

ИНИЦИАЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ В ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОМ РИТУАЛЕ

Жизнь – это непрекращающееся рождение.

Антуан де Сент-Экзюпери. “Цитадель”

Любая рецензия – это, конечно, критический отзыв на то или иное произведение. Но в то же время рецензия – это еще и путеводитель в мире книг, своеобразный компас, который помогает читателю кратчайшим путем дойти до искомого пункта назначения. И путеводитель этот должен быть предельно объективным, лишенным симпатий и антипатий (которые могут хоть ненамного исказить рецензируемую работу), чтобы не вводить читателя в заблуждение. Эта далеко не новая мысль появилась у меня при чтении рецензии Л.А. Чвырь на вып. IV “Среднеазиатского этнографического сборника. Памяти Владимира Николаевича Басилова” (СЭС 2001), опубликованной в “Этнографическом обозрении” (*Чвырь* 2003: 155–161), в частности, той ее части, которая посвящена моей статье “Путь в Зазеркалье (Похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла)”.

Складывается ощущение, что рецензент отнеслась к написанию этой части своей рецензии несколько предвзято, а может, просто небрежно, и тем самым ввела в заблуждение читателя.

В частности, я с интересом прочитала рекомендации о том, как писать статьи на предмет “научного сравнения любых обрядов”. Но, к сожалению, к рецензируемой статье они не имеют никакого отношения, поскольку содержание ее составляет не “сравнение соответствующей обрядности у народов региона”, как пишется в рецензии, и не введение “материалов Ф.А. Фиельструпа о похоронно-поминальных обрядах у киргизов в 20-е годы XX в. в контекст современных этнографических представлений”. Цель статьи другая: понять смысл погребально-поминальной обрядности вообще и некоторых погребально-поминальных обрядов в частности, для чего и были привлечены материалы по свадебным обрядам и обрядам, связанным с рождением и первыми годами жизни ребенка (кстати, на это указывает и подзаголовок статьи, который по непонятной причине в рецензии был опущен).

Идея написания статьи зародилась в период подготовки к печати полевых записей Ф.А. Фиельструпа. Действительно, вначале я предполагала просто ввести в научный оборот интереснейшие материалы о погребально-поминальной обрядности киргизов этого великолепного этнографа (судьба книги Ф.А. Фиельструпа “Из обрядовой жизни киргизов конца XIX – начала XX в.” (*Фиельструп* 2002) тогда еще была неизвестна). Однако в процессе работы над статьей цель ее изменилась. А с изменением цели статьи отпала и необходимость устанавливать, как пишется в рецензии, “роль материалов Ф.А. Фиельструпа для современных этнографических представлений о степени сходства традиционного похоронно-поминального обряда у киргизов и их соседей”, в чем меня совершенно напрасно упрекают. Но материал Ф.А. Фиельструпа я все же очень активно привлекаю: он такой же равноправный автор, как и все остальные.

Хотелось бы согласиться с Л.А. Чвырь в том, что имеет место “глубокая и поистине детальная изученность погребальных ритуалов у оседлого населения Средней Азии” (неясно только, кого имеет в виду Л.А. Чвырь, только традиционное оседлое

Стелла Ситдиковна Губаева – доктор исторических наук, специалист по этнографии Средней Азии (г. Москва).

земледельческое население Средней Азии или и осевших кочевников и полукочевников тоже, к каковым относятся, например, киргизы). Но, на мой взгляд, глубоко изучены погребально-поминальные обряды лишь у таджиков. Что же касается остальных народов Средней Азии и Казахстана, в том числе и киргизов (материал о которых я больше всего использую), то изученность их погребально-поминального ритуала еще далека от завершения, несмотря на наличие очень и очень неплохих работ по этой теме. Но даже если бы этот ритуал был прекрасно изучен у всех народов Средней Азии, это вовсе не означает, что писать о нем можно только в плане сравнения. Есть масса других интересных проблем, в частности, та, ради которой писалась статья “Путь в Зазеркалье...”.

Меня упрекали в “сумбурной” фиксации «лишь отдельных абсолютно тождественных обрядовых элементов и мотивов у киргизов и окружающих народов, включая без особого разбора и порядка оседлых и кочевых, мусульман и шаманистов, “родственников” и “соседей” (иногда очень далеких, например, кетов)». Во-первых, обряды не свалены бессистемно в кучу, а сгруппированы и распределены по трем разделам: инициационный цикл погребально-поминальных обрядов, охранительный цикл и цикл обрядов, обеспечивающих будущее плодородие. И обряды эти не просто фиксируются, а анализируются.

Во-вторых, давно известно, что практически у всех народов Средней Азии, а особенно у бывших кочевников и полукочевников, в семейной обрядности, в первую очередь в погребально-поминальной, до наших дней устойчиво сохраняются пережитки древних доисламских обрядов и верований, в том числе и шаманистские. Причем они даже более устойчивы, чем собственно исламские обряды.

Так, Ч. Валиханов, побывавший у киргизов, писал: “Похороны, свадьбы они справляют по шаманскому обычаю, но заставляют при этом, если найдется грамотный татарин или среднеазиатец, читать молитву” (Валиханов 1986: 282). Т.Д. Баялиева писала о киргизском погребальном обряде: “Мусульманские обряды, совершавшиеся при похоронах, имели поверхностный характер, они были своего рода наслоением на многочисленных древних традиционных погребальных обрядах” (Баялиева 1972: 62). Таких примеров можно привести немало. И, наконец, как писал Л.Я. Штернберг, “замечательно почти полное тождество траурных обычаев у народов самых различных рас, отдаленных по географическому своему положению и далеких друг от друга по степени культуры” (Штернберг 1936: 204).

В свете сказанного вполне правомерно при написании работы о погребально-поминальных обрядах приводить примеры по самым разным народам, в том числе и по кетам (в наличии примеров, по которым меня упрекали). Но (увы!) в статье “Путь в Зазеркалье...” нет таких примеров. Точнее, кеты упоминаются в рецензируемом сборнике, но только не в моей, а в следующей за ней статье Г.Ю. Ситнянского “О происхождении древнего киргизского погребального обряда” (Ситнянский 2001: 176).

Таковы основные претензии рецензента к моей статье “Путь в Зазеркалье...”. А вот конкретно по теме не сказано ни слова. А это было бы и интереснее, и полезнее, тем более что тема, затронутая мной в статье, не чужда автору рецензии.

В свое время Л.А. Чвырь написала две статьи на близкую тему (я, между прочим, честно и неоднократно ссылаюсь на них). Первая статья “Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений” (Чвырь 1983) посвящена выявлению общего смысла всех обрядов периода “чилля”¹. Рассматривая в основном один обряд – “положение новорожденного ребенка в колыбель”, автор приходит к выводу “о существовании у таджиков (или у их предков) древнейшего земледельческого (курсив мой. – С.Г.) представления о круговороте человеческой жизни (сходного с годичным циклом и плодородием природы), согласно которому три основных момента жизни человека – зачатие, рождение, смерть – в определенном смысле отождествлялись и были слиты в единое целое” (Там же: 137).

Мысль о круговороте человеческой жизни, собственно, не нова и уже неоднократно высказывалась (причем Л.А. Чвырь добросовестно ссылается на литературу). Отмечу только, что представление о круговороте человеческой жизни было известно не только земледельческим народам, но и скотоводческим (в своей статье я, в частности, в значительной степени опираюсь на обряды традиционных скотоводов). Несомненно, заслуга Л.А. Чвырь в том, что она архаичное, забытое уже самими таджиками представление сумела восстановить по отдельным фрагментам современного обряда “положения в колыбель”. Кроме того, автор в этой статье соглашается (поскольку не отрицает) с народными объяснениями смысла обрядов периода “чилля”: все обряды выполняют три основных функции: защиту матери и младенца, магическое очищение новорожденного и пожелания ему плодородия.

Цель второй статьи Л.А. Чвырь «Три “чилля” у таджиков» – выявление черт сходства между поминальным, детским и свадебным “чилля” (Чвырь 1985: 69). Мысль о совпадении отдельных обрядов сорокадневий на всех трех этапах жизненного цикла тоже уже высказывалась в литературе. Но заслуга Л.А. Чвырь в том, что она акцентировала на этом внимание и определила данные обряды как обряды перехода.

Одним из сходств в обрядах жизненного цикла, считает автор статьи, являются структурные совпадения, а именно внутри “чилля” довольно устойчиво акцентируются определенные дни, чаще всего – третий (или четвертый, т.е. “через три ночи”), седьмой, иногда двадцатый, сороковой (Там же). И другое сходство – во всех трех “чилля” есть и целая серия очень похожих обрядов: омовение, новая специальная одежда, обряд “смотрения лица”, временная изоляция, что дает «право проводить не только чисто внешние, формальные, но и смысловые параллели между тремя “чилля” и между соответствующими обрядовыми персонажами (т.е. молодыми после свадьбы, новорожденным и его матерью, умершим человеком)» (Там же: 73). А смысл обрядов, имеющих место во всех трех “чилля”, заключается в *защите, очищении и благопожелании* – приходит теперь уже к совершенно определенному выводу автор (Там же).

Но ограничивается ли роль обрядов, выполняемых во время трех сорокадневий, только этими тремя функциями? А как быть тогда с таким важным обрядом, как изменение прически, во всех трех узловых моментах жизненного цикла и проводимого именно в период “чилля”, который ни к одной из трех функций, предложенных Л.А. Чвырь, не относится? Как быть с такими не менее важными обрядами, тоже имеющими место во всех трех “чилля”, как переодевание в новые одежды, имянаречение и некоторыми другими, которые тоже нельзя объяснить ни очищением, ни защитой, ни благопожеланием?

Между тем все эти обряды совершаются в узловой, переломный, лиминальный (по терминологии Виктора Тэрнера) период в жизни человека, в период, когда меняется и физическое состояние, и социальное положение, социальный статус человека (Тэрнер 1983: 168–201).

В переходные же, переломные периоды обычно совершаются обряды инициационные. Именно поэтому я в своей статье “Путь в Зазеркалье...” выделила инициационный цикл (как это ни парадоксально звучит по отношению к погребально-поминальным обрядам), к которому отнесла указанные выше обряды, в том числе и связанные с ритуальным очищением. Ибо обряд ритуального очищения, всегда сопровождающий инициацию, – это всего лишь один из способов, помогающих перейти из прежнего (биологического, социального) состояния в новое, как и облачение в новые одежды, чаще всего белые, ибо белый цвет – символ ритуальной чистоты. Новая рубашечка у новорожденного и одежда жениха и невесты в наши дни у народов Средней Азии не всегда белые, что объясняется многими факторами, не имеющими отношения к собственно ритуалу, но и рождение ребенка, и свадьбу, и похороны белый цвет в том или ином виде сопровождает обязательно. Саван же – новая одежда покойного – всегда белый. Кроме того, киргизы после обмывания ук-

ладывали умершего на клевер, обязательно накрытый новой белой тканью, покойника и (отдельно) лицо тоже накрывали новой белой тканью (*Баялиева* 1972: 68–69; *Кармышева*); казахи восточных областей вместо погребальных носилок использовали специальную кошку белого цвета, которую называли *табыт-кииз* (кошма-гроб) (*Толубаев* 1991: 99); в Дарвазе существовал обычай дарить близкой родственнице умершего на траурное платье ткань белого цвета в некрупный синий или голубой рисунок (*Писарчик* 1976: 161). Как писал В. Тэрнер, белизна, или “чистота”, “во всех отношениях оказывается идентичной законному признанию социального статуса” (*Тэрнер* 1983: 89).

Признание существования инициационной обрядности на всех трех этапах жизненного цикла позволяет несколько иначе взглянуть на интерпретацию многих обрядов как погребально-поминальных, так и первых двух этапов жизненного цикла. Например, название первой рубашечки младенца *ит-койнак* (“собачья рубашка”) большинство авторов, в том числе и Л.А. Чвырь, объясняют или охранительной магией (первую рубашку младенца надевают сначала на собаку, чтобы передать ей все несчастья, предназначенные ребенку, а, может, чтобы обмануть злых духов), или магией плодородия (младенец таким образом якобы приобретал плодovitость собаки).

На мой взгляд, логичнее было бы видеть в этом названии символ другого “животного” мира, в котором находится ребенок до истечения определенного срока после рождения, чаще всего 40 дней. Поскольку он в течение указанного времени еще не человек, то на нем поэтому и соответствующая одежда (“животная”, “собачья”), которая не только названием, но и покроем отличается от человеческой. Часто это были три пеленки (кстати, белые), которыми заворачивали голову, тело и ноги младенца, что напоминает саван. Получается, что человек уходит в тот мир в одежде-саване и возвращается в ней же в этот мир. Но с вселением в новорожденного человеческой души, т.е. в период, переходный от “животного” состояния в человеческое, совершают ритуальное купание-очищение², а часто и стрижку “родовых” волос, которые также принадлежат иному, “животному” миру, надевают на ребенка новую рубашку, сшитую, как у взрослых, т.е. в человеческую.

Между прочим, казахи *ит-койнак* надевали рубашку на собаку, в частности на ее голову (иногда заворачивали в рубашку баурсаки и привязывали все это к голове собаки), не перед тем, как надеть на новорожденного, а после того, как снимали ее с ребенка по истечении 40 дней. Думается, казахский вариант более логичный, а значит, первичный. Собаке, т.е. “животному” миру возвращали “собачью” одежду за ненадобностью, поскольку отныне ребенок будет носить одежду этого мира, одежду человека. А баурсаки, может быть, служили откупом (или благодарностью?).

В свете сказанного становится понятным персидское название первой одежды ребенка – “рубаха воскресения из мертвых” (*Хедаят* 1958: 267), поскольку ребенок как бы возвращается с того света, воскресает из мертвых именно в этой рубашке, которую персы называли “рубахой воскресения из мертвых”, а среднеазиатские народы – “собачьей рубашкой”.

При таком подходе иной смысл, по сравнению с предложенным Л.А. Чвырь, приобретает и заговор, приведенный А.Л. Троицкой в статье «Первые сорок дней ребенка (“чилля”) среди среднеазиатского оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда» (*Троицкая* 1927: 357). А именно, во время обряда положения ребенка в колыбель произносили: “Освобождение от беды! Хозяева пришли, собаки – прочь!” (Там же). При этом колыбель с ребенком обводили справа налево зажженными лучинами, которые были обмотаны сине-белыми полосками материи. “Две детали – движение против часовой стрелки и сине-белый цвет – обычно связанные с похоронной сферой, – пишет Л.А. Чвырь, – наталкивают нас на предположение, что мы имеем дело с остатками древней, домусульманской, вероятно, зороастрийской традиции, отводившей собаке положительную роль” (*Чвырь* 1983: 133).

Первая часть фразы о связи движения против часовой стрелки и сине-белых полосок с похоронной сферой вполне справедлива. Но вторая часть, о том, что собаке в данном ритуале отводится положительная роль, вызывает сомнение. На мой взгляд, подобное объяснение не совсем логично. Если собаке отводится в данном обряде положительная роль, как считает Л.А. Чвырь, то почему так грубо гонят собак: “Хозяева пришли! Собаки – прочь!”? Скорее, наоборот. Дух собаки, или “животный” дух – символ потустороннего мира, находившийся до определенного времени, в данном случае до первого укладывания ребенка в колыбель (чаще всего по окончании сорокадней) и замены “собачьей рубашки” на “человеческую” в теле новорожденного, должен был “убираться прочь” из этого мира в мир потусторонний, поскольку пришли “хозяева”. И отныне здесь (и в колыбели) находится не собака, не существо потустороннего мира, а человек, хозяин этого мира.

Об этом переходе младенца из мира “мертвых” в мир “живых” свидетельствует, между прочим, и движение вокруг колыбели зажженных лучинок с сине-белыми полосками против часовой стрелки, т.е. как в Зазеркалье (о “феномене Зазеркалье” в погребально-поминальной обрядности я писала в статье “Путь в Зазеркалье”) (Губаева 2003: 165–167). Скорее всего, в обряде, описанном А.Л. Троицкой, мы имеем дело не с зороастрийской традицией, как считает Л.А. Чвырь, а с дозороастрийской.

Обряд связывания вместе ног (щиколоток или только больших пальцев ног) покойника большинство авторов объясняют страхом перед умершим, который, не свяжи ему ноги, будет бродить среди живых и вредить им. Не отрицая этого объяснения, я попробовала в статье “Путь в Зазеркалье...” объяснить этот обычай инициацией. Связывание (опутывание) ног покойника должно было помочь ему перейти в статус “неходячего”, неподвижного существа мира мертвых. Обряд же “разрезания пут”, который у тюркских народов совершается, когда ребенок только-только начинает ходить (обычно, когда ему исполняется год), напротив, должен помочь ребенку, пришедшему в этот мир “неходячим”, со связанными ножками, обрести статус “ходячего” существа мира живых (Губаева 2003: 167).

К инициационному циклу следовало бы отнести и обряд ограждения покойника от остального мира хотя бы занавесом, а если есть возможность, то перенесения его в другое помещение. Я объясняла в статье этот обычай необходимостью уберечь покойника от злых духов, недобрых взглядов, как защищали от всего недоброго тоже занавесом роженицу с новорожденным и жениха с невестой (Губаева 2003: 167–169). По всей вероятности, эти действия объяснялись не только охранительной магией, но и временной изоляцией иницируемых субъектов (роженица с младенцем, жених с невестой, покойник), т.е. ритуальной смертью, которая обязательно сопровождается инициацией. Занавес, другое помещение, видимо, помогают изобразить эту ритуальную смерть иницируемых, чтобы затем они “воскресли” в новой ипостаси.

Словом, обряды неоднозначны и многофункциональны.

Одним из важных инициационных обрядов в жизни человека у многих народов (если не у всех) считается обряд имянаречения. В настоящее время он часто проходит очень буднично, без особых торжеств. Но когда-то этот обряд совершался очень торжественно. Не только потому, что имя считалось существенной частью человека, и отношение к нему было такое же трепетное, как к последу, волосам, ногтям, а неуважение к имени могло принести непоправимый вред его обладателю (Фрэзер 1980: 278, 291). Но и потому, что получение имени было существенным этапом в “очеловечивании” младенца (наряду с обмыванием, новой рубашкой – “одеждой людей”, удалением родовых волос, обрядом “разрезания пут” и др.). Получая имя, ребенок избавлялся от безымянного состояния, характерного для иного, природного мира, где безымянно все: и растения, и животные, и покойники. Ведь мертвый уходит в тот мир без имени. Вспомним, что у многих народов существует запрет на произнесение имени мертвого (Фрэзер 1980: 285–291; Дьяконова 1975: 52; Львова и др. 1989: 216), а у некоторых народов существовал запрет упоминать даже имена нарицатель-

ные, если они совпадали с именем покойного, тезки покойного обязаны были сменить свое имя (Фрэзер 1980: 288–290; Дьяконова 1975: 52). Объяснялось это чаще всего нежеланием беспокоить прах покойного, а то и страхом, что, услышав свое имя, он может вернуться (Там же).

Вполне возможно, что запрет произносить имя покойного – это способ защиты от вредоносных сил потустороннего мира. Но это и десоциализация человека, перевод его в статус мертвого, в безымянность природного мира. Таким образом, наличие имени – это такая же прерогатива человека этого мира, как и способность ходить, в отличие от неподвижности мертвого.

Существовал запрет на произнесение имени и часто болеющего ребенка, особенно, если в семье умирали дети. У многих народов, в том числе у киргизов, казахов, в таких случаях совершали мнимую кражу ребенка, которого через определенное время “покупали” его родители. Новорожденного, не показывая матери, уносили, заранее договорившись, в другую, более благополучную в этом плане семью на определенный срок (от нескольких дней до трех лет, иногда до совершеннолетия), и в течение всего этого времени вплоть до “покупки” ребенка его называли не по имени, а каким-нибудь прозвищем (Басаева 1980: 89; Жуковская 1988: 97; Львова и др. 1989: 164) или же меняли имя ребенка при “покупке” его (Фильструп 2002: 75). Запрет на произнесение имени объяснялся необходимостью обмануть злых духов.

Любопытно, что при “краже” младенца вместо него в колыбель клали щенка или другое маленькое животное, уголек (Там же: 74; Львова и др. 1980: 164), т.е. объект из природного, “животного” мира, а младенца при “краже” порой выносили через дымоход (дымовое отверстие в юрте, например, – пограничный объект между внутренним и внешним миром (Жуковская 1988: 20–21), через который идет дорога к Небу, т.е. к потустороннему миру), завернутым в какую-нибудь шкурку, уподобив его таким образом зверьку, опять-таки существу из природного мира.

Таким образом, младенца как бы прятали в ином мире, который отличается от этого мира, помимо всего прочего, и безымянностью. Непроизнесение имени ребенка показывало злым духам: нет имени, нет и ребенка – он уже в потустороннем мире. То есть таким образом обманывали их.

Вместе с тем не только страх за ребенка заставлял родителей не произносить его настоящего имени. У тюрков, пишет А. Толеубаев, издавна существовал обычай настоящее имя давать ребенку только после совершения им какого-либо достойного поступка, а до этого времени он жил с “ложным” именем, которое иногда понималось как ласкательное (Толеубаев 1991: 79; Львова и др. 1980: 169).

У таджиков долины Хуф в верховьях Пянджа, по материалам М.С. Андреева, человек также имел два имени: прозвище (*лакаб*), которое употреблялось до достижения им зрелого возраста, и настоящее (*ном*), которым его называли с 19–20 лет (Андреев 1953: 83), т.е. после достижения зрелого возраста. Это было характерно и для индусов (Литвинский 1981: 91–92), и, наверняка, для многих других народов. Переименовывали ребенка тюркские народы и в период, связанный с первой объездкой коня (Львова и др. 1980: 168), который у них рассматривался как инициационный (о первой посадке ребенка на коня см. ниже).

Свадебный ритуал, буквально насыщенный обрядами перехода, также не обходился без смены имени. Начиная со сватовства и кончая переездом в дом мужа и рождением первого ребенка (последнее, правда, выходит за пределы собственно свадебного ритуала) молодые постоянно переходят из одного состояния в другое, новое, более зрелое. И этот переход сопровождается соответствующими обрядами, в том числе и сменой имени. Так, по материалам М.С. Андреева, у таджиков долины Хуф невеста после помолвки называется *хасманендз*, жених – *хасманундж*; в день свадьбы, после того как невеста надевает венчальный костюм, она называется *нивенц*, а жених – *шумард*; и только через три дня после совершения брачного обряда молодая моет голову и называется уже *жин* (“жена”), молодой – *чур* (“муж”) (Андреев 1953: 170).

Обратим внимание на то, что обряд изменения имени сопровождается мытьем головы (т.е. очищением) и переодеванием в новые одежды. Когда у молодых появляется первый ребенок, т.е. они переходят в следующую, более зрелую возрастную группу, теперь уже в группу молодых родителей, например, у бурят, их называют не собственными именами и не “женой” – “мужем”, а “отцом” – “матерью” такого-то ребенка (Басаева 1980: 64).

Меняется имя и в период перехода человека в статус пожилого (старого). Теперь он уже чаще всего “старик” – “старуха”, “бабушка” – “дедушка”. Таким образом, как мы видели, на протяжении всей жизни человек имеет не одно имя, а несколько, и этими вариантами имен, как вехами, отмечаются именно переходные периоды жизненного пути человека.

Поскольку смерть – не полное исчезновение, а такой же закономерный узловый этап, как рождение и достижение зрелости, переход человека из состояния активного в состояние пассивное, переход из состояния социального в асоциальное, то этот переходный период тоже должен быть отмечен инициационным обрядом смены имени. Умершего просто лишают “человеческого” имени, поскольку он уходит в мир, где оно ему не нужно. Отныне он всего лишь “покойный”. И этот инициационный обряд лишения “человеческого” имени как бы помогает умершему отделиться от мира живых и перейти в мир мертвых.

Киргизы, как писал Ф.А. Фиельструп, устраивают праздник (*той*) ребенку трижды: когда его впервые укладывают в колыбель; когда мальчик впервые садится на коня; когда ему делают обрезание (Фиельструп 2002: 77). То есть обряд первой посадки на коня у кочевников (полукочевников) приравнивается к таким важным событиям, имеющим инициационный характер, как первое укладывание ребенка в колыбель и обрезание.

Киргизы, по материалам Ф.А. Фиельструпа, впервые сажают ребенка на коня в три–четыре года, т.е. сразу же по завершении колыбельного периода (у тюрков младенческий, колыбельный период длится как минимум до трех–четырех лет). По этому случаю режут барана или лошадь, готовят баурсаки, заготавливают урюк, кишмиш, которыми перед посадкой на лошадь осыпают ее и ребенка. Осыпание сладостями (*чачила*) – обряд, исполняемый во все узловые моменты жизни: при первом укладывании в колыбель, обрезании, на свадьбе и даже на похоронах (осыпают погребальные носилки с покойником) в знак пожелания всяческих благ на новом этапе жизненного пути.

Посадив мальчика на лошадь, ему дают с собой переметную суму (*хурджин*) с вареным мясом. Лошадь с мальчиком в седле идет на поводу у одного из родственников, также едущего верхом. Они посещают аулы родственников, раздают им, не слезая с коней, мясо. Взамен родственники одаривают маленького всадника предметами конского убранства. После этого устраивают *той* (Фиельструп 2002: 84). Отныне ребенок начинает свой путь в этом мире не только на своих ногах (см. выше), но и на коне. Начиная с этого момента вся жизнь кочевника проходит в седле; он буквально срастается с конем. Не случайно, видимо, раздавая вареное мясо родственникам, ребенок и его спутник не слезают с коней.

Вместе с тем это не первая встреча ребенка с конем. По материалам А.Т. Толеубаева, у казахов при трудных родах для изгнания злых духов к роженице подвели коня (жеребца) с синими глазами (Толеубаев 1991: 66). Конь у среднеазиатских народов считался потомком дэвов, а потому способен был отгонять злых духов. Кроме того, лошадь (кобыла) у скотоводческих народов считалась символом плодородия (Там же: 18–19). Этих качеств – возможности изгонять злых духов и способствовать плодovitости – в общем-то было бы достаточно для того, чтобы конь или хотя бы элементы его сбруи присутствовали при родах. Но, думаю, роль коня при родах этим не исчерпывается.

Роды – это, конечно, переломный период в жизни женщины, переход ее в новую ипостась. Отныне она не просто женщина, а мать. Кроме того, это важный момент в жизни каждого человека – появление его на этом свете, переход из “животного” мира в мир людей. И присутствие коня в этот узловый, переходный период для женщины и ребенка, видимо, не случайно. Более того, при трудных родах у казахов в рот роженицы вкладывали и волосяную узду коня, чтобы вызвать родовое напряжение (Толеубаев 1991: 66). Не уподоблялось ли в этом случае роженица лошади?

В киргизском и казахском обрядах укладывания ребенка в колыбель старуха, совершающая обряд, трижды садится верхом на колыбель с ребенком и, “погоняя” его плеткой, произносит: “Пусть жизнь твоя будет долгой, пусть Бог оставит твою душу!” (Толеубаев 1991: 72; Фиельструп 2002: 66). Старуха, видимо, изображает всадника, а младенец, на котором она “сидит”, – лошадь. Вспомним роженицу с конской сбруей во рту, которая тоже, вероятно, уподоблялась лошади.

У каратегинских таджиков в семье, где умирали дети, новорожденного протаскивали под лошадь (верблюдом, ослом, шкурой волка и т.д.) (Писарчик 1976: 78). Злые духи, по-видимому, должны были принять младенца за дитя лошади (верблюда, осла, волка и т.д.), т.е. за существо “животного” мира, и оставить его в покое.

Конь обязательно присутствует в свадебной обрядности. Так, у тех же каратегинских таджиков (традиционно оседлых жителей Средней Азии, не говоря уже о кочевниках) жених, обрив и вымыв голову, облачившись в свадебные одежды, отправляется в дом невесты обязательно верхом на лошади. На лошадях едут и его родственница(ы) – *янга(и)*, и все сопровождающие, у кого есть лошади (Нурджанов 1976: 41). После бракосочетания молодые едут к дому мужа тоже на лошадях (Там же: 49; Андреев 1953: 178).

У народов Средней Азии, даже у традиционно оседлых, при обряде отпущения грехов покойника – *давра* обязательно присутствовал конь. Этот обряд совершался до выноса тела, часто одновременно с обмыванием покойника, во время которого кто-нибудь из присутствующих соглашался взять на себя грехи усопшего (Подробнее см.: Фиельструп 2002: 173–174). Компенсацией за принятие на себя чужих грехов служил конь (Снесарев 1969: 128; Есбергенов и др. 1973: 186; Толеубаев 1991: 97–98). Но, возможно, грехи покойного переносятся не на человека, согласившегося взять их на себя, а на самого коня (лошадь)? Как переносили грехи покойного на буйволенка у бадагов, живущих в южной части Индии (Фрэзер 1980: 602). Вспомним, например, обычай перенесения болезни, порчи и т.п. на какие-либо предметы или на животных (Там же: 599–607; Снесарев 1969: 108, 127–128; Абрамзон 1971: 317; Толеубаев 1991: 97–98), видимо, предшествовавший обряду перенесения грехов покойного на другого человека. Не уподоблялся ли в этом случае конь покойному?

В последний свой путь, к месту захоронения, человек тоже отправлялся на коне (верблюде). Любопытная деталь: покойник – на коне, покойница на лошади. Правда, со временем даже кочевники и полукочевники в связи с изменением образа жизни, если путь до места погребения был недалек стали пользоваться носилками. Но о традиции отправления человека в последний путь обязательно на коне свидетельствует даже название погребальных носилок, например, у каракалпаков (бывших полукочевников), таджиков (издавна оседлых жителей): “деревянный конь” (каракалп. *агаши ат*; тадж. *аспи чубин*).

У киргизов конь умершего, его седло с накинута на него одеждой усопшего в течение года со дня смерти являются вместилищем души покойного, его временным заместителем на этой земле (Фиельструп 2002: 132–133, 178). Здесь уже конь напрямую отождествляется с покойным хозяином. Любопытный обычай зафиксирован у киргизов Т.Д. Баялиевой. Как только мужчины уносили покойника на кладбище, женщины трижды бросали им вслед по три горсти муки со словами: “Куруй, куруй, куруй!” (так обычно подзывают лошадей) (Баялиева 1972: 81). Видимо, это делается, как предположила Т.Д. Баялиева, чтобы умиловить душу покойного и вернуть ее назад (Там

же). Вполне вероятно, тем более, что здесь имеют место и магические цифры 3 и 9 (бросали трижды по три горсти муки), и белая мука. Но почему женщины зазывают душу не как людей, а как подзывают лошадей? Видимо, они просят вернуться назад душу не человека, а человека-лошади, каковым, собственно, и стал кочевник, – человек, всю жизнь проведенный в седле, слившийся с лошастью, ставший своего рода кентавром.

Может быть, конь, как и собака, – часть “животного”, природного мира в человеке? Но если собака рассматривается как недоброе начало этого мира, от которого следует избавиться (вспомним: “Собаки, прочь! Хозяева пришли!”), то конь (лошадь), видимо, представляет доброе начало его, которое не покидает человека, а присутствует рядом всю жизнь и проходит с ним жизненный путь. Более того, это не просто верный друг и спутник человека, но часть его самого (особенно скотовода), то природное начало, которое всегда присутствует в нас.

Итак, как мы видим, сорокадневье – не единственный переходный период в жизни человека, хотя и очень важный. Как писал В. Тэрнер, человек растет поэтапно, и каждый последующий этап есть “смерть” для предыдущего (Тэрнер 1983: 84). Так что человеческая жизнь – это ряд смертей и рождений. И потому обряды перехода (rites de passage), или инициационные, сопровождают человека в течение всей жизни, в том числе и после смерти. Ибо смерть – это не конец бытия, а лишь иная форма его, это лишь один из этапов в непрерывном круговороте жизни.

Цель инициации, как известно, – отделение от бинарной оппозиции. Если новорожденный с помощью соответствующих обрядов отделяется от “животного” мира и переходит в мир людей, если жених и невеста опять-таки с помощью соответствующих обрядов отделяются от мира молодежи, чтобы перейти в мир взрослых мужчин и женщин, то покойник с помощью инициационных обрядов отделяется от этого мира, чтобы уйти в мир иной, отделяется от Земли, чтобы вознестись на Небо.

В данной публикации я акцентировала внимание лишь на инициационных обрядах в погребально-поминальном ритуале, поскольку обряды охраняющие (охранительные) и обряды, обеспечивающие будущее плодородие (благопожелательные), отмечались многими авторами. Инициационные же обряды, насколько мне известно, в погребально-поминальном ритуале пока не выделялись. Более того, авторы “Традиционного мировоззрения тюрков” (кстати, очень глубокого исследования, состоящего из трех книг) писали: “Свадебная обрядность, насыщенная символикой переходности, у народов Сибири, вероятно, совпадала с инициационным циклом или завершала его” (Львова и др. 1989: 188). Я же осмелилась предположить, что инициационные обряды имеют место и после свадьбы, и после смерти.

Данная публикация – это не только ответ рецензенту, но и приглашение к разговору, пусть критическому, но спокойному и непредвзятому, к разговору, который должен приблизить нас к истине.

Примечания

¹ Чилла (чилля) – производное от чил (“сорок”) и означает сорокадневье, которое выдерживалось и обставлялось всякими обрядами после рождения ребенка, свадьбы и смерти.

² Говоря об обряде первого купания ребенка, Л.А. Чвырь приводит мысль О.М. Фрейденберг о том, что он (обряд) символизирует акт возрождения из мертвых, но, к сожалению, никак не трактует ее.

Литература

Абрамзон 1971 – Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Андреев 1953 – Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953.

Басаева 1980 – Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX – начало XX века. Новосибирск, 1980.

Баялиева 1972 – Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

Валиханов 1986 – Валиханов Ч.Ч. Очерки Джунгарии // Валиханов Ч.Ч. Избр. произв. М., 1986.

- Губаева 2001 – Губаева С.С. Путь в Зазеркалье (похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла) // Среднеазиатский этнограф. сб. Вып. IV. Памяти Владимира Николаевича Баилова. М., 2001.
- Дьяконова 1975 – Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
- Есбергенов и др. 1973 – Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразования в городском быту каракалпаков. Нукус, 1973.
- Жуковская 1988 – Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Кармышева Б.Х. – Кармышева Б.Х. Полевой материал о каратегинских киргизах.
- Литвинский 1981 – Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981.
- Львова и др. 1989 – Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Нурджанов 1976 – Нурджанов Н. Свадьба // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Душанбе, 1976.
- Писарчик 1976 – Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3.
- Ситнянский 2001 – Ситнянский Г.Ю. О происхождении древнего киргизского погребального обряда // Среднеазиатский этнограф. сб. Вып. IV.
- Снесарев 1969 – Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- СЭС 2001 – Среднеазиатский этнограф. сб. Вып. IV. Памяти Владимира Николаевича Баилова. М., 2001.
- Толеубаев 1991 – Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991.
- Троицкая 1927 – Троицкая А.Л. Первые сорок дней ребенка (“чилля”) среди среднеазиатского оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // Сб. “В.В. Бартольд”. Ташкент, 1927.
- Тэрнер 1983 – Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Фиельструп 2002 – Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов конца XIX – начала XX в. М., 2002.
- Фрэзер 1980 – Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980.
- Хедаят 1958 – Хедаят С. Нейрангистан // Переднеазиатский этнографический сб. I. Тр. Инта этнографии. Т. 39. М., 1958.
- Чвырь 1983 – Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М., 1983.
- Чвырь 1985 – Чвырь Л.А. Три “чилла” у таджиков // Этнография Таджикистана: Сб. ст. Душанбе, 1985.
- Чвырь 2003 – Чвырь Л.А. Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. Памяти Владимира Николаевича Баилова. М., 2001 // Этнограф. обозрение. 2003. № 3.
- Штернберг 1936 – Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

S.S. G u b a e v a. Initiation Rites in Mortuary-Burial Rituals

The author makes a comparison of the structure of mortuary-burial rituals with the structure of rituals related to childbirth, attaining age and social status, marriage, and others. She argues that initiation rites follow individuals not only during the first two phases of the life cycle, but also extend through the third, and last, phase, which is associated with death.