

И. В. Стасевич

ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА В СОВРЕМЕННОЙ КИРГИЗСКОЙ КУЛЬТУРЕ: СЛЕДОВАНИЕ ТРАДИЦИЯМ И ЗАРОЖДЕНИЕ НОВЫХ ПРАКТИК

АННОТАЦИЯ. Рассматриваются факторы, влияющие на трансформацию и адаптацию к современным условиям традиционной культуры киргизов. На примере обрядов жизненного цикла автор описывает практики, которые в настоящее время подверглись изменениям или, наоборот, сохранили исходные традиционные формы. Несмотря на то что темпы изменений обрядности в современной культуре значительно выше, чем в традиционной, до настоящего времени сохраняется потребность обрядового оформления основных этапов жизни человека, что обеспечивает актуальность воспроизведения основных традиционных практик и создание новых на основе переосмысления традиционных образцов. Семейная обрядность является своего рода маркером традиционного образа жизни. Ценность семейных уз рассматривается современными киргизами в рамках традиционных ценностных ориентиров, среди которых следование устоявшейся веками обрядности занимает ведущее место.

Современные формы традиционной обрядности описываются и анализируются на основе полевых исследований автора, материалы были получены в ходе этнографических экспедиций последнего десятилетия в Иссык-Кульскую, Таласскую, Нарынскую, Ошскую, Баткенскую области Кыргызстана.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: обряды жизненного цикла, киргизы, адаптация традиции, обрядотворчество

УДК 392(=512.154)

DOI 10.31250/2618-8619-2019-2(4)-38-50

СТАСЕВИЧ ИНГА ВЛАДИМИРОВНА — к.и.н., с.н.с. отдела этнографии Центральной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Россия, Санкт-Петербург)
E-mail: stinga73@mail.ru

Описанию традиционных форм обрядности жизненного цикла киргизов посвящено достаточно много работ (Абрамзон 1971; 1973: 58–65; 1976: 49–57; Баялиева 1972; Абрамзон, Антипина и др. 1958; Фиельструп 2002; Мурзакметов 2005; Кочкунов 2012: 191–214; Кочкунов, Мурзакбетов 2016: 300–356 и др.). При этом значительно меньше внимания исследователи уделяют изучению форм адаптации традиционной обрядности в современных условиях. Предлагаемая вниманию читателей статья посвящена изучению факторов, влияющих на трансформацию традиционной культуры киргизов, в частности на обрядность жизненного цикла.

Основные материалы были получены во время этнографических экспедиций последнего десятилетия в Иссык-Кульскую, Таласскую, Нарынскую, Ошскую, Баткенскую области Кыргызстана. Большинство опрошенных информантов — жители сельской местности, среднего и старшего возраста. Молодежь, в зависимости от степени религиозности и традиционализма семьи, старается следовать нормам обрядовых практик, принятых среди старших родственников, что объясняется значительной ролью семейно-родственных отношений в жизни современных киргизов. Тяга к исламизации обрядности наиболее четко фиксируется именно среди молодого поколения, которое активно пополняет свое знание о «классическом» исламе путем получения религиозного образования, чтения соответствующей литературы, через контакты с многочисленными исламскими центрами. Тем не менее анализ мнений информантов показывает, что большинство молодых людей (как юношей, так и девушек) при выборе жизненных стратегий все же ориентируются на принятые в семье нормы повседневного и обрядового поведения. Исламские настроения традиционно более сильны в южных районах Кыргызстана.

Используя такие понятия, как «традиционная культура» и «традиционная обрядность», необходимо определить основные параметры данных конструктов. Несомненно, что это модель, существующая в поле нашего исследования и созданная нами на основе письменных источников конца XIX — первой трети XX в. Именно эта исследовательская модель станет для нас отправной точкой при сравнительном анализе разновременных традиций и выявлении вторичных форм по отношению к исходной версии обрядности. Несомненно, что единой обрядности жизненного цикла у киргизов не существовало в прошлом, и не существует в настоящее время, хотя нивелирование распространенных еще в середине XX в. локальных вариантов культуры наблюдается. Комплекс обрядности жизненного цикла на всей территории расселения киргизов сохраняет общую структуру и обязательный набор последовательных этапов, что и позволяет нам рассматривать его как единую систему. В статье обряды жизненного цикла рассмотрены скорее на уровне метаобряда, чем локальных вариантов, что вполне соответствует задаче исследования по выделению основных моментов трансформации общей обрядовой практики.

Уже на этом этапе исследования можно выделить два фактора, оказывающих влияние на пути развития киргизской обрядности. Во-первых, модернизация культуры, которая подрывает патриархальные устои этноса, ее влияние ощущается особенно ярко в северных районах Киргизии, где процессы европеизации (русификации) протекают достаточно активно с первой трети XX в. Сейчас мало кто рассматривает модернизацию как однозначно прогрессивный процесс, особенно в Центральноазиатском регионе, с его традиционно патриархальным укладом жизни. Как показало время, догоняющая модернизация принесла в регион новые прогрессивные с точки зрения европейской цивилизации достижения экономического, социально-политического и культурного характера, но она же повлекла за собой и заметную утрату исторической памяти народов, его населяющих, нивелирование культурной специфики на фоне общих процессов глобализации.

Во-вторых, не менее важным фактором, влияющим на становление и развитие духовной культуры киргизов, стала повторная исламизация. Традиционная религиозная система киргизов за

последние несколько столетий не раз подвергалась заметным влияниям. Наиболее значительные из них наблюдаются в период активного взаимодействия киргизской и русской (советской) культуры и, как мы видим, в настоящее время при активной исламизации традиционных норм и институтов. Несомненно, что социально-политическое и культурное взаимодействие с Россией, Советским Союзом существенно отразилось на процессе конструирования национальной идентичности киргизов в разные исторические периоды. Если во времена Советского Союза, при запрете на открытое следование исламским нормам мы могли наблюдать устойчивое (хоть и в скрытой форме) существование традиционных институтов и традиционной обрядности, то в настоящее время, в период существования суверенного киргизского государства, ситуация иная — традиционные формы религиозности и повседневной жизни заменяются «классическими» исламскими нормами. Муллы, руководствуясь истолкованием текста Корана (в силу полученного религиозного образования), объясняют старые обычаи и правила как неисламские, противоречащие «классическим» исламским нормам. Поэтому многие обычаи, мировоззренческие стереотипы подвергаются пересмотру в соответствии с новой исламской трактовкой (Стасевич 2018а: 78).

Первый фактор, связанный с модернизацией киргизской культуры, наиболее ярко проявляется в родильной, детской и свадебной обрядности. Это объясняется экономическими, социальными и культурными изменениями, произошедшими в жизни киргизов. Рождение детей происходит в роддомах. По словам информанток, в настоящее время такого традиционного института, как *киндик эне* (так называют женщину, принимающую роды, перерезающую пуповину ребенку), практически нет, за *киндик эне* считают акушерку в роддоме, значительно реже — родственницу, встречающую новорожденного из роддома. Женщины не забирают из роддома послед, считая эту традицию ушедшей в прошлое: «Так раньше делали, брали, закапывали... прятали, сейчас так не делают, оставляют все в роддоме, время другое, другие обычаи» (ПМА 2011а).

Рождаемость в киргизском обществе в настоящее время сравнительно высокая: в среднем семья имеет 3–5 детей, хотя в советское время этот показатель был гораздо выше и многие женщины носили звание «Мать-героиня». До настоящего времени многочисленное потомство считается главной и непререкаемой ценностью, каждое благопожелание пожилых людей младшему поколению завершается словами о здоровье и благополучии детей. Устойчивость этих представлений, несомненно, связана со спецификой родовой организации киргизского общества.

По сей день существует поверье, что бездетные женщины не должны присутствовать на свадебных торжествах, на обрядах детского цикла. Бездетность рассматривается как величайшее горе как самой женщины, так и семьи в целом. Именно такие женщины, по представлению носителей традиции, способны «сглазить ребенка, унести счастье из семьи» (ПМА 2011b; 2011c; 2012b; 2013a). Ответственной за бесплодие семьи чаще всего считается женщина, нередко это становится поводом к разводу или многоженству.

Детская обрядность включает следующие обряды: празднование рождения ребенка *жентек*, сорокодневье *баланын кыркы*, положение в колыбель *бешик той*, разрезание пут *тушоо кесүү* (*тушоо той*), для мальчиков — обрезание *сүннөт*, проводимое в дошкольный период от 3 до 7 лет, для девочек — первое заплетание кос *чач өрдүүү*. Из последних обрядов наиболее устойчивым к временным метаморфозам оказался обычай обрезания, так как, кроме возрастной ступени в жизни ребенка, он фиксирует конфессиональную социализацию в мусульманском обществе.

Пожалуй, наиболее консервативными традициями в комплексе детской обрядности остаются всевозможные действия, направленные на защиту роженицы и младенца от влияния вредоносных сил, от сглаза и порчи. После роддома первые 40 дней женщина не участвует в хозяйственных

работах, за ней стараются ухаживать, не оставляют на ночь одну в комнате с ребенком, рядом с роженицей обязательно ночует свекровь или *жеңе* (жена старшего брата мужа роженицы). Ребенка стараются первые 40 дней никому не показывать, а если и выносят из дома, то стараются «обезопасить» от сглаза традиционным способом — ставят на лбу точку сажей из котла или красной губной помадой. Для защиты от «джиннов» на ребенка традиционно надевают *тумары* — треугольные тряпичные обереги с зашитым внутри текстом молитвы.

В период сорокодневья ребенку проводят первую стрижку. В Алайской долине среди киргизов группы ичкилик нами был зафиксирован обычай (в прошлом широко распространенный, в настоящее время практикующийся редко), при котором ребенку оставляют часть волос *көкүл* (необязательно челку, можно оставит часть волос сбоку, ближе к затылку). Это делают только с первым ребенком, за которого родители его матери должны дать *энчи* (подарок, доля имущества). В этом случае первую стрижку проводит дедушка по материнской линии (ПМА 2012а). Постриженные волосики ребенка прячут в доме, закапывают в «чистом» месте, где никто не ходит.

На вопрос о первой одежде ребенка информанты затруднились ответить, названия *ит көйнөк* (первая, так называемая «собачья рубашка») большинство опрошенных не знают. Говорят, что сейчас младенца одевают в покупные распашонки. Обряд *баланын кыркы* — купание в 40 ложках — проводят обязательно, традиционно на нем присутствуют только женщины. Старшая женщина в семье, обычно свекровь, купает ребенка, добавляя в воду 40 штук овечьего помета или соль. В городской среде вместо этого в воду, в которой моют ребенка, добавляют морскую соль, пенку для купания. Несмотря на значительную модернизацию самого обряда сорокодневья, сохраняется его устойчивый элемент — на ребенка во время купания выливают 40 ложек воды.

Бешик (колыбель) готовит семья жены. Малыша кладут в *бешик* через две недели после рождения, когда он уже начинает проявлять первую активность. Однако сам праздник *бешик той*, по случаю первого укладывания ребенка в колыбель, проводят тогда, когда родственники со стороны матери будут готовы дать подарки, которые информанты называют *энчи* («как приданое ребенка» — ПМА 2011а; 2012а; 2013с; 2014), иногда через 7–8 месяцев. В качестве *энчи* родители жены дают теленка (если родилась девочка), жеребенка (если мальчик) или соразмерную сумму денег. Однако большое количество семей, особенно в северных районах Киргизии, постепенно отходят от традиции жесткого пеленания и используют обычные детские кроватки. *Бешик той* с приглашением большого количества гостей устраивают только для первого ребенка. Для следующих детей, которых кладут в этот же *бешик*, проводят более скромные торжества только для близких родственников.

Имя ребенку по традиции дает мулла или старший мужчина семьи. Мулла предлагает выбрать семье имя ребенку из 4–6 вариантов. Этому обычаю следуют и в городе, и в ауле.

Когда ребенок начинает ходить, проводят обряд «разрезания пут», обычно до года, устраивают праздничный *той* — *тушоо кесюю* / *тушоо той*, который сопровождается застольем и играми. Основное состязание проводят в беге, участвуют как дети, так и взрослые. Ребенок, который выигрывает забег, и разрезает путы виновнику торжества. Этот праздник — символическое пожелание ребенку светлого пути, удачи в жизни, долголетия. Путы (двухцветную веревочку из овечьей шерсти) готовит бабушка ребенка по отцовской линии, она же и забирает ее после праздника, смачивает маслом и сжигает на следующий день со словами благопожелания внуку.

До сих пор существует традиция, согласно которой бездетным родственникам со стороны отца передают на воспитание детей. В настоящее время эта процедура оформляется юридически и при согласии, хотя бы и формальном, обоих родителей. Устойчивость этой практики объясняется

традиционными представлениями о том, что женщина, усыновившая ребенка, сможет в дальнейшем родить сама, и представлениями об общей родовой крови, актуальными по сей день из-за сохранения родовой организации киргизского общества. Справедливости ради нужно отметить, что многие современные женщины осуждают эту традицию, но далеко не все из них готовы противостоять решению свекра и свекрови о передачи ребенка в бездетную семью родственников.

Общая структура комплекса родильной и детской обрядности сохраняется, хотя и наблюдается сокращение количества обрядовых мероприятий. Так, уже не имеет того значения, что раньше, обычай бритья утробных волос ребенка (*карын чач алуу*), первая посадка на лошадь мальчика (*атка отургузуу*). Рождение ребенка в роддоме заметно сократило обрядовые действия, совершаемые с роженицей до родов и в первые дни после разрешения от бремени. Тем не менее устоявшиеся веками представления о значимости рождения ребенка, особенно мальчика как продолжателя рода, и значении для женщины возможности иметь многочисленное потомство сохраняется и в настоящее время. Возможно, именно с ними связана устойчивость охранительных практик, направленных на защиту здоровья ребенка и репродуктивных способностей женщины. В этом контексте важны сохранившиеся до сих пор представления информантов о божестве Умай-эне, охраняющем потомство и здоровье женщин. Оно актуализируется в традиции наречения этим именем пожилых женщин, имеющих здоровое многочисленное потомство, достойно воспитавших всех своих сыновей и дочерей. Именно такие женщины, по мнению современных киргизов, имеют способность к излечению всевозможных недугов маленьких детей, то есть имеют дар целительства, что приближает их роль в локальном сообществе к статусу шаманов-целителей *бакшы*.

Обратимся к свадебной обрядности. Полный цикл последовательных свадебных мероприятий, как и в традиционной киргизской культуре, в настоящее время сохраняется только при калымном браке через сватовство¹.

В отличие от казахской традиции, в киргизской современной культуре семипоклонный экзогамный барьер при заключении брака соблюдается не так строго. Молодые люди практически не обращают внимания на родовую принадлежность друг друга, возможен брак и с родственниками по материнской линии. Инициаторами брака могут быть родители юноши и девушки, но сейчас молодые люди часто знакомятся сами. В современной культуре возраст потенциальных женихов и невест заметно увеличился, по сравнению с традиционным обществом. В первую очередь это связано с желанием молодых людей получить образование, да и родители часто настаивают на окончании обучения до вступления в брак. Межэтнические браки киргизы заключают сравнительно редко, и даже находясь на заработках в больших городах России, часто стараются найти там себе брачную пару из «своих».

Основные этапы свадебной обрядности включают в себя сватовство, помолвку (*сойко солуу / баязы кетуу*), *той* в доме невесты (*кыз узатуу*), заключение религиозного брака (*нике*), *той* в доме жениха (*келин тою*). В настоящее время наблюдается заметное сокращение временных рамок обряда. Так, принятие сватов в доме невесты часто совмещается с обрядом помолвки *сойко солуу (баязы кетуу)*, который традиционно сопровождается надеванием серег как знака просватанности девушки. Серьги девушке надевает будущая свекровь, и та не снимает их до дня свадьбы. Свадьба может состояться через месяц или через год после помолвки, все зависит от материального достатка семей. На помолвке оговаривается сумма калыма. Сватами (*кудайши, жуучу*) могут быть родители жениха или ближайшие родственники.

¹ Об обычае умыкания невесты см.: Стасевич 2017а: 224–234; Ларина, Наумова 2010: 3–20.

Девушке обязательно готовят приданое (*сен*), обычно заранее, при достижении возраста 16–17 лет. Затраты на приданое существенно выше суммы калыма: оно включает мебель, спальные принадлежности, ковры и войлоки ручной работы, одежду, посуду и т. п. На фоне широко распространенной в настоящее время практики воспроизведения традиционных институтов подготовка приданого в большинстве случаев идет по традиции. Так, незадолго до его отправки мать невесты собирает родственниц и соседок, которые рассматривают приготовленное и обычно добавляют свою лепту. Мать невесты готовит свадебный занавес (*көшөгө*). До настоящего времени, предметы ручного производства составляют неотъемлемую часть приданого девушки. Конечно, в советское время традиция подготовки приданого, как и практика выплаты калыма, подверглась трансформации. Выплата калыма, в отличие от подготовки приданого, была приравнена к «вредным» обычаям, запрещена на официальном уровне, поэтому даже если калым и выплачивался, то неофициально, в качестве подарков семье невесты. В настоящее время на фоне возрождения национальной культуры, с точки зрения информантов, эти практики воспроизводятся «по традиции», «так, как это делали наши деды» (ПМА 2016). Не будем забывать, что как набор приданого, так и калым зависят от материального достатка семей и договоренностей, достигнутых при сватовстве.

Если свадьба проводится по классическому образцу, со сватовством, то *тою* в доме невесты отводится значительная роль. Этот обряд (*кыз узатуу*) знаменует собой приезд жениха за невестой. И по древнему обыкновению религиозный брак (*нике*) заключается в доме невесты. А если молодые едут в мечеть с этой целью, то всегда до посещения ЗАГСа. По мнению большинства информантов, жених и невеста должны выйти вместе из дома родителей невесты уже мужем и женой. Однако первая брачная ночь всегда проходит в доме жениха. Современной тенденцией является упрощение атрибутики *нике* под влиянием ислама, что было зафиксировано в Южной Киргизии. Так, в воду, которую отпивают из пиалы молодые и их свидетели, мулла не считает нужным добавлять по традиции соль или сахар, отклоняя этот обычай как несоответствующий нормам «классического» ислама.

В последние годы европейский свадебный костюм невесты конкурирует с национальным. Многие девушки предпочитают надевать белое платье с оборками, традиционный свадебный головной убор *шөкүлө*. Часто на домашних мероприятиях, скажем на *тое* в доме невесты, девушка присутствует в национальном костюме, а в ЗАГС и в ресторан, где проходит основной праздник, надевает свадебное платье европейского покроя. Сам факт того, что молодые девушки стали отдавать предпочтение традиционным нарядам, свидетельствует об актуальности в современной культуре определенных традиционных символов. И в эту группу, несомненно, входит национальный киргизский костюм².

Основная часть свадьбы — *той* в доме жениха (*келин тою*). В настоящее время чаще всего он проходит в ресторане, так как принято приглашать достаточно много гостей — всех родственников, соседей (200–300 человек и больше).

На этом *тое* проводится обряд представления невесты родственникам жениха — ведущий свадебного *тоя* на словах передает смысл обычая, а невеста отвечает благодарственным поклоном «саям». Свекровь накидывает на голову невесты платок, знак ее нового статуса. Именно в этот момент с девушки снимают свадебную фату или свадебный головной убор *шөкүлө*, заменяя их головным убором замужней женщины — белым платком.

² Подробнее о национальном киргизском костюме см.: Стасевич 2017b: 214–222.

Сохраняется, хоть и в редуцированном виде, старинный обычай приобщения невесты к очагу нового дома: входя в дом родителей жениха, невеста кидает кусочек масла в огонь, а старшая женщина этого дома мажет ей лицо маслом.

В настоящее время добрачные отношения практически всегда исключают сексуальные. Многие информанты, большей частью жители сельской местности, указывали на сохранения обычая подтверждения девственности невесты. По их словам, в первую брачную ночь рядом с постелью молодых, отгороженной занавесом *көшөгө*, сидят две *жеңе*, жены старших братьев жениха, которые и подтверждают девственность невесты. Эти же женщины умывают молодых и идут с вестью (*сүйүнчү*) к матери невесты. За эту новость они получают подарок. Бывает так, что молодые согрешили еще до свадьбы, тогда они по договоренности инсценируют «следы девственности» (ПМА 2011a; 2011b; 2012b; 2013a).

Если девушка не невинна, и жених не смог или не захотел скрыть этот факт, неминуем скандал, серьезный разговор с родителями невесты, попытки урегулирования создавшейся ситуации через подарки, в худшем случае — развод.

Көшөгө висит у постели молодых. Молодوخа старается без необходимости не выходить из-за занавеса. Только через три дня после свадьбы молодая *келин* (невестка) выходит из-за *көшөгө*, кланяется всем родственникам мужа, которые пришли на нее посмотреть и подарить подарки. *Көшөгө* убирают обычно через год, в течение которого семья ожидает рождение первого ребенка, и хранят в течение всей жизни.

Таким образом, даже при известной степени модернизации свадебного обрядового комплекса заметную устойчивость сохраняют обряды, связанные с признанием родства между двумя семейно-родственными группами, заключившими брачный союз, что еще раз подчеркивает консервативность представлений о значении родственных уз в современном киргизском обществе. Пожалуй, именно установление и легитимизация новых социальных связей между семейно-родственными группами остается ведущим принципом в современной свадебной обрядности. Даже при разводе молодых людей отношения между сватами сохраняются и всегда отличаются подчеркнутой вежливостью и уважением. Представления о том, что брачный союз — это в первую очередь союз двух семейно-родственных групп и только потом узы любви между юношей и девушкой, сохраняет свою актуальность и в современной культуре, даже молодые люди признают, что социальный статус семей, заключающих брачный договор, имеет огромное значение в дальнейшей судьбе молодой семьи, в том числе это значительно влияет на статус невестки в семье мужа, на отношение к ней свекрови и жен братьев мужа и в конечном итоге на социальный статус новой семьи, по крайней мере в ближайшем окружении.

Брак в киргизской среде остается строго патрилокальным. Семья младшего сына, который по традиции остается жить со своими родителями, поселяется в доме отца, в результате чего образуется и развивается расширенная семья, когда под одной крышей проживают три поколения родственников. Со временем при расширении семьи родители выделяют старших сыновей в отдельное домовладение, предоставляя им, согласно древнейшему обыкновению *энчи*, часть семейного имущества на обзаведение собственным хозяйством. Этот обычай в настоящее время необязателен. Большинство родителей по возможности стараются помочь своим сыновьям, но бывают случаи, когда у родителей нет материальных возможностей выделить сына, при такой ситуации дети не имеют права требовать от родителей обязательной материальной поддержки. Изменение обычая связано с многочисленными экономическими кризисами последних лет. Трансформация обычая, которая заключается в необязательности выделения женатого сына в отдельное хозяйство,

привела к возникновению новой нормы: в самостоятельное хозяйство выделяют только старшего сына, следующие сыновья не могут рассчитывать на обязательную поддержку. Очень часто молодые люди, не имея материальной поддержки от семьи, отправляются в качестве гастарбайтеров за рубеж. Тем не менее традиционный обычай *энчи* существует и до сих пор ассоциируется у носителей традиции с браком сына и его отселением из родительского дома. Младший сын наследует отчий дом и становится представителем своего клана в сельском сообществе. Этот обычай, санкционируемый общественным мнением и нормами морали, остается очень устойчивым. Продажа дома и разрыв связи с родиной предков считаются предосудительными (Попова, Стасевич 2013: 199–200).

Исламизация традиционной обрядовой сферы наиболее четко прослеживается на примере погребально-поминального комплекса традиций. Такие обычаи, как эмоциональное оплакивание покойного, обязательное прощание с покойным максимального количества родственников, использование траурных атрибутов, оформление могилы и многие другие, официальными исламскими институциями объявлены как противоречащие нормам шариата. Кроме того, за последние годы произошло заметное сокращение поминальных сроков. Весь поминальный цикл (до 40-го дня) теперь рекомендуется проводить за неделю, что с точки зрения лидеров мусульманской общины должно сократить семейные расходы на организацию поминальных трапез.

Нужно отметить, что далеко не все рекомендации по реформированию устоявшегося комплекса погребально-поминальных мероприятий безоговорочно воспринимаются населением. Устои традиционализма достаточно сильны в Кыргызстане, особенно среди старшего поколения, среди тех, кто признает специфику регионального ислама у киргизов и ставит принцип следования обычаям предков выше рекомендаций современных мулл. Не последнюю роль продолжает играть и фактор социального престижа, до настоящего времени он остается одним из основных при определении социального статуса человека. Вот, что говорят по этому поводу информанты: «Я, может, и понимаю, что все эти наши обычаи непривычны для мулл, они-то получили образование в Турции, там ислам другой... Но обычаи предков всегда держать нужно, если я своему отцу не устрою настоящие похороны, такие же, как он своему отцу сделал, меня все осудят, скажут, что я на своем отце денег сэкономил» (ПМА 2013b).

Структура современного комплекса погребально-поминальных мероприятий включает оповещение о смерти (*кабар айтуу*), плач по умершему, прием и расположение гостей (*конок алуу*), омовение покойного и облачение его в саван, проводы (*узатуу*), похороны, которые часто совмещаются с третьим поминальным днем (*учүлүгү*), седьмой поминальный день (*жетиллиги*), сороковой поминальный день (*кыркы*), годовщина (*ашу*). В настоящее время под воздействием рекомендаций по сокращению расходов на поминки третий поминальный день и седьмой часто совмещают, объясняя это тем, что многие из родственников, приехавшие издалека, должны возвращаться домой через несколько дней, а приехать снова, на следующий поминальный срок, для них экономически тяжело. Как уже упоминалось, некоторые семьи стараются завершить поминальный цикл за неделю: так же как совмещается третий поминальный день и седьмой, в некоторых случаях объединяют седьмой и сороковой поминальные дни.

Названия поминальные сроки не меняют, но временные рамки сокращаются. Обязательным рубежом остается годовщина (*ашу*). Видимо, это связано с тем, что это конечная точка погребально-поминального цикла, семья выходит из состояния траура, возвращается к обыденной жизни. Именно к *ашу* родственники и близкие должны установить стационарный памятник на могиле. Не будем забывать, что многие семьи стараются придерживаться традиционных поминальных сроков,

большинство опрошенных информантов, особенно старшего поколения, допускают объединение третьего и седьмого поминального дня, но склонны рассматривать сороковой день и годовщину как самостоятельные поминальные рубежи. Таким образом, в настоящее время единообразия в сроках проведения тех или иных этапов погребально-поминальной обрядности нет, однако в целом традиционная структура обрядового комплекса сохраняется.

Наибольшее количество обрядов проводится по смерти пожилого человека, а если умирает ребенок или подросток, то погребально-поминальные мероприятия проходят по сокращенной схеме. В северных и горных районах хоронят умершего, как правило, на третий день, в южных стараются похоронить либо в день смерти, либо на следующий. Информанты объясняют вариативность этого обычая спецификой климата («Там, где жарче, хоронят сразу, где климат холодней, есть возможность дожидаться всех родственников» (ПМА 2011b), а отнюдь не исламскими нормами, диктующими как можно быстрее придать тело покойного земле. Мулла осуждает практику «долгих проводов покойного», но этот обычай строго соблюдается, по крайней мере северными киргизами.

Все информанты подтвердили, что до настоящего времени похороны рассматриваются как «дело коллективное», основанное на взаимной поддержке и взаимопомощи. Для киргизской культуры эти принципы остаются не просто значимыми, подтверждающими сложную систему родовых связей, но и входят в категорию основных ценностных ориентиров этноса.

Оң баишы / өлүк баишы (близкий родственник, авторитетный человек) следит за материальной стороной мероприятия, он ведет учет всех денежных сумм, которые поступают в семью, расплачивается с могильщиками, выдает деньги на покупку продуктов, материи на саван, выделяет средства на «подарок» мулле и т. п. Материальная помощь семье умершего рассматривается как обязательная, ее, в отличие от суммы, собираемой на праздник, нужно сдать сразу, в первые дни после получения известия о смерти. Вносимая сумма зависит от степени родства: чем ближе родственные узы, тем большую сумму нужно внести на похороны. Некоторые вместо денег передают родственникам скот: корову, барана, лошадь.

Сохраняется и традиционная система оплакивания покойного. Ведущую роль в этом деле отводится женщинам, которые исполняют традиционный плач *кошок*. Сохраняется традиционная структура плача: женщины хвалят дела умершего, рассказывают о его жизни, жалеют о его уходе. Если в поселке есть профессиональные плакальщицы (*кошокчу, ыйлакер катын* — в южных районах), то родственники умершего стараются пригласить их оплакать покойного, дарят им за их труд подарки — платья, халаты, платки. Но, по рассказам опрошенных нами, каждая женщина среднего и преклонного возраста может оплакать умершего. Искусство плакальщицы зависит от умения импровизировать, сохраняя строгую структуру плача. Достоинство оплакать покойного считается непререкаемой обязанностью его семьи.

Если женщины оплакивают умершего в юрте, то мужчины делают это на улице, сидя на корточках или стоя лицом к юрте, где располагается тело. Близкие родственники покойного, его сыновья, при оплакивании держат в руках посохи-*таяк* (обычай зафиксирован в Иссык-Кульской, Ошской области), которые после завершения похорон ломают и сжигают. Мужской плач называется *өкүрүү*, он, в отличие от женского плача, не имеет сюжетной основы и состоит из отдельных фраз-обращений к покойному и собравшимся.

Традиция оплакивания умершего относится к одной из наиболее устойчивых обрядовых практик, которая, несмотря на осуждения представителями официального ислама, сохраняется и считается обязательной составляющей достойных проводов умершего родственника. В этом же контексте может быть рассмотрена и практика охраны покойного до предания тела земле.

В диахронической перспективе она явно относится к доисламским обычаям, но сохраняется до настоящего времени. По мнению носителей традиции, охрана покойного — обязательный момент погребального обряда: «Нужно охранять покойного, таков закон, ведь он гость» (ПМА 2014).

Современные киргизы уже не знают такого понятия, как *тул* — ритуальный заместитель умершего, однако одежда умершего, которая когда-то составляла основу *тула*, продолжает играть важную роль в обряде проводов души покойного (Стасевич 1997: 86–90; 2018b: 177–191). По словам пожилых информантов из Алайской долины, еще в 1970-х гг. существовал обычай развешивать вещи покойного в юрте на *кереге* (ПМА 2011c; 2012a). В настоящее время такой традиции нет, ношенные вещи умершего забирают самые близкие родственники как память о нем. Пожилые информанты считают, что раздача одежды умершего (*мучө*) — обязательный ритуал, вне зависимости от возраста покойного. Однако и эта традиция подвержена трансформации: постепенно в систему дарообмена включаются новые, не принадлежащие покойному вещи. Одежда усопшего распределяется среди самых близких родственников, а для участников обряда обмывания тела, для знакомых и друзей покойного члены семьи специально покупают новые халаты, платья, головные уборы, платки. Мало того, сейчас традиция раздачи вещей умершего рассматривается рядом информантов как «вредная», объясняют это таким образом: «Через вещь покойный может потянуть живого за собой... да и кому нужны сейчас старые ношенные вещи» (ПМА 2013b). Это яркий пример того, как практический аспект начинает преобладать над традиционным пониманием символического значения предмета.

Стремление к соблюдению значимых с точки зрения носителей традиции элементов обрядности и постепенное ослабевание внимания к ряду «незначимых» элементов — две грани одного процесса модернизации обрядности под воздействием современных мировоззренческих концепций.

Интерес к традиции, актуализация традиционного мировоззрения, процесс обрядотворчества и создания новых традиций — закономерный и естественный путь развития духовной составляющей этнической культуры, способ адаптации и укрепления самоидентификации этноса в эпоху глобализации и унификации культур. Создание суверенного государства, активизация процесса национального возрождения, становление национального самосознания — вот только некоторые характеристики современной духовной жизни Кыргызстана. Возрождение традиционных устоев скорее можно было бы определить как переосмысление исторической памяти. Именно на этом фоне происходит обращение к «классическим» исламским нормам, а по сути, вторичная исламизация киргизской культуры, обращение к «наследию предков», создание новых традиций, воссоздание старых. Таким образом, процесс функционирования обрядовой жизни современных киргизов не однолинейный, он включает в себя многие составляющие, в той или иной мере влияющие на ход его развития. Современный мир дает человеку значительно большую возможность выбора стратегий поведения, чем мир традиционной культуры. Одни традиции уходят в прошлое, забываются, а другие становятся актуальными в современной культуре, сохраняются, дополняются, превращаются в основу для новых практик. Примером «переосмысления» традиции стало отмечание *мучөл жаши* (год *мучөл*). С одной стороны, исчисление возраста по двенадцатилетнему циклу уходит корнями в далекое прошлое, с другой — пышное отмечание *мучөл жаши* берет свое начало со сравнительно недавней практики празднования дней рождений и юбилеев.

Практика отмечания дней рождений возникла в советское время, так же как и юбилеев, например Дня золотой свадьбы. Она включает обязательное праздничное застолье, вручение подарков, торжественные речи, получение благопожеланий молодым поколением от старших родственников. По сути, эта практика стала новой традицией с устоявшимися обязательными элементами, которые и формируют повторяющуюся из раза в раз модель поведения.

В советское время появилось еще несколько практик, сопровождающих такие важные события в жизни человека, как поступление ребенка в школу, институт, окончание обучения в школе, вузе, проводы молодого человека в армию, возвращение со службы, однако с уверенностью отнести их к категории «новые обряды», к устоявшимся традициям нельзя. Скорее их можно было бы включить в список распространенных поводов для семейных застолий, которые по обычаю сопровождаются трапезой, благопожеланиями и напутствиями виновникам торжества. Эти семейные трапезы не имеют повсеместного распространения, устоявшегося названия, а следование им не является обязательным, решение отмечать или не отмечать специальным образом эти события принимается семьей и носят сугубо частный характер.

Как отмечают исследовательницы культуры российских казахов Е. И. Ларина и О. Б. Наумова, в культуре казахов семейные трапезы по этим поводам приобрели статус «новых обрядов», это те реалии современной жизни, которые требуют обрядового оформления, как считают исследовательницы, опираясь на свой полевой материал (Ларина, Наумова 2013: 151). Вполне вероятно, что и в киргизской культуре эти практики в будущем приобретут законченную устоявшуюся структуру и войдут в комплекс обрядов жизненного цикла или окказиональной обрядности, но сегодня у киргизов они существуют в качестве семейных трапез, которые не носят обязательного характера. Кроме того, судя по имеющимся материалам опросов, сами информанты более склонны относить эти практики не к обрядам, маркирующим определенные переходные моменты в жизни человека, а к обрядам окказиональным, привязанным к определенным «тревожным событиям» (ПМА 2011а; 2011b; 2012а; 2016), событиям, от которых ожидается благополучное разрешение, или к благодарственным трапезам по случаю благополучного завершения того или иного жизненного эпизода, например при возвращении молодого человека со службы, по завершению трудного обучения, при возвращении члена семьи домой после долгого отсутствия и т. п.

К наиболее устойчивым элементам современной киргизской обрядности жизненного цикла с уверенностью можно отнести ведущую роль в обрядах представителей старшего поколения как хранителей традиционного знания, обязательность жертвенной трапезы, которая всегда сопровождает обряд, получение благопожеланий от старших родственников и необходимость посредством обрядовых действий заручиться поддержкой предков, что в конечном счете и обеспечивает легитимность изменения социального статуса человека. Следование традиционным практикам, воспроизведение канонов поведения рассматриваются большинством информантов как пример уважительного отношения к старшим, что приравнивается к уважению «обычая предков», а следовательно, способствует устойчивому воспроизведению традиционных практик и представлений. Именно уважение к старшему поколению оценивается опрошенными как основа и специфика киргизской культуры, национального этикета и занимает одну из ведущих позиций в системе ценностных ориентиров этноса. Поэтому неудивительно, что эти представления стали основой для сохранения традиционной обрядности и нового обрядотворчества.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- ПМА 2011а. Экспедиция в Иссык-Кульскую обл. Сентябрь 2011 г.
- ПМА 2011b. Экспедиция в Нарынскую обл. Сентябрь 2011 г.
- ПМА 2011с. Экспедиция в Ошскую обл. Сентябрь 2011 г.
- ПМА 2012а. Экспедиция в Ошскую обл. Сентябрь 2012 г.
- ПМА 2012b. Экспедиция в Баткенскую обл. Сентябрь–октябрь 2012 г.

ПМА 2013а. Экспедиция в Таласскую обл. Сентябрь 2013 г.

ПМА 2013б. Экспедиция в Иссык-Кульскую обл. Сентябрь 2013 г.

ПМА 2013с. Экспедиция в Нарынскую обл. Сентябрь 2013 г.

ПМА 2014. Экспедиция в Иссык-Кульскую область. Сентябрь 2014 г.

ПМА 2016. Экспедиция в Иссык-Кульскую обл. 2016 г.

Абрамзон С. М., Антипина К. И., Васильева Г. П., Махова Е. И., Сулайманов Д. Быт колхозников киргизских селений Дархан и Чичкан. М., 1958. (Труды Института Этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 37)

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

Абрамзон С. М. Об обычае левирата и сорората у киргизов и казахов // Основные проблемы африканистики. М., 1973. С. 58–65.

Абрамзон С. М. Нормы брака у киргизов в прошлом // Советская этнография. 1976. № 1. С. 49–57

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

Кочунов А. С. Традиционная свадьба кыргызского народа (структура и некоторые вопросы семантики обрядовых ритуалов) // Вопросы истории Кыргызстана. 2012. № 4. С. 191–214.

Кочунов А. С., Мурзакметов А. К. Обряды жизненного цикла // Кыргызы. М., 2016. С. 300–356. (Народы и культуры)

Ларина Е. И., Наумова О. Б. Сквозь модернизацию. Традиция в современной жизни российских казахов. М.; СПб., 2016.

Мурзакметов А. Кыргыз ырым-жырымдары. Ош, 2005.

Попова Л. Ф., Стасевич И. В. Институт семьи в современном сельском обществе Киргизии (по материалам полевых исследований 2011–2012 гг.) // Иран-наме (научный востоковедческий журнал). 2013. № 3 (27). С. 199–200.

Стасевич И. В. Традиция замещения (сохранения) облика умершего в погребальном обряде киргизов // Традиции, обычаи и нравы народов России. Российская научно-практическая конференция с международным участием. Тезисы докладов и сообщений. СПб., 1997. С. 86–90.

Стасевич И. В. Обычай умыкания невесты: акт насилия или приверженность традиции (на примере казахской культуры) // Лавровский сборник. Материалы Среднеазиатско-Кавказских чтений 2016 г. Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2017а. С. 324–334.

Стасевич И. В. Воспроизведение практики ношения традиционного кыргызского костюма в локальных сообществах (на примере женского головного убора «элечек») // Мода и дизайн: исторический опыт, новые технологии. Материалы XX междунар. науч. конф. СПб. 2017б. С. 214–222.

Стасевич И. В. Современный Кыргызстан: повторная исламизация или возрождение национальной культуры // Этнографическое обозрение. 2018а. № 2. С. 76–88.

Стасевич И. В. Изображения покойного в погребально-поминальной обрядности кыргызов (практика конструирования предметного и художественного образа) // Междисциплинарный семинар «Теория и методология архаики». СПб., 2018б. Вып. 11: Вещь и обряд: рациональное и иррациональное в архаике. С. 177–191.

Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.

**LIFE-CYCLE RITUALS IN MODERN KYRGYZ CULTURE:
FOLLOWING THE TRADITIONS
AND THE EMERGENCE OF NEW PRACTICES**

ABSTRACT. The article discusses the factors influencing the traditional Kyrgyz culture's transformation and adaptation to the modern conditions. Using the example of life-cycle rituals the author describes practices that are currently being changed or, on the contrary, preserve their original traditional forms. Despite the fact that the pace of changes of the rites in modern culture is much higher than in the traditional one, so far there is a need for ritual figuration of the main stages of human life. This ensures the relevance of reproducing the mainstream traditional practices and creating new ones based on the rethinking of traditional patterns. Family ritual is a kind of marker of traditional lifestyle. The importance of family ties is considered by the modern Kyrgyz within the framework of traditional values, among which following the rituals established by centuries takes a leading place. Modern forms of traditional rituals are described and analyzed on the basis of the author's field studies. Materials were obtained during the ethnographic expeditions of the last decade in Issyk-Kul, Talas, Naryn, Osh and Batken regions of Kyrgyzstan.

KEYWORDS: rites of passage, Kyrgyz, adaptation of tradition, ritual creation

INGA V. STASEVICH — Candidate of Historical Sciences, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Russia, St. Petersburg)
E-mail: stinga73@mail.ru