ночь молодые люди обоих полов устремлялись в поиски заброшенной далеко в степь кости барана, возвратившие ее первыми на кон считались победителями. Во время ночных поисков под звездным степным небом парень мог проявить интерес к девушке из другого рода, а она ответить благосклонностью на его ухаживания, что могло стать завязкой для последующего общения. Такого рода социальными брачными лифтами пользовались молодые люди из низких социальных низов,

тогда как дети чингизидов, а также состоятельных баев могли быть просватаны путем колыбельного сговора родителей, стремившихся обеспечить своим чадам партнера из одной социальной страты. Казахский народный фольклор и любовная песенная лирика сохранили примеры несчастной любви молодых людей (Козы Корпеш и Баян слу, Енлик и Кебек и др.), которые вынуждены были или подчиниться вековым родовым законам, отказавшись от возлюбленных, или становились жертвами смертельного наказания или суицида.

В бытовом общении половой этикет предписывал юношам и девушкам избегать близких контактов и разговоров, ограничиваясь формулами вежливости и обыкновенной учтивости. В XIX в. с усилением миссионерской деятельности татарских мулл и укреплением исламских канонов в отношении женщин, чтобы не вызвать осуждение старших девушки, разглядывали парней сквозь отверстие в войлоке, покрывавшем кереге (остов) юрты (Тохтабаева, 2013: 322-323). Только в условиях игры или молодежных посиделок, когда старшие родственники покидали аул для нанесения визитов, молодежь могла выйти за жесткие рамки традиционных предписаний и более свободно общаться.

Возможность близких контактов в трудовой и игровой деятельности между молодыми людьми противоположных полов в редких случаях могла закончиться интимной близостью, несмотря на запрет добрачного секса и высокую ценность девичьей девственности по законам шариата и адата. При нежелательной беременности вне брака девушки и женщины применяли методы выдавливания плода, стягивания живота, употребляли отвары из трав для выкидыша. Эти сведения достаточно часто встречаются в источниках. Так, в 1891 г. начальник Каркаралинского уезда Д.А. Варакин свидетельствовал: «В древнее время незаконнорожденными считались дети, прижитые женихом со своей невестой до совершения брака, дети, прижитые богатым человеком от наемной служанки (от невольницы)». В том и другом случае дети оставались на попечении своих отцов. Незаконнорожденными считаются также дети, прижитые служанкой с неизвестным человеком. Они оставались на прокормлении у хозяина того аула, в котором родилось незаконное дитя, и впоследствии становились пастухами и работниками у него. Наконец, незаконными считались все дети, прижитые просватанными и непросватанными девушками с неизвестными людьми, но таких детей почти никогда не оставалось в живых, потому что близкими родственниками виновной с женской стороны истреблялись в утробе матери или умертвлялись при самом рождении... Умерщвление детей в утробе большей частью производится посредством выдавливания, которое киргизские женщины производили с особенным искусством» (Мусульманские..., 2021: 341). Дети вдов также относились к незаконнорожденным (Мусульманские..., 2021: 300) и не имели наследственных и других гражданских прав. Все эти данные свидетельствуют о том, что в традиционном казахском обществе «рождение девицей ребенка считается посрамлением не только самой матери, но и всей семьи» (Мусульманские..., 2021: 303), поэтому умерщвление плода и убийство новорожденного как незаконнорожденного не считалось преступлением. Как мы видим, матерей-одиночек в традиционном обществе не существовало, девушка ни в коем случае не могла одна воспитывать незаконнорожденного ребенка.

Дальнейшая судьба беременной девушки зависела от воли родителей, ее старались побыстрее выдать замуж. Но в этом случае ее отдавали фактически без калыма за вдовца или очередной женой за пожилого человека (Тохтабаева, 2013: 318), который соглашался взять ее, чтобы она не ходила опозоренная. Калым за нее не могли потребовать, потому что она считалась испорченной. В современном казахском обществе по-прежнему уделяется повышенное внимание девственности девушек, тем самым пробуждая в них стыд и страх перед осуждением родителей и окружающих. В СМИ мы слышим о шокирующих случаях убийств новорожденных молодыми девушками преимущественно из сельской местности, над которыми довлеют отжившие стереотипы традиционного социума.

Перейдем к взаимоотношениям полов в период свадебной обрядности. В брак у казахов могли вступать молодые люди, достигшие 13–14 лет, юношей этого возраста называли бозбала, а девушек – бойжеткен, они пользовались особым вниманием со стороны близких и аульчан, которые понимали, что после замужества девушка покинет отчий дом навсегда. Бойдак называли холостяков или девушек, достигших брачного возраста, но незамужних. Отметим, что возраст вступления в брак у казахов зависел от социального положения брачующихся: бедные кочевники могли выдавать своих дочек, даже не достигших 10-летнего возраста, чтобы избавиться от лишнего рта и в случае хорошей партии, а зажиточные казахи могли отдавать замуж попозже, иногда откладывали до 20 лет. Иногда по меркам того времени достаточно поздно заводили семьи парни из бедных семей, которые не могли дать калым и устроить свадебный пир.

По традициям кочевого общества, согласно предписаниям обычного права (адата) и мусульманского права (шариата), спутников для своих детей выбирали родители, исходя из соблюдения принципа экзогамии<sup>1</sup>, уровня материального достатка и сословной принадлежности.

<sup>1</sup> Т.е. в качестве спутников жизни выбирали представителей других родов, которые не являлись родственниками до 7 колена по мужской линии.

Дети в традиционном обществе полностью принадлежали своим родителям, и именно они определяли будущих супругов для своих детей.

После сватовства (құда түсер) было положено выплатить часть калыма, и только после этого жених совершал первый визит в аул своей нареченной. Эта встреча называлась ұрын бару (ұрын в переводе с древнетюркского «прижиматься»), и он имел право провести ночь со своей невестой. Но при этом молодые люди не должны были вступать в сексуальные отношения. В течение какого-то времени жених мог приезжать якобы тайно, хотя все об этом знали. Но, согласно традициям, все обставлялось так, как будто это тайные встречи. Он заходил не через дверь юрты, а сбоку – через откинутый полог. Если все-таки происходила интимная близость, то жениха наказывали. Женщины из аула могли поколотить незадачливого жениха, а он должен был отдать своего коня и заплатить штраф овцами (Мусульманские..., 2021: 340). Свадьба в таком случае ускорялась.

Первая брачная ночь происходила после ұзатар тоя, когда невесту привозили в аул жениха для свадебного тоя (үйлену той). Молодым из социально обеспеченных слоев ставили свадебную юрту, которая могла быть и в составе приданого невесты, а если положение не позволяло и об отдельной юрте не могло быть и речи, родители жениха освобождали для молодых свою юрту и уходили на несколько дней к родственникам.

Перед первой брачной ночью молодую невесту инструктировали мать и молодые снохи, от которых она могла получить некоторое представление об интимной стороне жизни мужчин и женщин. Старшие женщины давали посыл молодухе, чтобы она была нежна и податлива, поскольку главное предназначение женщины – дать здоровое потомство роду мужа. В детстве девочки воспитывались матерью в строгости, самыми лучшими чертами считались покорность, мягкость, умение сдерживать свои эмоции. В художественных произведениях казахских писателей типичным является следующее описание казахской женщины: «Зауреш была ласковой, доброй, но молчаливой... Я не помню, чтобы она на что-то жаловалась. Я всегда видел ее возле очага готовящей еду, стирающей белье или работающей в поле» (Алимжанов. Дорога людей: 353). Такой стиль воспитания, вероятно, отражался и на сексуальных отношениях: женщины стремились не проявлять своих чувств слишком эмоционально. В традиционном обществе приветствовалась сдержанность в интимных проявлениях, хотя в казахском народе имеется выражение «Жар кызығын көру», которое означает «познать наслаждение». Интимный этикет казахов предписывал ласкать жену только до пояса (Сейдембек, 2001: 308), что, вероятно, было связано с охранительной функцией, чтобы избежать инфицирования и не нанести ущерб репродукции женщины. Любая жена стремилась побыстрее забеременеть, так как самое большое уважение и почет ей доставались только в случае, если она была многодетной. Практически, выкормив одного ребенка, женщина сразу беременела следующим. В связи с отсутствием медицинского родовспоможения наблюдалась высокая младенческая и материнская смертность.

Согласно источникам, состоятельные казахи, платившие за невесту огромный калым, придавали большое значение девственности, поэтому после первой брачной ночи требовали предъявить доказательства непорочности невесты в виде следов на белой шелковой простыне, которую утром вывешивали женгелер (снохи). Мать вручала им подарок за добрую весть (сүйінші). При отсутствии доказательств девственности невесту могли с позором вернуть в отчий аул, посадив на коня задом наперед (Токтабай, 2004: 17). Дело могло разбираться в суде биев, присуждавших отдать взамен «непорочную другую дочь, если же нет таковой, то вернуть половину калыма» (Мусульманские..., 2021: 300). В калым (калын мал) в основном входил скот: бараны, лошади, коровы.

Замужнюю молодую девушку называли келіншек. Один из чиновников весьма метко описал в 1891 г. статус женщины Усть-Каменогорского уезда Семипалатинской области после замужества: «Жена для киргиза (здесь и далее казах – авт.) составляет подругу жизни. Положение ее зависит от того, как она поставит себя относительно мужа; если он умна, то является первым советчиком его и имеет авторитет среди всей родни. У иного киргиза жена правит всем, но обычаем предоставленной женщиной самостоятельности никакой нет. Замужняя женщина правит преимущественно домашним хозяйством, и это ее главное назначение. Чем больше жена имеет влияние над мужем, тем более ей свободы, т.е. самостоятельнее распоряжаться, а в оборотном смысле она никакого голоса не имеет и свободы действий не предоставлено, а является уже в роли рабы и работницы» (Мусульманские..., 2021: 304).

Невестка (келін) в традиционном обществе была окутана запретами. Так, существовал запрет на общение со свекровью (ене), свекром, она не имела права смотреть в глаза родителям мужа и родственникам по мужской линии, что ограждало ее от лишних, нежелательных конфликтов, которые могли бы возникнуть при близком общении. Когда девушка попадала в дом семьи мужа, она должна была вести себя очень скромно, к чему ее готовили до вступления в брак – матери всегда объясняли, как надо разговаривать и как себя вести в доме супруга. Невестка должна была заходить и выходить с поклоном, не поворачиваясь к родне спиной. Молодая женщина не имела права называть мужа и его родственников, включая детей, по именам, употребляя вместо них только нарицательные имена.

В имущественном плане замужняя женщина в традиционном обществе была абсолютно бесправной, являясь не субъектом, а объектом имущественных отношений, отсюда доминирование брака посредством выкупа скотом в виде уплаты калыма. Жена была лишена прав собственности на имущество, даже приданое переходило полностью в собственность родителей жениха, за исключением свадебного головного убора – саукеле. Однако жена имела право на владение и распоряжение частью имущества кочевой семьи. По адату в случае многоженства мужа обязаны были выделять каждой своей жене скот, чтобы она могла самостоятельно кочевать и вести отдельное хозяйство, из которого по распоряжению супруга выделялись доли женатым сыновьям, живущим при ней (Морякова, 2019: 90). Такие возможности по материальному обеспечению жен имели лишь состоятельные кочевники, поэтому многоженство не имело широкого распространения. Вдова также могла по согласию родственников покойного мужа возглавить отдельное хозяйство, когда не желала или не могла выйти вторично замуж за братьев покойного мужа по законам аменгерства. Однако в основном вдов стремились выдать замуж за родственников покойного мужа, чтобы не лишать род имущества, а также ресурсов женщины как трудовой и репродуктивной единицы. Именно поэтому по адату бежавших вдов непременно возвращали в аул мужа. Но в конце XIX в. появились случаи выхода вдов замуж за представителя другого рода, эти женщины считались «падшими и развратными. Калым за такую женщину взывается не в пользу родителей или родных вдовы, а в пользу родственников умершего» (Мусульманские..., 2021: 346).

Полная материальная зависимость замужней женщины от супруга и его родителей, редкость контактов со своими родственниками, принадлежавшими к другой родовой группе и кочующими на дальних расстояниях, проецировалась на внутрисемейные отношения. В источнике конца XIX в. имеются такие сведения: «Жена состоит в полном распоряжении мужа, может наказываться им, как ему заблагорассудится, но на слишком жестокое обращение она и ее родственники имеют право приносить жалобы... Если муж убьет жену или лишит одного из членов – руки, ноги, отрежет нос или уши, выколет глаза и т.д., то он подвергается за убийство платежу полного куна, а за увечье – половинного в пользу его родственников, в последнем случае само собой брак расторгается» (Мусульманские..., 2021: 301).

Однако случаи разводов не были редкостью в степи, в основном инициаторами расторжения брака были мужья, которые могли обвинить жену в неряшливости, неопрятности, неумении вести хозяйство. Причем «бесплодие основанием для развода не признается. В этом случае киргиз (казах) может жениться на другой, не разводясь с первой женой. Кроме этого, муж может развестись с женой без всякой причины, исключительно только потому, что она ему не нравится» (Мусульманские..., 2021: 344). Дела о расторжении брака относились к семейным, при отсутствии веских причин не передавались в суд биев, а решались на семейном совете с приглашением муллы для оформления развода. После введения в 1868 г. «Временного положения об управлении Тургайской, Уральской, Акмолинской и Семипалатинской областями» дела о разводах могли разбираться уездными начальниками с апелляцией губернатору (Мусульманские..., 2021: 305). В редких случаях разводились по взаимному согласию сторон, тогда детей могли поделить, отдавая матери хотя бы дочерей, но сыновья обязательно оставались с отцом. Однако преимущественно женщина лишалась детей, уходила к своей родне только с минимумом личного имущества (лошадь, верблюд, постель, один из костюмов, некоторые украшения), которое могла увезти. Процедура развода была весьма простой: муж при свидетелях и мулле три раза произносил фразу «Талак кылдым», в случае необходимости развод оформлялся русской администрацией письменным актом с записью в метрической книге. По прошествии трех месяцев женщина могла вторично вступить в брак, но если она получила детей и имущественную долю от мужа (в основном скот), то по традициям не выходила замуж, а возвращалась в аул к своим родителям и воспитывала детей.

Как мы писали выше, замужние женщины могли подать на развод в суд биев самостоятельно только вследствие сексуальной недееспособности супруга или слишком жестоких истязаний, приведших к увечью. Суды биев назначали третейское разбирательство, по которому утверждались свидетели для подтверждения ее слов. Предварительно в течение двух лет супруг должен был лечить свой недуг. Свидетели обязывались к присутствию во время интимной близости для наблюдения. Если доказательства в мужской физической недееспособности были получены, тогда супругов разводили, но жена обязана была выйти замуж за одного из братьев «неспособного или его родственников... При неимении такого лица жена неспособного возвращается к родственникам. В том и другом случае калым не возвращается» (Мусульманские..., 2021: 345).

Некоторые замужние казашки, не выдерживавшие тягот замужества, тайно бежали и искали кров в ауле своих родителей, но тогда суд биев приговаривал непременно вернуть жену мужу, чтобы не было повода другим повторять пример такого самовольства. Прелюбодеяние мужа не могло стать причиной развода, но все же такие иски со стороны жен как причина развода во второй половине XIX в. подавались в суд биев и русские суды согласно «Временному положению об управлении Тургайской, Уральской, Акмолинской и Семипалатинской областями» 1868 г. Наблюдая за правами казахов Усть-Каменогорского уезда Семипалатинской области, русский чиновник записал: «Киргизски обычно верны своим мужьям из страха неограниченности мужской власти.

При обнаружении неверности супруг подвергает виновную всевозможным истязаниям... Если неверную муж желает прогнать, то на обнаженные голову и плечи ее навешивает курум кииз – лохмотья старой закопченной кошмы от юрты, и спереди подделав бельдемче – род небольшого передника, заставляет каких-нибудь батраков обводить ее три раза около всего аула и в таком наряде отпускает» (*Мусульманские...*, 2021: 304). Пойманный любовник мог подвергнуться такому же осмеянию и позору, который считался в древние времена самым ужасным.

Доступность женщин для мужчин и строгая канонизированность жизни женщины в традиционном казахском обществе повлияли на отсутствие института проституции в степи. В источниках упоминаний о свободных женщинах, главным занятием которых является предоставление сексуальных услуг, не встречается, хотя изредка имелись случаи, когда обедневшие казашки вынужденно и за вознаграждение шли на интим (*Невольник, 1897*). В некоторых городах Южного Казахстана могли появиться дома терпимости в конце XIX в. под влиянием среднеазиатских оседлых народов, у которых институт женской проституции легальной и тайной (когда официально женщина была замужем, но фактически муж был ее сутенером) существовал (*Наливкин, Наливкина, 1886, 1886: 238*). В источниках имеются сведения о традиции гостеприимного гетеризма у оренбургских казахов в начале XX в. (*Невольник, 1900*). Отметим, что у степняков существовал обычай «конак асы» (пища гостя), согласно которому каждый из них обязывался предоставлять бесплатное угощение и ночлег любому гостю, т.е. отдать ему его «долю», на которую он имел право. По преданиям, в дальних кочевьях в старину казахи иногда предлагали гостю и свою жену, чтобы улучшить кровь своих потомков. О распространении подобного обычая гостеприимного гетеризма у сибирских народов Севера (бурят, монголов и др.) писали некоторые дореволюционные этнографы. Однако полагаем, что у казахов такие случаи гостеприимного гетеризма нельзя назвать обычаем, так как все устои традиционного общества и духовные ценности народа противоречили такой практике, поэтому речь могла идти только о единичных явлениях. В связи с влиянием ислама был утрачен в XIX в. такой повсеместный обычай, как обряд «түйе шешу» (развязать верблюда), при котором на годовых поминках (ас) обнаженные женщины, слегка укрытые распущенными длинными волосами, со связанными за спиной руками развязывали привязанных верблюдов, навьюченных разным добром, получая в случае успеха этого верблюда и имущество в качестве приза. Обряд, изображенный на картине художника Н.Г. Хлудова «Праздник с призами», имеет доисламское происхождение и связан с культом плодородия, символом которого были женщины. Этнограф Р. Шамбал-Кукашев относит обряд «түйе шешу», изредка проводившийся на крупных поминках в XIX в. в основном в Семиречье, к шаманскому камланию, направленному на проводы души умершего в иной мир (*Шамбал-Кукашев, 2001: 371*). В связи с утратой его первоначальной ритуальной функции, возможно, что некоторые женщины соглашались на участие в этом обряде из-за материальных затруднений или желания демонстрации своей физической красоты и смелости, идущей вразрез с моральными установками на стеснительность и стыд.

## 5. Заключение

Таким образом, мораль и запреты в этической сфере касались в традиционном обществе только женщин, а мужчины как полноправные субъекты всех общественных отношений могли вести себя в интимной сфере более свободно. Отсутствие запретов на внебрачные сексуальные отношения для мужчин, легальное многоженство, простота процедуры разводов, минимум отрицательных последствий для мужей (и имущество, и дети оставались при них) – эти каноны стояли на страже интересов мужчин как главной производительной силы кочевого общества, собственника скота – главного богатства кочевников. Бесправие жен (и в целом женщин) носило глубокий системный характер, основанный на имущественном неравенстве, ограниченности юридической субъектности, патриархальных соционормативных установках. Однако в общей массе казахские женщины были активными членами общества, пользовались относительной свободой и уважением, особенно в престарелом возрасте, в рамках заданной системы координат обычного и мусульманского права, отклонение от жестких требований которых влекло неизбежность наказания.

С одной стороны, высокий статус некоторых женщин был проекцией статуса стоящих за ними мужчин – мужа, сыновей, в целом рода (*Стасевич, 2022: 177*). С другой стороны, здесь очень важно понимать, что большая часть домашней работы в кочевом хозяйстве выполнялась именно женщиной. Она вела весь быт: изготовливала кошмы, шила одежду, участвовала в обработке продуктов животноводства и не только – женщина, конечно же, занималась воспитанием детей. В этой связи в кочевом обществе не прижились запреты на свободу передвижения женщин, как у оседлых среднеазиатских народов, где по шариату женщины не могли выходить на улицу без сопровождения мужчин. Только лишь во второй половине XIX в. в связи с укреплением мусульманства в степи стали наблюдаться некоторые ограничения.

Высокая трудовая значимость женщины в хозяйстве, постоянная потребность в дополнительных женских руках, репродуктивная функция, т.е. субъектность замужней женщины в воспроизводственных процессах жизнеобеспечения (хозяйственных, демографических и социальных), а также участие женщин в военных действиях и в обороне при нападении на род и

барымте были одними из основных слагаемых социального статуса казахской женщины. Именно поэтому в казахском фольклоре предстают светлые образы женщин – сподвижниц своих мужей (Ак-Жунус в «Ер-Таргыне», Куртка в «Кобланды» и др.). В степи очень много памятников было возведено женщинам – башня Бикем на берегу Сырдарьи, на Сарысу в честь Жубан-ана, на побережье Арала – башенный мавзолей Бегим-ана и др. (Сейдимбек, 2001: 513).

Юридически же женщины также были уязвимы: они не могли выступать в суде свидетелями, их интересы в основном представляли родственники-мужчины. Нам видится, что социальный статус женщин в патриархальном казахском социуме, имея в своей основе преимущественно полную имущественную и частично юридическую несостоятельность, одновременно фактически имел различные вариации в зависимости от возраста женщины и количества у нее детей, ее производственных функций, социального статуса родственников мужчин этой женщины, родovitости ее предков, а также ее личных качеств, в силу которых она могла снискать уважение и почет.

## 6. Благодарности

Статья подготовлена в рамках реализации проекта ИРН OR11465469 «Разработка академического издания «История Казахстана с древнейших времен до наших дней» в 7 томах».

## Литература

Ажигали, 2001 – Ажигали С.Е. Религиозность и обрядность сельчан Казахстана в ближайшей ретроспективе: Жетысу, середина 80-х // Қазақтың әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері. Мақалалар жинағы / Обычай и обряды казахов в прошлом и настоящем. Сб. статей. (Отв. ред.-сост. С.Е. Ажигали). Алматы: НИЦ «Ғылым», 2001. 428 с.

Алимжанов, 1984 – Алимжанов А. Дорога людей: роман / А. Алимжанов. М.: Сов. писатель, 1984. 256 с.

Аргынбаев, 1996 – Аргынбаев Х. А. Қазақ отбасы. Алматы: Қайнар, 1996. 196 б.

Геннеп, 1999 – Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.

Диваев, 1907 – Диваев А.А. Древние игры киргизской молодежи // Туркестанские ведомости. 1907. № 54.

Еркова, 1998 – Еркова Т. Русская свадьба. М.: Яуза, 1998. 212 с.

Ерназаров, 2003 – Ерназаров Ж.Т. Семейная обрядность казахов: Символ и ритуал. Алматы: Курсив, 2003. 199 с.

Казахи..., 1995 – Казахи: историко-этнографическое исследование. Алматы: Казахстан, 1995. 352 с.

Кальш, 2013 – Кальш А.Б. Семья и брак в современном Казахстане: Монография. Алматы: Арыс, 2013. 472 с

Мейрманова, 2008 – Мейрманова Г.А. Культура общения у казахов: трансформация традиционного этикета: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2008. 29 с.

Мелкова, 1921 – Мелкова Н.А. Игры киргиз // Труды Оренбургского общества изучения киргизского края. 1921. Вып. 1. С. 41-77.

Морякова, 2019 – Морякова М.Т. Об особенностях семейно-брачных отношений в традиционном казахском обществе / II Международная научно-практическая конференция «Казахи в Евразийском пространстве: история, культура и социокультурные процессы», посвященная 30-летию казахского национально-культурного движения в России. Сборник материалов. Омск, 2019. С. 89-92.

Мустафина, 1992 – Мустафина Р.М. Представления, культы и обряды у казахов. Алма-Ата: Қазақ университеті, 1992. 176 с.

Мусульманские..., 2021 – Мусульманские и православные миссионеры в Казахстане: Деятельность и результаты (XIX – начало XX веков). Документы и материалы. Алматы: Литера-М, 2021. 528 с.

Наливкин, Наливкина, 1886 – Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань: Типолит. Имп. Казан. ун-та, 1886. 245 с.

Невольник, 1900 – Невольник. Гостеприимство киргиз в связи с гетеризмом // Тургайская газета. Оренбург. 1900. № 2 (8 января). С. 1-2; № 3 (15 января). С. 1-2.

Невольник, 1897 – Невольник. Проституция в степи // Тургайская газета. 1897. № 114.

Ранович, 1930 – Ранович А.Б. Из истории таинства брака. М.: Атеист, 1930. 48 с.

Токарев, 1983 – Токарев С.А. Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы: исторические корни и развитие обычаев. Т. 4. М.: Наука, 1983. С. 98-105.

Потебня, 2000 – Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М.: Лабиринт, 2000. 480 с.

Сейдембек, 2001 – Сейдембек А. Мир казахов. Этнокультурное переосмысление. Алматы: Рауан, 2001. 576 с.

Симаков, 1984 – Симаков Г.Н. Общественные функции киргизских народных развлечений в конце XIX – начале XX вв. Л.: Наука, 1984. 232 с.

- Стасевич, 2011** – Стасевич И.В. Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. СПб.: Наука, 2011. 202 с.
- Сумцов, 1998** – Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. 296 с.
- Таникеев, 1977** – Таникеев М.Т. История физической культуры в Казахстане. Алма-Ата: Каз. госиздат, 1977. 62 с.
- Толеубаев, 1991** – Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX вв.). Алматы: Ғылым, 1991. 214 с.
- Токтабай, 2004** – Токтабай А.У. Культ коня у казахов / Ахмет Токтабай; М-во образования и науки Респ. Казахстан, Ин-т археологии им. А.Х. Маргулана. Алматы: КазИздат-КТ, 2004. 121 с.
- Тохтабаева, 2013** – Тохтабаева Ш.Ж. Этикет казахов. Алматы: Дайк-Пресс, 2013. 500 с.
- Шамбал-Кукашев, 2001** – Шамбал-Кукашев Р. К символике старинного казахского ритуала «түйе шещу» // Обычаи и обряды казахов в прошлом и настоящем. Алматы: НИЦ «Ғылым», 2001. С. 351-373.

## References

- Azhigali, 2001** – Azhigali, S.E. (2001). Religioznost' i obryadnost' sel'chan Kazahstana v blizhajshej retrospektive: Zhetysu, seredina 80-h [Religiosity and ritualism of the villagers of Kazakhstan in the nearest retrospective: Zhetysu, mid-80s]. *Kazaktyn adet-guryptary men salt-dasturleri. Makalalar zhinagy. Obychai i obryady kazahov v proshlom i nastoyashchem*. Sb. statej. (Otv. red.-sost. S.E. Azhigali). Almaty: NIC «Gylym». 428 p. [in Russian]
- Alimzhanov, 1984** – Alimzhanov, A. (1984). Doroga lyudej: roman [The road of people: a novel]. Sov. pisatel'. 256 p. [in Russian]
- Argynbaev, 1996** – Argynbaev, H.A. (1996). Kazak otbasy [Kazak otbasy]. Almaty: Kainar. 196 p. [in Kazakh]
- Genep, 1999** – Genep, A. van (1999). Obryady perekhoda. Sistematischeskoe izuchenie obryadov [Rites of passage. Systematic study of rites]. Per. s franc. M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 198 p. [in Russian]
- Divaev, 1907** – Divaev, A.A. (1907). Drevnie igry kirgizskoj molodezhi [Ancient games of the Kyrgyz youth]. *Turkestanskije vedomosti*. № 54. [in Russian]
- Erkova, 1998** – Erkova, T. (1998). Russkaya svad'ba [Russian wedding]. M.: Yauza. 212 p. [in Russian]
- Ernazarov, 2003** – Ernazarov, Zh.T. (2003). Semejnaya obryadnost' kazahov: Simvol i ritual [Family rituals of the Kazakhs: Symbol and ritual]. Almaty: Kursiv, 199 p. [in Russian]
- Kazahi..., 1995** – Kazahi: istoriko-etnograficheskoe issledovanie [Kazakhs: historical and ethnographic research]. Almaty: Kazakhstan, 352 p. [in Russian]
- Kalysh, 2013** – Kalysh, A.B. (2013). Sem'ya i brak v sovremennom Kazahstane [Family and marriage in modern Kazakhstan]: Monografiya. Almaty: Arys, 472 p. [in Russian]
- Mejrmanova, 2008** – Mejrmanova, G.A. (2008). Kul'tura obshcheniya u kazahov: transformaciya tradicionnogo etiketa [The culture of communication among the Kazakhs: the transformation of traditional etiquette]: Avtoref. dis. ... k.i.n. M. 29 p. [in Russian]
- Melkova, 1921** – Melkova, N.A. (1921). Igry kirgiz [Kyrgyz games]. *Trudy Orenburgskogo obshchestva izucheniya kirgizskogo kraya*. Vyp. 1. Pp. 41-77. [in Russian]
- Moryakova, 2019** – Moryakova, M.T. (2019). Ob osobennostyah semejno-brachnyh otnoshenij v tradicionnom kazahskom obshchestve [On the features of family and marriage relations in the traditional Kazakh society]. *II Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferenciya «Kazahi v Evrazijskom prostranstve: istoriya, kul'tura i sociokul'turnye processy», posvyashchennaya 30-letiyu kazahskogo nacional'no-kul'turnogo dvizheniya v Rossii*. Sbornik materialov. Omsk. Pp. 89-92. [in Russian]
- Mustafina, 1992** – Mustafina, R.M. (1992). Predstavleniya, kul'ty i obryady u kazahov [Representations, cults and rituals of the Kazakhs]. Alma-Ata: Kazak universiteti, 176 p. [in Russian]
- Musul'manskie..., 2021** – Musul'manskie i pravoslavnye missionery v Kazahstane: Deyatel'nost' i rezul'taty (XIX – nachalo XX vekov). Dokumenty i materialy [Muslim and Orthodox missionaries in Kazakhstan: Activities and results (XIX – early XX centuries). Documents and materials]. Almaty: Litera-M. 528 p. [in Russian]
- Nalivkin, Nalivkin, 1886** – Nalivkin, V., Nalivkina, M. (1886). Ocherk byta zhenshchiny osedlogo tuzemnogo naseleniya Fergany [Essay on the life of a woman of the settled native population of Fergana]. Kazan': Tipo-litogr. Imp. Kazan. un-ta, 245 p. [in Russian]
- Nevol'nik, 1900** – Nevol'nik. (1900). Gostepriimstvo kirgiz v svyazi s geterizmom [Slave. Hospitality of the Kirghiz in connection with heterism]. *Turgajskaya gazeta*. Orenburg. № 2 (8 yanvarya). Pp. 1–2; № 3 (15 yanvarya). Pp. 1-2. [in Russian]
- Nevol'nik, 1897** – Nevol'nik. (1897). Prostituciya v stepi [Prostitution in the steppe]. *Turgajskaya gazeta*. № 114. [in Russian]
- Ranovich, 1930** – Ranovich, A.B. (1930). Iz istorii tainstva braka [From the history of the sacrament of marriage]. M.: Ateist, 48 p. [in Russian]

**Tokarev, 1983** – Tokarev, S.A. (1983). Eroticheskie obychai [Erotic customs]. Kalendarnye obychai i obryady v stranah Zarubezhnoj Evropy: istoricheskie korni i razvitie obychaev. T. 4. M.: Nauka. Pp. 98-105. [in Russian]

**Potebnya, 2000** – Potebnya, A.A. (2000). Simvol i mif v narodnoj kul'ture [Symbol and myth in folk culture]. M.: Labirint. 480 p. [in Russian]

**Sejdembek, 2001** – Sejdembek, A. (2001). Mir kazahov. Etnokul'turnoe pereosmyslenie [World of Kazakhs. Ethnocultural rethinking]. Almaty: Rauan, 576 p. [in Russian]

**Simakov, 1984** – Simakov, G.N. (1984). Obshchestvennye funktsii kirgizskikh narodnykh razvlechenij v konce XIX – nachale XX vv. [Public functions of Kyrgyz folk entertainment in the late XIX – early XX centuries]. L.: Nauka, 232 p. [in Russian]

**Stasevich, 2011** – Stasevich, I.V. (2011). Social'nyj status zhenshchiny u kazahov: traditsii i sovremennost' [The social status of a woman among the Kazakhs: traditions and modernity]. SPb.: Nauka, 202 p. [in Russian]

**Sumcov, 1998** – Sumcov, N.F. (1998). Simvolika slavyanskikh obryadov: Izbrannye Trudy [Symbolism of Slavic Rites: Selected Works]. M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 296 p. [in Russian]

**Tanikeev, 1977** – Tanikeev, M.T. (1977). Istoriya fizicheskoy kul'tury v Kazakhstane [History of physical culture in Kazakhstan]. Alma-Ata: Kaz. Gosizdat, 62 p. [in Russian]

**Toleubaev, 1991** – Toleubaev, A.T. (1991). Relikty doislamskikh verovanij v semejnoy obryadnosti kazahov (XIX – nachalo XX vv.) [Relics of pre-Islamic beliefs in Kazakh family rituals (XIX – early XX centuries)]. Almaty: Gylym, 214 p. [in Russian]

**Toktabaj, 2004** – Toktabaj, A.U. (2004). Kul't konya u kazahov [The cult of the horse among the Kazakhs]. Ahmet Toktabaj; M-vo obrazovaniya i nauki Resp. Kazakhstan, In-t arheologii im. A.H. Margulana. Almaty: Kazlzdat-KT, 121 p. [in Russian]

**Tokhtabayeva, 2013** – Tokhtabayeva Sh.Zh. (2013). Etiket kazakhov [Kazakh etiquette]. Almaty: Dajk-Press, 500 p. [in Russian]

**Shambal-Kukashev, 2001** – Shambal-Kukashev, R. (2001). K simvolike strainnogo kazahskogo rituala «tyje sheshu» [To the symbolism of the ancient Kazakh ritual “tuye sheshu”]. Obychai i obryady kazahov v proshlom i nastoyashchem. Almaty: NIC «Gilm». Pp. 351-373. [in Russian]

### **Взаимоотношения полов в традиционном казахском обществе и их отражение в семейной обрядности в конце XIX в.**

Аксункар Турсуновна Абдулина <sup>a, \*</sup>, Малика Темирхановна Морякова <sup>a</sup>, Дана Тохтаровна Ногайбаева <sup>b</sup>, Перизат Нурлыбековна Нускабай <sup>c</sup>

<sup>a</sup> Институт истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова, Алматы, Республика Казахстан

<sup>b</sup> Евразийский национальный университет имени Л.Н. Гумилева, Астана, Республика Казахстан

<sup>c</sup> Казахский Национальный университет имени аль-Фараби, Алматы, Республика Казахстан

**Аннотация.** В статье поставлена проблема взаимоотношений полов в традиционном казахском социуме во второй половине XIX в. Вопросы форм семьи и брака у казахов, внутрисемейных отношений и этикета, семейной обрядности и традиций всегда были в фокусе внимания казахстанских этнографов, а также получили всестороннее освещение в нарративе дореволюционных авторов – ученых, путешественников, представителей царской администрации и пр. Между тем, из-за ограниченности источников, проблема взаимоотношений между мужчинами и женщинами в добрачных и супружеских отношениях, отражение эротического принципа в ритуалах семейного цикла, половое воспитание, сексуальная и гендерная идентификация, феномен трансвестизма, влияние социального статуса замужней женщины на ее личные отношения с мужем и его семейным кругом, каноны морали для мужчин стали слабо разработанный областью исследований, а женщины – прелюбодеяние и наказание. Как мы видим, сфера семейно-брачных отношений традиционного казахского общества имеет множество малоисследованных аспектов, пролить свет на которые можно через призму нового подхода социальной инклюзии, предусматривающей интеграцию общества путем формирования культуры толерантности ко всем членам общества, их социального и гендерного равноправия. Раскрыв причины социальной изоляции женщин, их уязвимости в традиционном обществе, лишения их права на свободу выражения интимных чувств, в этой статье мы покажем, что эти институты имеют историческую социальную природу, их не следует сохранять и переносить в современную реальность, прикрываясь необходимостью возрождения традиционной культуры.

**Ключевые слова:** взаимоотношения полов, брак, добрачные и брачные отношения, кочевое общество, обычай, секс, семейно-брачные отношения, традиционная обрядность, эротика.

\* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: [abd\\_aksunkar@mail.ru](mailto:abd_aksunkar@mail.ru) (А. Абдулина)