

мнения. В XIII—XV вв. тенденция к ограничению поводов к разводу усиливалась. Например, митрополит Даниил в конце XV в. требовал узаконить лишь один повод к разводу: «Не подобает мужу от жены разлучатися, разве блудные вины»⁹⁴. В целом закон оставался более снисходительным к мужчине и подчеркивал ответственность женщин за прочность брака.

Итак, приведенный выше материал нарративной литературы и канонических памятников, отобразивших брачные и свадебные традиции, обычаи, обряды, позволяет составить некоторое представление о правах женщины при заключении и расторжении брака, о ее месте и роли в супружеском союзе. Традиционный ритуал закрепления семейных уз трансформировался за несколько столетий в предсвадебные и свадебные обряды, типичные для церковного брака. Узаконивая его, церковь выступала своего рода регулятором в решении матримониальных дел; соответственно появились и законы, устанавливающие определенные наказания за насильную или несвоевременную выдачу замуж, за моральное оскорбление, наносимое отказом жениха от женитьбы, за несоблюдение других условий при заключении супружеского союза. Вместе с тем в предсвадебном и свадебном ритуалах оставались элементы дохристианских традиций, подчеркивающих важную роль женщины в семье. Сохранение таких традиций в семейном быте препятствовало утверждению морали покорности, «социального торможения» женщины, подчиненности ее воле главы семьи — мужа. Право на развод, которым обладали женщины, несмотря на многочисленные оговорки в законодательстве, свидетельствовало об относительно высоком семейном и общественном статусе женщин в X—XV вв.

⁹⁴ Послание митрополита Фотия (XV в.)//РИБ. Т. VI. С. 523.

Э. П. Бакаева, Э.-Б. М. Гучинова

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД У КАЛМЫКОВ В XVII—XX вв.

Структура и семантика похоронно-поминального цикла несет в себе информацию по различным вопросам этногенеза и этнической истории народа, его быта и т. д. В данной статье мы попытаемся проследить динамику погребального обряда, связанную с изменениями в системе мировоззрения. В работе использованы литературные, архивные и полевые материалы авторов. Рассматриваемая проблема в настоящее время изучена недостаточно: дореволюционные исследователи специально не выделяли ее из круга этнических характеристик¹; в советское время были намечены подходы к решению вопроса², но подробный анализ до сих пор не был осуществлен.

Погребальный обряд калмыков во многом сформировался под влиянием религиозных представлений, которые с течением времени, налагаясь друг на друга, фиксировались в нем. С динамикой господствующих представлений менялся и ритуал, но и в современных обрядах похоронно-поминального цикла различные пласты: архаичные культы (огня, солнца, предков); шаманистские, ламаистские культы; элементы советских гражданских обрядов прослеживаются в достаточной степени четко.

¹ См. библиографию в ст.: Гучинова Э.-Б. М. Трансформация погребального обряда калмыков//Проблемы современных этнических процессов в Калмыкии. Элиста, 1985. С. 96—97.

² Эрдниев У. Э. Калмыки. Элиста, 1980; Дарбакова В. П. Национальные традиции калмыков и формирование современных обычаев и обрядов в Калмыцкой АССР//Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977; Гучинова Э.-Б. М. Указ. раб.

Поскольку погребальный ритуал тесно связан с космогоническими представлениями, необходимо сказать несколько слов о понимании калмыками устройства Вселенной, а также об их представлениях о душе. В доламаистский период господствовало представление о Вселенной как о трех взаимосвязанных мирах: Верхнем, Среднем и Нижнем. С проникновением ламаизма появились представления о шести мирах как шести местах возможных перерождений: царства вечно воюющих между собой небожителей — *тенгриев* и *асуров*; людей; животных; годовых духов *прета*, или *биритов*; ад.

В воззрениях, связанных с погребальными обрядами, большое значение имеет понятие жизненной силы и жизненности. Представлению о душе как духовном двойнике человека предшествовало, как и у всех народов, понятие о телесной оболочке как форме, заключающей в себе жизнь. Данное понятие отражено в обычае, бытующем и в настоящее время: некоторые пожилые люди собирают свои выпавшие зубы, чтобы к моменту погребения тело представлено было полностью³. Несмотря на ламаистские представления о полном исчезновении тела после смерти и перерождении духовных элементов, старики соблюдают этот обычай якобы для «быстрейшего перерождения». Древность обычая находит подтверждение в фольклоре. Так, в сказке об Арлаганзаре героя не смогли оживить, поскольку не смогли собрать целиком расчлененное на части тело⁴.

Согласно ламаистским воззрениям, частично сохранившимся и поныне, человек состоит из трех частей: *амн*, *сүмсн*, *бийе*. Амн (или амин) — душа-жизненность, источник жизни, душа-дыхание. Сүмсн — вторая душа, душевная сила, душа-сознание, душа-тень, покидающая тело на время сна или болезни. Наконец, бийе — телесная оболочка человека.

Амн может иметь внутреннюю (обычную) или внешнюю (в некоторых случаях) форму. Об этом упоминается в сказках, в которых богатыри прячут свою душу на дне океана. В отдельных сказках имеются указания на форму, приобретаемую душой-жизненностью при ее отделении от тела. Так, в 10-й сказке сборника «Седклин кур» душа муса, спрятанная в тайном месте, имела вид трех птичек и, убив их, герой достиг своей цели — смерти муса⁵.

У калмыков, как и у всех монгольских народов, существовало представление о бинарной оппозиции в строении человеческого тела: душа несчастливого человека находится в правой части тела, и выходит через левую; душа же счастливого, наоборот, находится в левой стороне тела, и выходит через правую в виде капли.

Кроме того, каждому человеку сопутствуют два духа: *элче* (злой) и *заячи* (добрый).

Любому смертному отведен свой срок жизни, по истечении которого властитель ада Эрлик-Номин-хан посылает своего «курьера» за душой, после чего наступает смерть. Душа амн, выступившая наружу в виде капли жидкости, исчезает, когда высыхает капля. Душа сүмсн еще 49 дней добирается в загробный мир. Перед ней открываются три пути: железный, медный и серебряный⁶. Железный путь представляет собой тропинку: если душа не вспомнит ни одного праведного дела, совершенного при жизни, она не переступит ее и низвергнется в первое отделение ада. Остальные души пройдут по ней на суд Эрлик-хана. Медный путь ведет к местопребыванию небожителей тенгриев, здесь обитают души, не заслуживающие ни награды, ни наказания. Серебряный путь «высывается до неба, где находятся боги»⁷.

³ Информатор У. Ш. Бакаева. 1900 г. р., пос. Ики-Бурул Калмыцкой АССР.

⁴ Душан У. Д. Историко-этнографические заметки об Эркетеневском улусе Калмыцкой АССР//Этнографические вести. № 3. Элиста, 1973. С. 37.

⁵ Седклин кур. Элст. 1960. 10 болг. х. 63.

⁶ Из. Л. В. Миротворение. Богословие и метафизика у калмыков//Восточные известия. № 22—24. Астрахань, 1813. С. 202.

⁷ Там же.

Души, не преодолевшие всех страстей, на суд Эрлик-хана сопровождают личный дух-покровитель *заячи*. Более грешные души испытывают по пути различные мытарства, более праведные встречают места для отдыха. Существовало также поверье, что слезы родных мешают душе, превращаясь в огромные озера на ее пути⁸. На суде Эрлик-хан смотрит в волшебное золотое зеркало *беалтан толи*, в котором можно увидеть все поступки смертных, а если это не помогает, то взвешивает человеческие деяния на весах. На суде присутствуют оба духа: элче и заячи. Если чаша неправедных дел перетянет, заячи с плачем уходит.

Ад (*тама*), по представлениям калмыков, находится между небом и землей. В расположенном там большом городе, окруженном белокаменной стеной, в котором постоянно слышен звон литавр, живет Эрлик-хан. Ад насчитывает 18 холодных и горячих отделений. Но не все души попадают на суд Эрлик-хана, есть и заблудшие души, которые приравниваются к нечистой силе *гюцю* и постоянно блуждают в мире, причиняя зло людям⁹.

Таким образом, в представлениях калмыков о душе и загробных мирах переплетены шаманистские и ламаистские элементы. Процесс их борьбы и сформировавшийся в результате синкретизм отразился и в погребальном обряде.

Динамика погребального обряда проявляется прежде всего в изменениях типов погребений. Монгольские летописи содержат данные о погребениях на деревьях (по типу арангасных) и об открытых труположениях. К XVII в. относятся сведения о кремации по буддийскому обряду. В XVIII в. бытовало шесть видов погребений, в XIX в. их количество сократилось практически до четырех, а к началу XX в. сохранились только два. Кроме того, по мнению У. Д. Душана, в исключительных случаях существовали арангасные погребения на шестах¹⁰.

Проследим подробнее процесс ламаизации погребального обряда. В конце XVI в. ханша Молон-хатун, потеряв любимого сына, решила повторить при его захоронении жертву, принесенную после смерти Чингисхана — 100 мальчиков и 100 верблюдов. Но человеческое жертвоприношение в этот период было уже невозможно, народ пришел в волнение, в результате мальчики остались живы, и, как пишет хронист, «буддийское учение победило»¹¹.

В XVII в. ламаизация обряда сказалась в распространении среди знати обряда кремации, причем кремировали не только мужчин, но и женщин. Так, проповедник и просветитель Зая-пандита совершил обряд сожжения (*джигшиг*) после смерти ханши Таший, он же присутствовал при кремации тела Батура-хунтайджи, когда огонь поддерживали в течение 49 дней¹², потому что в классическом тибетском буддизме состояние *бардо* — между смертью и буддийским «освобождением от сансары» или между смертью и перерождением в сансаре — длится именно столько¹³.

«Биография Зая-пандиты» трактует его смерть как переход из видимого тела в духовное. После молитв — чтений книг Ньюца и Хурангуй состоялся обряд кремации. Затем пепел был доставлен в Лхасу, где Далай-лама 49 суток читал молитвы¹⁴, так как чтение ламой «Книги мертвых» служит для наставления умершего, находящегося в состоянии бардо, для лучшего выхода из него¹⁵. Затем Далай-лама распорядился: «Останки смешайте с тушью и напишите токтал (изречение), а потом

⁸ Душан У. Д. О верованиях калмыков в существование души // Атеист. 1929. № 42. С. 81.

⁹ Там же. С. 82.

¹⁰ Душан У. Д. Историко-этнографические заметки... С. 54.

¹¹ Лыткин Г. С. Материалы для истории ойратов // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969. С. 130.

¹² Биография Зая-пандиты // Там же. С. 163—164, 177.

¹³ Sagaster K. Grundgedanken des tibetischen Totenbuches // Tod und Jenseits im Glauben der Völker. Wiesbaden, 1978. P. 181.

¹⁴ Биография Зая-пандиты. С. 185.

¹⁵ Sagaster K. Op. cit. P. 181.

положите в предполагаемую статую (Зая-пандиты) в знак скорого появления хубилгана»¹⁶ (хубилган — перерожденец.— прим. авторов).

Археологический материал по калмыцким погребениям практически отсутствует, и только XVII век представлен одним памятником (не позднее 1616 г.), расположенным на территории ойратского монастыря «Семь палат»¹⁷ (в районе нынешнего Семипалатинска). В этом погребении, находившемся под одним из зданий монастыря, были найдены вещи, относящиеся к нескольким захоронениям. Верхнее, более позднее, мы атрибутируем как захоронение знатного калмыка. В нем обнаружены человеческий и бычий черепа, плита с изображением культовой постройки *субургана*, глиняный сосуд с лоскутками шелковой материи, кусок янтаря, несколько бусин. Рядом расположены два углубления, одно из которых заполнено костями животных (между ними находился глиняный сосуд); другое — древесным углем, на поверхности которого лежал кусок смолы, «употреблявшейся, вероятно, для курения при священных обрядах»¹⁸. Необычайный на первый взгляд набор предметов объясняется спецификой этого периода, когда проникновение и утверждение ламаизма в среде ойратов только начиналось (объявлен государственной религией в 1640 г.).

Семипалатинское погребение дает возможность судить о традициях и новациях в погребальном обряде XVII в. По всей видимости, здесь находилось место кремации, т. е. обряд совершен по ламаистскому канону. На человеческом черепе видно изображение высшего ламаистского символа — ваджры, или очира, — алмазного трезубца-молнии, атрибута и символа Адибудды (изначального божества в ламаизме, эманировавшего весь иллюзорный мир). Изображение выполнено черной краской, а поле вокруг — белой, зеленой, желтой и красной, символизирующими четыре стороны света, четырех дхьяни-будд и др., согласно системе Трикайя (Три тела)¹⁹.

Череп быка также представляет собой буддийский символ. Он свидетельствует о совершенном еще при жизни обряде выкупа души-жизненности *амн дзолих*, так как на черепе имеется положенное в таких случаях изображение меча и пламени. Он также служит напоминанием об Эрлик-хане и его суде (Эрлик-хан в буддийской иконографии изображается с головой быка).

Буддийским атрибутом является и плита с изображением субургана, символически воспроизводящего структуру Вселенной. Возможно, в данном случае плита означает, что место для постройки храма выбрано неудачно и требует *дзасал* (исправления)²⁰. Действительно, только в монастыре «Семь палат» постройки ориентированы на запад, что, впрочем, могло быть связано с расположением его у реки. Но здесь важнее другое — охранить умершего от злых духов и помочь его душе быстрее попасть в «мир духовный», поскольку изображение находилось не непосредственно под фундаментом здания, а внутри погребения. По нашим наблюдениям, в настоящее время набожным людям в гроб кладут ткань с изображением субургана, покрывая ею все тело, кроме лица. Присутствующие на похоронах, обходя гроб по движению солнца, совершают жертвоприношение медными и серебряными деньгами, которые, как считают калмыки, также охраняют от злых духов (*шулмусов*)²¹. Но несмотря на преобладание ламаистских элементов, обряд захоронения был синкретичен (кости животных и лоскутки шелковой материи, сосуд,

¹⁶ Биография Зая-пандиты. С. 187.

¹⁷ В 1616 г. монастырь уже был построен, о нем упоминается в грамоте царя Михаила Федоровича. См. Радлов В. Сибирские древности. Т. 2. Вып. 3. СПб., 1894. С. 58.

¹⁸ Армстронг И. А. Семипалатинские древности//Изв. Имп. Русского Археологического о-ва. Т. 2. СПб., 1861. С. 205.

¹⁹ О системе Трикайя см.: Gordon A. The Iconography of Tibetan Lamaism. N. Y., 1967.

²⁰ Гомбоев Г. Объяснения Семипалатинских древностей//Изв. Имп. Русского Археологического о-ва. Т. 2. СПб., 1861. С. 207.

²¹ Один из авторов статьи присутствовал на подобном обряде в Элисте в 1983 г.

наполненный загустевшей смесью,— следы шаманских жертвоприношений).

Общая характеристика погребального обряда калмыков в XVIII в. была дана П. С. Палласом²². Он описывает шесть различных способов захоронения: 1) в степи, когда тело без всякого одеяния клали на землю на бок головой к востоку, а руку под голову; по обе стороны от головы и ног в землю втыкали шесты с навешенными на них синими лоскутами, на которых написаны молитвы (заметим, что Эрлик-хан, или Яма, в буддийской иконографической традиции изображался синим); 2) в лесу или кустарнике таким же образом²³; 3) в воде; 4) в земле; 5) под кучей камней в степи; 6) кремацию, после которой пепел, смешанный с ладаном, отсылали к Далай-ламе. П. С. Паллас указывает на роль ламаистского духовенства в погребальном обряде: именно астролог (*зурхачи*) определяет по году и часу рождения и смерти способ погребения, час похорон, ориентацию могилы (или труположения).

Динамику погребального обряда в XVIII в. можно проследить на примере кремации как одного из способов погребения. При сожжении тела Чакуур Ламы, главы ламаистской церкви Калмыкии, скончавшегося в Петербурге в 1736 г., его в сидячей позе (ноги в «позе лотоса») положили в деревянный гроб, обитый изнутри железом, гроб сверху накрыли красной тканью²⁴. Сожжение производилось в специально сделанной для этой цели прямоугольной печи, открытой с западной стороны (со стороны рая Сукхавади). Начался обряд в 8 часов утра процессией, во главе которой шел священнослужитель-гелюнг, державший икону на шесте и кропильницу *цацал*; за ним несли буддийские атрибуты культа. На место кремации процессия прибыла быстро, сам же обряд состоялся после заката солнца, а в ожидании вечера все прибывшие отдыхали, и лишь один гелюнг читал молитвы.

«Между тем один калмык... влез в печь... шепоткой брал порошки: красный, синий, желтый, белый, черный... Сверху весь рисунок он посыпал песком, так что рисунок не виден стал. Затем взял сухой конский кал и расположил 4-угольной фигурой на столе»²⁵. Вскоре все пространство под решеткой заполнили дровами, возвели вокруг печи ограду, гроб поместили в печь, и началось сожжение, во время которого гелюнг с молитвами ходил вокруг печи, подливая масло на угли через специальные отверстия.

Таким образом, обряд сожжения в начале XVIII в. немногим отличался от кремации в XVII в. В нем присутствовали элементы, характерные для ранних буддийских погребений: символическое заполнение определенного поля красителями пяти цветов, отмечавших четыре стороны света и центр. Фигура, выложенная из кизяка, вероятно, изображение ваджры. Обряд становится более ортодоксальным, шаманские атрибуты отсутствуют полностью, что объясняется упрочением позиций ламаизма в калмыцком обществе XVIII в. Однако продолжительность обряда сокращена с 49 до одного дня. Пепел покойного по-прежнему посылали в Тибет²⁶, поскольку статус ханства позволял осуществлять самостоятельную внешнюю политику, а следовательно, предполагал интенсивные связи с другими ламаистскими государствами.

Погребения XIX в. характеризуются меньшей вариативностью форм. Исследователи в первой трети XIX в. еще констатируют наличие шести

²² Паллас П. С. Путешествия по разным провинциям Российской империи. Ч. I. СПб., 1773. С. 502.

²³ У ойратов в раннем средневековье бытовали погребения на арангасах. Еще в «Сокровенном сказании» упоминается об арангасном погребении побратима Чингисхана — Джамухи. До начала XX в. убитых молнией хоронили также на высоких шестах. И до сих пор в калмыцком языке сохраняется выражение *ясан оргх* (дословно — вознести кости), смысл которого может быть передан словами «похоронить достойно».

²⁴ Описание погребального препровождения и обрядов, какие имели калмыки при сожжении тела Чакуур Ламы недалеко от Санкт-Петербурга в мае 1736 г. // Собрание сочинений, выбранных из месячных слов. Ч. I. СПб., 1785. С. 181—189.

²⁵ Описание погребального препровождения... С. 187—188.

²⁶ Паллас П. С. Указ. раб. Ч. I. С. 502.

способов погребения²⁷, но к середине века их число сокращается до четырех: открытое трупоположение, погребение в воде, грунтовые захоронения (для простых людей) и кремация (для особо знатных князей и гелюнгов). Исключение составляли погребения убитых молнией: их тела оставляли на арангасах (деревянных настилах, поднятых на высоких шестах). Но по-прежнему тело выносили не через вход, а через отверстие, образованное разобранными решетками юрты.

Наиболее полное описание погребального обряда сожжения и процедур при приготовлении умершего к погребению у хошеутов приводит П. И. Небольсин: «Калмык, чувствующий приближение смерти, посылает за гелюнгом и созывает всю семью и прощается с нею... После его смерти родные покидают кибитку, и... в ней остаются одни гелюнги: обмывают его водой, обертывают полотном..., покрывают белым покрывалом. В таком положении тело лежит двое суток. На третий день в кибитку входят родственники. Они кладут перед покойником по три земные поклона; затем родные дети и внуки по прямой линии подходят к трупу и касаются лбом до ног тела. Если покойник был младший родственник, жена, сестра и неродная мать, тогда этой торжественности не наблюдается при прощании»²⁸. Кремацию совершали на 4-й день после кончины, но время церемонии назначал астролог (зурхачи). Покойника одевали в его одежду и сажали без оружия в позе лотоса на кошму. Перед выносом тела к кибитке подвели оседланного любимого коня покойного, но без подушки и чепрака. Конюх левой рукой держал коня под уздцы, а правой — заветную плетку умершего. Позже конь переходил во владение хурула, а плетка — в собственность старшего сына. На определенном месте выкапывали пять ям, одну — посередине, четыре вокруг нее, и во все клали дрова. В центральную яму ставили большой котел, в который сажали покойника. Под погребальное пение гелюнгов начиналась кремация. Потом пепел смешивали с глиной, делали из него фигурки в виде цилиндра или конуса *шалир*²⁹ и рассылали их по хурулам, в которых они хранились возле алтарей.

Несколько слов следует сказать о надмогильных сооружениях — *цаца*, *субурганах* и *бумбо*, которые возводили над могилами наиболее знатных особ. Цаца — культовое сооружение мемориального значения, небольшая часовня, архитектурные формы которой восходят к китайским буддийским постройкам. На ее вершине находится изображение ваджры (очира), внутри горит лампадка (зул), совершают жертвенные курения перед бурханами³⁰. Над прахом именитых калмыков также сооружали субурганы, мало отличавшиеся от монгольских, но меньших размеров. В некоторых случаях над могилами уважаемых лиц строили бумбо.

К середине XIX в. кремации подлежали только нойоны, старшие гелюнги и люди (называвшиеся в народе *задычи*), якобы обладавшие особым даром вызывать и уничтожать дождь, гром и молнию³¹.

Таким образом, обряд сожжения в середине XIX в. в основных своих формах оставался каноничным. Однако бросается в глаза значение, которое придавалось в общем обрядовом действии коню. Жизнь кочевника без него немыслима, поэтому считалось, что мужчине конь необходим и в загробной жизни, но, согласно ламаистским представлениям, конь — одно из возможных перерождений (царство животных); следовательно, он также включался в круг сансары и не мог следовать за своим хозяином в загробный мир. Истоки появления данного элемента в исконно ламаистском обряде кремации связаны с древним культом коня, культом умершего и шаманскими жертвоприношениями, замененными в период господства ламаизма посвящением животного хурулу.

²⁷ Нефедьев Н. Подробные сведения о приволжских калмыках. СПб., 1834. С. 210.

²⁸ Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. СПб., 1852. С. 96.

²⁹ Смирнов П. Выдержка из путевых заметок (по калмыцкой степи)//Астраханские епархиальные ведомости, 1880. С. 444.

³⁰ Небольсин П. И. Указ. раб. С. 98.

³¹ Там же. С. 97.

У хошеутов Харахусовско-Эрдниевского улуса обряд грунтового захоронения протекал следующим образом. Приготовление могилы происходило под пение молитв гелюнгами, затем по обычаю совершался «выкуп земли», которую займет тело; богатые калмыки платили в хурул девять девяток скота, менее состоятельные — две-три девятки³².

В могилу с подбоем опускали покойника «в позу льва» (*арслнгин кевтлгн*), голова его была обернута шелковым платком — *хадаком*. В такой позе лежал Будда после наступления махапаринирваны.

Кроме ламаистских в обряде присутствовали шаманистские элементы. Доказательством этому служат жертвоприношения, которые совершали в день погребения один раз; и на 3, 7, 49-й день — трижды в день. Поскольку ламаизм осуждал кровавые жертвоприношения, то часть туши жертвенного животного «очищали огнем», т. е. сжигали, а другую часть передавали в хурул, так как съеденное духовными лицами почиталось как принятое богами. В сущности первая часть жертвоприношения — это древний ойрат-калмыцкий обряд *гал тӓклгн* — жертвоприношение огню. Он имел семейно-родовой характер и совершался также на родинах и свадьбах и каждый год в преддверии зимы, в месяце мыши (*хулгун*), примерно соответствующем октябрю. Несомненно, он был связан с культом предков и культом умерших, поскольку во время обряда поминались родители и «читались молитвы, имеющие силу извлекать грешные души из ада ламаистского»³³. Ламаистская трактовка жертвоприношения гласила, что жертва предназначена Окон-тенгри (Лхамо) — богине-защитнице веры (*докшит*), которая во многих обрядах связывается с огнем и солнцем. В древнем обряде часть туши барана оставляли, и ее как приманку и угощение у входа в кибитку выставлял мальчик, призывая тепло и благодать солнца. В ламаизированном варианте обряда адресатом обрядового действия стало духовенство, представлявшее живых богов на земле.

Особенно интересно расположение мест жертвоприношений, поскольку на этом материале хорошо прослеживается сочетание древней традиции, связанной с культом огня и солнца, с буддийской символической чисел. В день похорон жертвоприношение совершали в кибитке умершего; на 3-й день сожжение первой жертвы производилось в 3 шагах от кибитки, второй — в 6 шагах от первого сожжения, третье — в 12 шагах от второго. На 7-й день первое сожжение происходило в 24 шагах от места, где было последнее жертвоприношение на 3-й день, второе — в 6 шагах от первого, третье — в 12 шагах от второго. На 49-й день порядок сохранялся, как и на 7-й день³⁴. Жертвоприношение, совершенное на 49-й день, отстоит от первого на 110 шагов. Вероятно, постепенное отдаление места сожжения жертвы иллюстрирует в данном случае уход души. По «проществию» душой 110 шагов (на 49-й день) обьявлялось, что она достигла загробного мира. Число 110 символично, оно соответствует числу бусин в четках: 108 основных и 2 дополнительных бумбо, по которым ведется отсчет (см. рисунок).

У калмыков-дербетов во второй половине XIX в. наряду с кремацией отмечено два других вида погребения: открытое труположение и погребение в воде³⁵. В этот же период у них зафиксированы погребения с сю — изображениями мангусов. Мангусы (на наш взгляд, имелись в виду духи заячи или элче) были проводниками душ умерших в загробный мир, поэтому сю вкладывали в левую ладонь покойника³⁶.

³² Смирнов П. Указ. раб. С. 445—447. Видимо, автор ошибался, счет поголовья скота у калмыков всегда производился девятками, у него в тексте — десятками.

³³ Траилли Ф. Из калмыцкой религии. (Жертвоприношение Галь-Тяху)//Донские епархиальные ведомости. 1871. № 4. С. 119—122.

³⁴ Смирнов П. Указ. раб. С. 446.

³⁵ Дуброва Я. П. Быт калмыков Ставропольской губернии до издания закона от 15 марта 1882 г. Казань, 1898. С. 63.

³⁶ Львовский Н. (Мефодий). Происхождение и история калмыков Большедербетовского улуса Ставропольской губернии//Уч. зап. Казан. ун-та. Кн. 2. Март-апрель. Ч. III. Казань, 1894. С. 19.

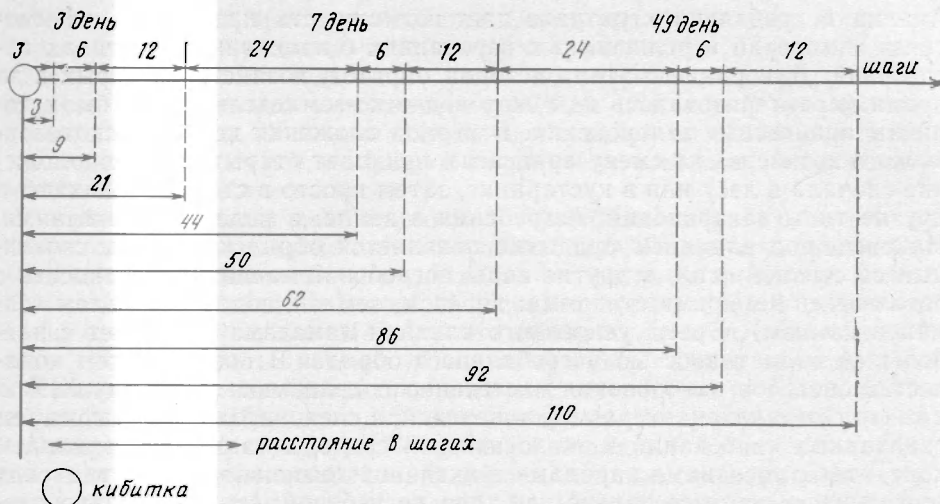


Схема расположения жертвоприношений гал тэглэн

Возвращаясь к обряду кремации, отметим некоторые подробности, зафиксированные в XIX в. у торгоутов, живших в Астраханской губернии. По завершении кремации над местом сожжения ставили кибитку, и в ней на ночь оставались несколько человек. На следующий день из золы выбирали кости, яму засыпали, а кости толкли в порошок и помещали в особый сосуд, сделанный из теста, который затем хранили как святыню³⁷.

В начале XX в., когда трупосожжение применялось реже, обрядовые действия не претерпели значительных изменений. Так, в 1907 г. покойного калмыцкого Ламу Даягеркиева облачили в *данджигин* (одежду, надеваемую при отправлении в хуруле службы с тем же названием) и в шапку *торджик*, посадили в кресло, а затем в полдень при торжественном молебствии четыре гелюнга вынесли его в главный хурул, после чего тело пронесли по всем храмам монастыря. К двум часам дня из кирпича было построено бумбо, куда положили раздетое донага тело Ламы, облили его маслом, обложили дровами и сожгли, затем сооружение разобрали, а пепел поместили в маленькую модель бумбо³⁸.

В начале XX в. была упрощена система жертвоприношений над грунтовыми захоронениями. Гал тэглэн совершали уже только на 49-й день после смерти. На заупокойные молитвы трех разрядов (*джанга* полная; *джанга* сокращенная; обычный *таван йорял* — пять благопожеланий) читали духовные лица в прежнем составе (не менее 7 гелюнгов, 7 гецолей, 7 манджиков, если умирал богатый человек)³⁹.

После похорон кибитку переносили на другое место и над ней читали очистительные молитвы. Возвращавшиеся с похорон также совершали обряд очищения: все участники похоронной процессии проходили мимо огня, мыли руки и смазывали их маслом. Траур длился 49 дней. Траурной одежды не было, но по традиции нельзя было надевать нарядное платье и носить украшения. В течение всех 49 дней перед изображением бурханов в доме горела лампадка зул; хозяева делали подаяния беднякам и старались не ходить на какие-либо праздники. Не разрешалось также отдавать из дома никакие вещи.

Итак, погребально-поминальный цикл у калмыков представлял комплекс обрядов, отражавших различные верования и представления.

³⁷ Житецкий И. Очерки быта астраханских калмыков // Этнографические наблюдения 1884—1886 гг. М., 1893. С. 19—20.

³⁸ Центральный Гос. архив Калмыцкой АССР. Ф—9. Оп. 5. Д. № 953 (1897—1907 гг.). Л. 48—49.

³⁹ Кануков Х. Б. Указ. раб. С. 45. Манджик, гецолей, гелюнг — ступени посвящения ламаистских служителей.

Анализ погребального ритуала дает возможность проследить взаимосвязь изменений в религиозных верованиях с изменениями в типах погребений. Для раннего этапа истории ойратов, хозяйство которых в то время характеризовалось как скотоводческо-земледельческое, были типичны арангасные захоронения. В период сложения кочевого скотоводческого хозяйства на смену арангасам приходит открытое труположение сначала в лесу или в кустарнике, затем просто в степи. Возникают и другие типы захоронений: погребения в земле, в воде и под камнями. Наконец, под влиянием буддизма появляется обряд кремации, связанный со стихией огня, а другие виды погребений начинают соотносить с остальными четырьмя стихиями: деревом, землей, водой, металлом (заменен камнем). Время усиленного влияния ламаизма совпадает с наибольшей вариативностью погребального обряда. В последующем количество способов захоронения постепенно сокращалось. К концу XIX в. в связи с ограничением размеров кочевий, а следовательно, повышением санитарных требований к экологической среде, а также под влиянием контактов с соседними народами и активной деятельности христианских миссионеров остается только два типа погребений: грунтовые захоронения и кремация.

На протяжении всего рассматриваемого периода обряд в основном совершался согласно предписаниям ламаизма, поскольку в его обрядовой практике похоронный ритуал занимал важнейшее место.

Ламаизация проявилась прежде всего в оценке кремации как наиболее почетного типа погребения. Но определяющая роль духовенства на всех ритуалах прослеживается и в других типах погребения. Всю обрядовую канву пронизывает ламаистская символика: поза махапаринирваны Будды, изображения ваджры (очира) и субургана, череп быка, цветовая символика и символика чисел 3, 7, 49, 108.

Несмотря на глубокую ламаизацию, в погребальном обряде калмыков можно вычленилть и архаичные элементы. Прежде всего это культ предков и культ умерших, связанный с анимистическими представлениями калмыков, которые выражались в обычае кормления души, ее призывания, задабривания ее из опасения вредоносной силы души умершего — *тачал* и т. п. С охранительной магией против тачала, опасного возраста, нечистой силы *гюцю* связаны магия обряда плодородия (*герян цеврлх*) и очищение дома, человека (*кюуг цеврлх*).

Культовые представления об огне, воспринимаемом как символ солнца на земле, характеризуются верой в его очистительные свойства. Обращение к огню как очистительной стихии происходит во время обрядового действия *укарин үүд таслх* (закрывать ворота кладбища) и в церемонии, совершаемой по возвращении с похорон. Но особенно четко представлен культ огня в жертвоприношении *гал тәклен*, в котором огонь (очаг) предстает как основная ценность рода и условие его благополучия.

Шаманская практика проявляется в пережитках кровавых жертвоприношений. Сохранившееся в народе особое почитание шаманов (*бб*) отразилось в привилегии быть после смерти сожженными (*задычи*). Шаманистскими по происхождению являются также жертвоприношения в виде ленточек или кусков ткани, оставлявшихся на могилах.

В погребальном обряде калмыков также прослеживается культ коня. Обращение к конскому кизяку как символической замене коня подразумевало, что конь сопровождал в загробной жизни человека.

В современном погребальном обряде калмыков можно проследить элементы, присущие доламаистскому, ламаистскому и общесоветскому обрядам похоронно-поминального цикла. В доме, где находится покойник, завешивают зеркала, зажигают лампаду зул. Умершего обмывают родственники, причем желательно, чтобы год их рождения по 12-летнему животному циклу совпадал с годом рождения покойника. Интересный ламаистский обряд сохраняется до сих пор в некоторых семьях. Старые люди стараются перед смертью при помощи гелюнга совершить «обряд разъединения нитей жизни», смысл которого заключается в «отделении

судеб» двух мужчин или двух женщин одного рода, разница в возрасте которых составляет ровно 60 лет (т. е. они родились в один год данного цикла). Если же человек не успел до смерти совершить данный обряд, то испросить его у священнослужителя может тот, кто моложе умершего на 60 лет. Женщине обращаться с такой просьбой к гелюнгу не полагается, вместо нее это делают ее родители, а если она замужем, — кто-либо из родственников мужа⁴⁰.

И сейчас считается необходимым по возможности узнать у компетентных лиц день, «подходящий» для погребения. Рядом с умершим непременно сидят родственники, не оставляя его ни днем, ни ночью. Выносят тело обычно в обед, не позже 14 часов, головой вперед. У хошеутов сохранился обычай *даалһ*. Даалһ — это набор продуктов, включающий в себя масло, конфеты, печенье, которые при выносе тела трижды проносят над гробом, затем оставляют в доме. Съесть их могут только близкие родственники. При прощании верующие молятся, опускают в гроб серебряную и медную монеты. После выноса тела в доме моют пол, убирают, готовят поминальный стол. Похоронная процессия направляется к кладбищу, оглядая дом по ходу солнца. В ней нельзя участвовать беременным женщинам и кормящим матерям. По прибытии на кладбище гроб ставят на подставку. Могилу никогда не вырывают накануне, так как ее нельзя оставлять на ночь открытой. После траурного митинга родные прощаются с покойным, и гроб опускают в могилу. Могильная камера имеет прямоугольную форму с подбоем с южной стороны и нишей в восточной стене. В нише помещают зажженную лампадку и благовония. Гроб опускают на полотенцах и располагают в камере так, чтобы он наполовину находился в подбое. После этого, обходя по ходу солнца могилу, все участники похорон бросают в нее горсть земли, черные платки, повязки и другие траурные принадлежности, а также серебряные монеты. Перед уходом с кладбища присутствующие на церемонии должны попробовать водки, а также конфеты и *борцог* (жареные изделия из теста); всем раздают носовые платки.

Перед входом в дом умершего каждый из участников проходит обряд очищения: моет руки, окуривает их дымом, смазывает ладони маслом. Близких родственников осыпают дома освященным зерном. Этими же зернами посыпают пол в доме. Обряд называется *герян цеврлх* (очистить дом). Зерна овса (проса, риса) остаются на полу в течение всего траура. Интересно, что данный обряд сохранялся вплоть до 1960-х годов у калмыков-эмигрантов во Франции⁴¹. На поминальном столе отсутствуют острые и режущие предметы. Перед фотографией умершего ставят *деджи* — первые порции основных блюд (водка, мясо, борцог, чай, конфеты), что свидетельствует о сохранении древнего обычая кормления души. Кормление и забота о душе умершего тесно связана с бытующими до настоящего времени представлениями о *тачал*.

Различают «добрый» и «злой» *тачал*. Первый может быть вызван сильной тоской покойного по родным, второй — прижизненными обидами, мстью за убийство, недостаточно заботливым поведением родственников, недобрым характером умершего.

И «добрый», и «злой» *тачал* может причинить вред живущим. Он выражается в воспоминаниях об умершем, в болезнях и невзгодах членов его семьи. В народе очень боятся *тачала*, могущего повлечь за собой еще одну смерть или даже несколько смертей, и стараются сделать все, чтобы предотвратить его действие. Для этого обращаются к знающему человеку, который чтением заклинаний и магическими движениями серебряной монеты по телу «обрывает *тачал*».

Существует и другой способ предотвратить действие *тачала*. Для этого в могилу втыкают три иголки острием вниз: в голове, в ногах и в центре могилы. Иглы должны задержать все злые помыслы души.

⁴⁰ Такой обряд один из авторов статьи наблюдал в феврале 1983 г. при совершении его бывшим духовным лицом Н. Кичиковым.

⁴¹ *Aubin F. Une société d'émigrés: la colonie des Kalmouks en France. Paris, 1967. P. 193.*

На поминках присутствуют все родственники и друзья умершего. Чрезмерно выраженного публичного проявления скорби не одобряют. Категорически запрещается стоять или сидеть со скрещенными на груди руками, поскольку такое положение рук якобы может вызвать еще одну смерть. Поминки совершаются трижды: в день похорон, на 7-й и 49-й дни, причем последние поминки никогда не устраивают на третьем месяце со дня смерти и переносят на последний день второго месяца (например, если человек умер 20 февраля, то «сорок девятый день» отмечается 31 марта). Во время поминок обязательно посещение кладбища, на котором имитируют поминальный стол с оставлением дееджи. Посуду после посещения кладбища никогда не забирают обратно в дом: она, как и все атрибуты траура, остается на могиле. Пожилые люди соблюдают также обычай, согласно которому, надо оставлять на могиле кусочки ткани, платков, ленточек, объясняя свое поведение тем, что это знак посещения умершего. Траур длится до окончания третьих поминок. У калмыков, живущих во Франции, сохранился старый обычай, по которому во время траура нельзя приходить в гости в семью умершего⁴². Наибольшую значимость имеют третьи поминки, на которые во что бы то ни стало обязаны приехать все родственники. Во время них повторяется обряд герян цеврлх, связанный с магией плодородия. Посыпание зерном должно обеспечить благополучие дома и продолжение жизни.

В погребальной практике еще бытует обычай *буин кех*, по которому после смерти человека его близкие едут к гелюргу, а за отсутствием такового — к лицу, умеющему исполнять этот обряд, заключающийся в прочтении молитвы над головой наследника. Цель обряда — обеспечение покоя души умершего (предотвращение тачала) и освобождение его от невзгод. Исполнителя обряда благодарят непременно набором продуктов, включающим чай, борцог, печенье, конфеты, масло, водку; нередко ему вручают также головной убор и деньги.

Охранительный характер носит также обычай *укарин йюд таслх*, заключающийся в том, что друзья и близкие умершего, которые не смогли прийти на похороны, нанося первый визит в его дом, должны сделать жертвоприношение огню — бросить в огонь принесенный с собой кусочек масла.

Считается, что пользование вещами умершего может принести вред, поэтому на них накладывают табу.

Говоря о существующих представлениях, связанных с жизнью и смертью, следует указать на бытующее поверье о том, что люди, достигшие преклонного возраста, «отдают свои прожитые годы после смерти детям и внукам» (*насан оҗх*), и поэтому их дети должны дожить до возраста родителей. Кроме того, существует вера в «опасные годы» — годы рождения человека в исчислении по 12-летнему животному циклу. При этом внутриутробный период развития учитывается как первый год жизни, поэтому опасным считается возраст 13, 25, 37, 49 лет и т. д. По достижении его многие люди совершают обряды *насан уттулх* (продление возраста). Существует несколько различных способов предотвращения смерти или других несчастий, ожидающих человека в опасном году. Женщины могут не обращаться к духовному лицу за совершением обряда, а ограничиться тем, что, отрезав воротник нательной одежды, закопать его вместе со старыми носками (чулками) на перекрестке трех дорог или в открытой степи. Мужчинам полагается обращаться к лицу, умеющему совершать *насан уттулх*. Для этого он должен взять с собой ношеную рубашку, масло, водку, борцог, конфеты. Исполнитель обряда читает молитвы, после чего дует на рубашку и отрезает от нее воротник. Дыхание считается главным признаком жизни (в тибетском буддизме смертью называется то мгновение, когда прекращается дыхание). Отрезанный воротник в обоих случаях символизирует прожитые годы, и нательная одежда полностью заменяет человека, поэтому он может не ехать сам к духовному лицу, а лишь переслать ему все положенные предметы.

⁴² Ibidem.

Другой способ состоит в изготовлении из теста человеческой фигурки, в которую следует вдавить отрезанные ногти рук и ног, затем провести фигуркой по телу с головы до ног и выбросить ее в степь. Это действие почти полностью дублирует ламаистский обряд *амн дзолих* (выкуп души-жизненности), совершавшийся при болезнях и имитировавший замену человека его символом с перенесением на него всех возможных невзгод. Но употребление в обряде насан уттулх ногтей, символизирующих прожитые годы, свидетельствует о синкретизме представлений, заключающемся в переплетении ламаистского обряда с охранительной древней магией.

Четвертый вариант обряда продления жизни более сложен. Здесь также изготавливали фигурки человека из теста, затем, прочитав необходимые заклинания, исполнитель обряда символически «отрезал» двумя монетами воротник с натальной рубашки. Монеты обычно подбирались нечетные, например 3 и 15 копеек, чтобы вместе они составили четное число, которое «всегда будет делиться на две части — и человеку, и божеству». Уложив рубашку, фигурку человека и монеты, вокруг них складывали девять видов еды. Затем все это выбрасывали далеко в степь или в глубокий водоем.

Наконец, пятый способ насан уттулх заключается в том, что человек, вошедший в «опасный возраст», должен в течение года как можно чаще носить связанные из овечьей шерсти белые носки с черным мыском. Очевидно, и в этом случае ногти символизируют прожитые годы, а закрывающий их черный мысок носка — несчастья. Таким образом, черный цвет связан с прошлым, белый — с настоящим. Здесь вновь проявляются древние общемонгольские представления о бинарной оппозиции черного и белого, зла и добра, прошлого и настоящего.

Вышеупомянутые представления о смерти, душе, опасном возрасте бытуют лишь среди части калмыцкого населения, в основном людей среднего и старшего возраста. В целом секуляризация мировоззрения отразилась в современном погребальном обряде в отношении к обрядовому действию, структуре мотиваций обрядового поведения исполнителей ритуала.

Инновациями, вошедшими в современный похоронный ритуал калмыков, стали: положение умершего в деревянный гроб; обычай, согласно которому каждый присутствующий бросает в могилу горсть земли; траурный митинг, в котором участвуют бывшие сотрудники покойного, а также траурные венки, повязки, траурная музыка, надмогильные памятники современного типа. Новым является и обращение к черному цвету (иногда к сочетанию черного и красного) как к цвету траура.

Основная тенденция в динамике погребального обряда в настоящее время проявляется в изменении отношения к обрядовым действиям, которые совершаются в основном не из-за беспокойства о будущем перерождении, а, как правило, из-за морального требования похоронить близкого так, как принято. Это подтверждают данные этносоциологического исследования, проведенного сектором этнографии Калмыцкого НИИ истории, филологии и экономики в 1982 г. На вопрос: «Как Вы думаете, какие из названных причин побуждают людей соблюдать похоронный обряд с религиозными элементами?», большинство опрошенных калмыцкой национальности (73%) в качестве основного мотива видят приверженность к традициям. Другие (16%) полагают основной причиной сохранения религиозных элементов обряда опасение «как бы не было вреда родственникам». Третьи (9%) объясняют бытование религиозных элементов погребального цикла требованием исполнения личной просьбы покойного. Часть опрошенных (2%) соблюдение такого ритуала считает нецелесообразным.

Отношения к погребальному и поминальному обрядам взаимосвязаны. Большая часть опрошенных (52%) считает, что поминальные обряды в настоящее время по-прежнему необходимы. Их поддерживают другие (45%), утверждая, что народные традиции лучше не нарушать. Лишь 3% опрошенных не считают поминки необходимыми.

Общий секуляризованный характер мировоззренческих основ погребального обряда хорошо прослеживается в ответах на вопрос: «Как Вы относитесь к похоронам с элементами религиозных обрядов?». Наиболее многочисленная группа информаторов (51%) продемонстрировала безразличное отношение к ритуалу; 9% опрошенных не одобряют его; 40% относятся положительно.

В целом для современного погребального обряда калмыков характерна доминантность общесоветских норм, что свидетельствует об изменениях в общественном сознании. Традиционный пласт в погребальном обряде заметно сократился: ламаистские элементы практически отсутствуют; сохранились некоторые реминисценции архаического ритуала, которые воспринимаются как этнически специфичные, и их присутствие в современном быту достаточно устойчиво. Вместе с тем обряды похоронно-поминального цикла продолжают выполнять функции почитания предков, исполнения сыновнего и родственного долга, сплочения родственного коллектива.

Уильям Х. Элкайр

СИБЛИНГОВЫЕ ГРУППЫ. МУЖСКАЯ И ЖЕНСКАЯ ВЛАСТЬ НА ЦЕНТРАЛЬНЫХ И ЗАПАДНЫХ КАРОЛИНАХ

В ряде недавних этнографических исследований утверждается, что объединения кровных родственников в рамках одного поколения — сиблинговые группы — составляют основную структурную единицу океанических социумов¹. Мак-Маршалл считает даже, что путь к пониманию самого феномена родства в Океании лежит через изучение принципов организации сиблинговых групп, а не через анализ в рамках привычной теории десцентных групп².

В иной связи вопрос о взаимодополняющих социальных ролях братьев и сестер в обществах поднял Тоити Мабути: «Вообще сестры выполняют роль духовных охранительниц своих братьев, братья же должны защищать сестер в повседневной жизни»³. Этой тематике посвящена настоящая статья, рассматривающая распределение власти и авторитета в сиблинговой группе в социальной структуре островов Волеаи-Ламотрек, Улити-Фаис и Яп в центральной и западной группах Каролинских островов.

Исследования микронезийского родства показали, что членство в родственной группе часто определяется исходя из прав землепользования⁴. Мак-Маршалл утверждал, что под братским сообществом следует понимать долевое распределение в рамках «широкого сообщества островов Трук», причем распределение не столько биогенетически наследуемых признаков, сколько средств пропитания и прав на землю, таковое обеспечивающих⁵.

¹ *Burridge K. O. L.* Siblings in Tangu//Oceania. 1959. № 30. P. 128—154; *Firth R.* History and Traditions of Tikopia. Memoir № 32. The Polynesian Society of New Zealand. Wellington, 1961. P. 168—183; *Kelly R. C.* Etoro Social Structure. Ann Arbor, 1977.

² *Mac-Marshall.* Siblingship in Oceania: Studies in the Meaning of Kin Relations//ASAO Monograph № 8. Ann Arbor, 1981. P. 4—5; 14.

³ *Mabuchi Toichi.* The Two Types of Kinship Rituals among Malayo-Polynesian Peoples//Proc. 9th Intern. Congr. History Relig. 1958. Tokyo and Kyoto. Maruzen: Tokyo, 1960. P. 51—62; *idem.* Spiritual Predominance of the Sister//Ryukyuan Culture and Society/Ed. Smith Allan H. Honolulu, 1964. P. 79.

⁴ *Goodenough W. H.* A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization//Amer. Anthropol. 1955. V. 57. P. 71—83; *idem.* Property, Kin and Community on Truk//Yale University Publications in Anthropology. № 46. Department of Anthropology. Yale; New Haven, 1951; *Silverman M.* Disconcerting Issue: Meaning and Struggle in a Resettled Pacific Community. Chicago, 1971.

⁵ *Mac-Marshall.* The Nature of Nurture//Amer. Ethnol. 1977. V. 4. P. 656; *idem.* Siblingship in Oceania. P. 207.