

РОДИЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ПОХОРОННЫЙ РИТУАЛ

Культурологическая интерпретация родильной обрядности и похоронного ритуала должна опираться не только на собранный этнографами и фольклористами материал, но и на наблюдения и выводы более общего порядка, тяготеющие к философским и культурологическим обобщениям. Попытки толкования похоронного обряда в интересующем нас смысле, то есть трактовки *обряда как кульминационной точки соприкосновения материального и нематериального миров* имеются и в этнологических исследованиях. Так, А.Т.Толеубаев в специальном обширном разделе своей книги, посвященном этой теме, отмечает параллелизм действий и сроков в обрядах рождения ребенка и похоронном обряде. Параллель между похоронным и родильными обрядами не могла получить в то время логичного объяснения. Утверждение о необходимости охраны покойника в силу его «уязвимости», подверженности вреду со стороны злых духов в последние дни пребывания в материальном мире вызывает большое сомнение.

Коммуникация в обрядах осуществляется в обоих направлениях – и от людей к духам, и от духов к людям. В родильном обряде коммуникация осуществляется от духов к людям. Это связано с тем, что рождение ребенка, у казахов, как и у мно-

гих других народов, связано с *получением* его души из нематериального мира¹. В похоронном обряде, как это свидетельствует даже из языковых данных, душа человека *возвращается* в потусторонний мир (о покойнике говорят – кайтыс болды – он ушел / вернулся).

Т.е., все ритуалы имеют изоморфную и симметричную структуру: вступление в контакт обитателей материального с обитателями нематериального мира, который имеет целью гармонизацию отношений между ними и выход из контакта. В процессе коммуникации между субъектом речи и адресатом происходит диалог, результатом которого может быть обмен информацией или обмен ценностями.

Этот обмен информацией или ценностями в условиях, когда речь идет о жизни, здоровье и благополучии членов всего общества, имеет экстраординарный характер. Суть и значимость обрядовой ситуации заключается в том, что обозначенный ритуалом контакт между миром людей и миром духов открывает тем самым «двери» между ними, то есть нарушает замкнутость, непроницаемость этих миров друг для друга, существующую в обычное время. Как правило, *реальные* (или воображаемые, как считали в атеистическую эпоху) контак-

¹ И часто связано, по мнению, выраженному у многих тюркских и монгольских народов, с воплощением какого-либо из предков этого ребенка.

ты между мирами происходят тогда, когда *рождается или умирает человек*. Контакт через посредника – баксы, шамана – происходит в рамках соответствующего ритуала и может быть успешным или нет. Свадебный ритуал имеет множество параллельных похоронному и родильному обрядам соответствий. Это связано с тем, что кто-то из брачующихся

я² (у казахов – невеста) покидает свой род и переходит в род супруга, тем самым как бы «умирает» в качестве члена рода и «рождается» как новый представитель рода супруга.

Говоря об обратном тождестве или зеркальности родильных обрядов и похоронного цикла, необходимо обратить внимание на ритуальную изоляцию роженицы и покойника и представление об их «нечистоте».

Что касается «нечистоты» покойника, то она как будто бы имеет физиологические основания. Однако мы можем с полным основанием утверждать, что этим не исчерпывается понятие «нечистоты». Совершенно прав А. Толеубаев, который говорит о *сакральной* нечистоте покойника (в связи с омывальщиками)³. «Сразу после смерти человека помещали в отдельную юрту. Если же оставляли в жилой юрте, то тело располагали в ее правой половине.⁴ Такие же меры изолирования покойного совершали многие народы Средней Азии и Сибири.

Интересное культурологическое наблюдение предлагают авторы книги «Космос казахской культуры»⁵: «Как только человек умер, его сразу переносят на правую сторону юрты и опускают занавеску. Смысл занавески довольно интересен: его опускают, когда невеста сидит, ожидая первого прихода жениха; невесте лицо закрывают, когда она едет в аул своего мужа в первый раз. У казахов завеса над четырьмя углами кровати – четырьмя сторонами света, четырьмя стихиями. Человек, лежащий на кровати-ковчеге, готовый к отплытию; невеста на кровати-ладье, также готовая к отплытию – события одного ряда, близкие к хаотичному, неизвестному состоянию. Завеса в том и другом случае подчеркивает отчужденность (умершего и невесты) от этого мира, от этого аула»⁶.

Если несколько абстрагироваться от безусловно вольной поэтической трактовки, присутствующей в этой цитате, надо признать, что авторы неслучайно сопоставили центрального персонажа свадьбы – невесту и покойного. Эта близость объясняется сходством *самой структуры ритуала*, его значением и функцией. Что касается занавески (шымылдык, покрывала, фата у европейских народов), то очевидно, что это универсальная предметная метафора смерти, ее символ.

Требование изолированности ближайших родственников покойного хорошо иллюстрирует понятие, распространенное практически во всех культурах мира – траур. Л. Я. Штернберг так писал о трауре: «Замечательно почти полное тождество траурных обычаев у народов самых различных рас, отдаленных по географическому своему положению и далеких друг от друга по степени культуры»⁷. Траур означает не только цвет одежды, но и определенные ограничения в поведении тех людей, которые были наиболее близки к ушедшему в мир иной, а именно – запрет на посещение общественных мероприятий, праздников, посещение гостей. Таким образом, траур – это *перенос ритуальной нечистоты* покойного на близких ему людей. Соприкосновение с ними до определенного момента, т.е. до снятия траура может быть неблагоприятным для окружающих. Таким образом, речь идет о потенциальной опасности для живых момента контактирования между мирами, т.е. канала, который образуется между миром материальным и миром духовных сущностей. После окончания обряда канал должен быть перекрыт. В противном случае никто из оставшихся в живых не может быть гарантирован от вредоносного воздействия обитателей потустороннего мира, которые беспрепятственно могут перемещаться оттуда туда.

Особенно явственно проявляется это в родильной обрядности. Именно в связи с родильной обрядностью у казахов в народной культуре детально описана и практически всем известна демонология, причем позднейшие наслоения, связанные с мусульманством (жын, шайтан, пери), не являются значительными и определяющими ее характер. Во мно-

² Существуют народы, у которых при совершении брака не невеста переходит к мужу, а муж переходит к будущей жене.

³ Толеубаев А. С. 97.

⁴ Балаубаева-Голяховская А. М. Погребальные обряды у казахов Акмолинской губернии // Сб. научн. кружка при восточном факультете САГУ. Ташкент, 1928. Вып. 1. С. 20.

⁵ Каракузова Ж. К., Хасанов М. Ш. Космос казахской культуры. Алматы-Евразия, 1993. 81 с.

⁶ Цит. изд. С. 74.

⁷ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 204.

гих случаях произошло слияние или замещение заимствованной мусульманской демонологии с исконными казахскими представлениями (албасты, марту).

Особое, уязвимое для жизни и здоровья положение роженицы и младенца в первые (обрядовые!) сорок дней жизни хорошо известно в нашем регионе и во многих современных семьях до сих пор совершаются специальные предохранительные действия для их защиты⁸. В этнографической науке также признается, как свидетельствует А.Т.Толубаев, что поверье о первых 40 днях жизни ребенка, которые «являются опасными для него и его матери, широко распространено у всех народов Средней Азии и Казахстана. Магические меры оберегания младенца и матери в этот период пронизывают абсолютно все обряды, совершаемые над ними»⁹. Ученые вынуждены признать, что опасность для матери и ребенка отнюдь не сводится к чисто физиологическим или медицинским показателям. Активизация потусторонних сил, возможность их негативного воздействия на основных «персонажей» события, оформляемого обрядовыми действиями, связано, на наш взгляд, с моментом образования «канала» между мирами, их взаимной открытости.

А.И.Троицкая, посвятившая свою работу первым сорока дням ребенка, пишет, что «существенную роль во всех этих обрядах имеет мотив охраны ребенка от злых духов, в особенности в некоторые моменты его жизни»¹⁰. Далее она пишет еще более определенно: «Ребенка и мать все время оберегают от злых духов, от которых грозит серьезная опасность сначала матери при родах, затем ребенку»¹¹.

Обратимся к структуре обрядов и рассмотрим различные и тождественные знаки, свидетельствующие о его начале и конце. Начнем с такого универсального и архаичного знака, указывающего на

момент контакта миров, как вертикаль «мирового дерева». Ее может символизировать любая, стоящая перпендикулярно земле палка, копьё, камшы, даже «оқтау»(скалка). У казахов символика мирового древа связана со стоящим на вершине горы Көк төбе священным тополем Байтерек.

Т.Бекхожина в своей статье «Песни-плачи жоктау» пишет: «В Центральном и Восточном Казахстане женщина, поющая жоктау, держалась за бока, а в некоторых местностях (Джамбулская область), она опиралась на пику (найза), конец которой выходил наружу через верхнее отверстие юрты (шанрак). К этой пике в знак траура привязывали красную материю»¹². Использование пики, которую ставят вертикально в юрте для того, чтобы известить окружающих о смерти человека, отмечается и в других источниках¹³. В другом варианте использования вертикали, как отмечает А.Диваев, «Опершись на палку... сверстники покойного во время своего плача приговаривали: «Бауырым-ай, бауырым-ай»¹⁴. В описании И.Алтынсарина: «Конская сбруя, платье и оружие и вообще все лучшие вещи покойного развешиваются в кибитке, затем на левой стороне ставят длинное копьё. Все эти вещи выставляются иногда с год»¹⁵. Т.Баялиева в книге «Доисламские верования и их пережитки у киргизов» так пишет о проведении похорон: «флаг привязывали к боевой пике (найза), которая либо просто была прислонена к юрте, либо ее выставляли наружу. Эта пика должна была стоять год, а во время годовичных поминок ее ломали, сгибали, или просто втыкали в могилу умершего»¹⁶.

То, что в момент родов женщина держится за шест, пику или аркан, свисающий сверху, отразилось даже в современной трактовке видеоклипов, посвященных казахской песне¹⁷.

Универсальный момент любого обряда – при-

⁸ Так, младенца стараются не показывать посторонним людям, мать ночью спит в платке, ребенка не оставляют одного.

⁹ Цит.изд. С.71.

¹⁰ Троицкая А.Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда. В кн. В.В.Бартольд у туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927. С. 349.

¹¹ Там же.

¹² Бекхожина Т. Песни-плачи жоктау. СС.71-77. Музыкознание. Вып V. Министерство высшего и среднего специального образования Казахской ССР. Алма-Ата, 1971.

¹³ О том, что сходная символика существует и у других народов, пишет Л.А.Халтаева. «У узбеков-сартов г. Маргелана существовал обычай: сыновья умершего бросали в наружную камеру могилы перед ее засыпкой ивовые посохи, с которыми они оплакивали покойника дома и по дороге на кладбище. Узбеки долины Зеравшан палки-посохи, с которыми пришли на кладбище, втыкали прямо в могильный холмик (по всей площади), а узбеки острова Мианкаль могильный холмик покрывали ветками или сажали дерево в «изголовье» могилы.

¹⁴ Диваев А. Древнекиргизские похоронные обычаи //ИОАЭ при Казан.университете. 1897. Т. XIV. Вып.2. См также Катанов Н.Ф. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней // ИОАЭ при Казан.университете, 1884. Т. XII. Вып.2.

¹⁵ Алтынсарин И. «Очерк обычаев...». С.5.

несение жертвоприношения. Жертвоприношение обозначает важнейший структурный элемент – *обмен* ценностями между участниками или главными персонажами обряда и миром нематериальных духовных существ. Косвенным свидетельством сохранения в народном сознании связи обрядовой ситуации с жертвоприношением является то, что в особенно ответственных и тяжелых моментах (роды, болезнь либо другое «пограничное» состояние, эпидемия и др.) приносили в жертву барана с белой головой – «аксарбас айту». В зависимости от того, насколько значителен обряд, была объемна и значительна жертва. Так, для годовых поминок, как известно, должен был быть принесен в жертву конь.

Завершение похоронного обряда и обрядовые действия, связанные с рождением ребенка, осуществляются через год. По этнографическим сведениям А.Толубаева, в день годичной тризны опять седлали личного коня умершего, на него навьючивали все личные вещи и оружие покойного. После этого самые близкие родственники (жена, дети, братья), по очереди обнимая коня, плачут (*көрседі*), приговаривая: «На кого ты нас оставляешь, забери с собой!» По окончании этого прощального акта ведут коня на заклание, а близкие родственники, особенно жена, дети, плачут и просят не резать его, а иногда даже борются за жизнь животного¹⁶. После окончания аса происходил обряд переламывания копыя. Человек, который назначается заранее, «начинает прибирать на место снятое с любимой лошади покойного нарядное седло, сбрую и его одежды, бывшие на седле во время церемонии; приглашенный переломить найзу (копье) садится на почетное место в передней части юрты и приказывает джигиту ее переломить. Вдова и дочери покойного, схватившись за древко найзы, ее защищают. В это время несколько молодых людей на конях становятся снаружи юрты и крепко держат верхушку найзы; джигит в юрте охватывает древко посередине и переламывает его; тут поднимается такой вой, плач, стон, что нельзя ни описать, ни вообразить»¹⁷.

Нельзя не заметить зеркальности и симметрич-

ности знаков начала и конца обряда. Однако в отечественной и общей этнологии речь идет в объяснении этих обрядов в основном о том, что материальные атрибуты и действия обряда – выставление и переламывание копыя, обрезание челки и хвоста у коня, принадлежавшего покойнику и принесение его в жертву и др. – прежде всего связаны с самим покойником, со страхом перед ним, с тем, что во всех этих атрибутах и вещах люди видели вместилище души покойного, которая может быть довольна или недовольна тем, как родственники проводят обряд. То, что акцент переносится с момента *контакта между мирами* на более «мелкий» объект говорит в данном случае о постепенном «снижении», девальвации или профанизации священных представлений о строении и сущности нематериальных миров.

К числу знаков того мира, используемых в обрядах, относится не только распускание и обрезание²⁰ волос, повязывание головы (лба) – шорт байлау, покрытие покрывалом – *бүркөй салу*, но и, соответственно, развязывание узлов, раскрытие, открывание крышек, сундуков, снятие траурной повязки, снятие покрывала.

В обрядах и обычаях, связанных рождением ребенка, существует чрезвычайно важный момент, имеющий параллельный и симметричный по отношению к похоронному вид. Это проведение обряда перерезания пут ребенку – *тұсау кесу*. Сохранился не только этот обряд, но даже песня, то есть поэтический и музыкальный текст, сопровождающий ритуал, превратившийся ныне в веселый семейный праздник.

Қаз, қаз балам, қаз балам,
Қадам бассан мээз болам.
Күрмеуінді шешейін,
Тұсауынды кесейін.

Из материальных атрибутов присутствует весьма важная деталь – черно-белая шерстяная веревка, которой перевивают ножки годовалого ребенка и какая-нибудь пожилая, но здоровая и благополучная женщина ведет ребенка за руки, поет эту

¹⁶ «Доисламские верования и их пережитки у киргизов». Фрунзе: Илим, 1972. С.70.

¹⁷ Имеется в виду песня К.Шильдебаяева и Т.Молдагалиева «Отан ана» в исполнении Батырхана Шукенова. - видеоклип, сценаристом и режиссером которого был Дин Махаматдин. Видеообряд изображает молодую женщину, которая рождает, держась за копыя.

¹⁸ Толубаев А. цит изд., с.108.

¹⁹ Обычай киргизов Семипалатинской области // РВ. 1878. Т.137. №9. Это же описывает А.Диваев в статье «Древнекиргизские похоронные обычаи», И.Кастанье в статье «Надгробные сооружения киргизских степей» и Н.Катанов в своей работе «О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней».

²⁰ Обычай обрезания волос у вдовы существовал у осетин, у северных народов.

песню, а потом перерезает веревку. Здесь также обязательно совершается жертвоприношение (угощение для гостей, подарки совершающему обряд). Обратим также внимание на космологическую черту – применение черно-белой веревки.

У тюрков Южной Сибири совершается еще один важный штрих – на землю между ножек ребенка разбивается яйцо, символизирующее рождение. Именно эта деталь позволяет реконструировать обряд как финальный, завершающий этап всей родильной обрядности. Данный обряд маркирует *действительное рождение* ребенка – то есть завершение его перехода из нематериального мира в мир осязаемый. Об этом говорят и строки из текста песни – Күрмеуінді шешейін- развяжу петлю/узелок²¹, тұсауынды кесейін –разрежу путы. Действие символично и противоположно по смыслу закрытию, покрыванию.

Надо заметить, что если родильный обряд как таковой не содержит в себе обрядовых песен, то обряд резания пут обязательно сопровождается специальными словами и напевом. Именно таким образом завершается обряд перехода человека из нематериального мира в материальный, его истинное рождение, что и отмечается в исчислении мушелей²².

Важнейшим моментом похоронного обряда у казахов является исполнение вдовой покойного или специальной плакальщицей *жоктау*, *жылау*, *дауыс*. Момент перехода человека из материального мира в мир иной фиксировался многократно, в различных обрядовых действиях – перенесение тела на правую сторону юрты, выставление пики, занавеска и др. Переход с помощью обрядового напева-плача начинался, когда выносили тело покойного.

Оплакивание продолжалось и после похорон. Тем более, что с соболезнованиями приезжали родственники и знакомые из далеких аулов. Последний раз пели жоктау через год, после чего для поминального аса резали траурного коня и на трапезу приглашали родственников и соседей. При этом раздавали одежду покойного и прочитав молитву, снимали траур.

В чем же отличие плачей в обряде от других его элементов, порой дублирующих друг друга? Все

наличные (варьирующиеся) элементы обряда выполняют как знаковую функцию – начала или конца обряда – так и символизируют *переход* главного персонажа обряда из одного состояния в другое. Наиболее важным моментом является *обмен* ценностями между адресантом и адресатом. Фактически обряд и совершается для этого. Обряд призван *обезопасить* общество или главных персонажей (мать, ребенка) в момент контакта двух миров. Обмен в рамках обряда проводится с целью *получения* главных ценностей – жизни, здоровья и благополучия людей и животных.

В обмене между сторонами или одностороннем переходе (родильный и похоронный обряды) для участников обряда самое существенное – это преодоление границы между мирами, то есть, того, что их соединяет. Можно обозначить это как дорогу, «мост», «плот», перемышку между мирами. В древних мифологиях – подземная река, волосяной мост, в шаманской мифологии – неопределенное пространство, которое можно преодолеть верхом на ездовом животном или каменная/ледяная стена или потолок, который можно прорубить с помощью специальных орудий – топора, ножа, молотка.

Характер и качество жертв, которые делаются для того мира, сильно варьируются в исторической ретроспективе: от принесения в жертву людей, животных до «бескровных» жертв, от захоронения жертвенных животных в погребении до раздачи частей жертвенного животного людям. Эквивалентом является проведение «кудай тамак», «кудайы» – буквально – божье угощение людей, раздача вещей (тканей, платков), денег²³.

Обрядовые песни – музыка и слово – обладают одним качеством, которое не свойственно материальным вещам. Они не осязаемы. Звук образуется благодаря колебаниям струны, связок, воздушного столба. Это волна, достигающая мыслимых и немыслимых пределов. Таким образом, звук, слово, напев – определенная совокупность, последовательность волн. Именно это и позволяет звукам беспрепятственно преодолевать как физические преграды, так и достигать нематериальных миров.

Обрядовые напевы стали тем средством, с помощью которого возможно и позволительно осуществить *переход* из нашего мира в мир нематери-

²¹ Сравните: «От-ана, Май ана, жарылка, күнэм болса, кеше гөр, түйіншегін шеше гөр» – «Мать-огонь, Мать Умай, благослови. Прости, если у меня были грехи, развяжи узелки моих родов»

²² У казахов, как известно, годы жизни исчисляются с помощью мушелей – двенадцатилетних циклов. Первый мушель – не двенадцать, а тринадцать лет, так как исчисление начинается от года. Второй мушель – соответственно, двадцать пять – 1+12+12, и так далее.

альный, так как природа звука и слова не изменяется при переходе из одного мира в другой: «Пение выполняет магическую функцию коммуникации: только оно способно преодолевать мифические преграды, проникать в иные миры, дает возможность быть услышанным и понятым. Как особый сакральный язык пение соединяет «по вертикали» представителей разных миров»²⁴.

По мнению авторов книги о традиционном мировоззрении тюрков, «музыка и поэтическое слово *опосредовали контакты* с мифическим миром». Во всех традиционных культурах распространено представление о том, что духи любят музыку, сказки, эпос, легенды²⁵.

Именно обрядовые напевы *жоктау*, *жылау*, *дауыс* являются тем звеном, благодаря которому возможна сама ситуация перехода от жизни – к обряду, от обряда – к песне, музыке. С помощью этих напевов протекает процесс взаимодействия между различными сферами и пластами культуры,

между различными жанрами, обеспечивая единство и целостность традиционной культуры.

²³ На каком-то историческом этапе люди стали осознавать, что жертва потустороннему адресату не может быть просто передана в своем первоначальном материальном качестве. Возможно, именно с этим связано то, что иногда вещи, которые должны были быть доставлены в тот мир, специально ломались, портились или сжигались, потому что считалось, что в том мире все должно быть не так, как у людей в материальном мире.

²⁴ Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. Якутск, 2005.

²⁵ О магической функции пения и сказывания пишет Е.Турсунов в своей книге «Происхождение носителей казахского фольклора», там же он приводит значительное количество примеров, взятых из описаний разных культур. С. 42–53.