

К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ ВЫДЕЛЕНИЯ КОМПЛЕКСА ОККАЗИОНАЛЬНЫХ ОБРЯДОВ В КАЗАХСКОЙ И КИРГИЗСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Окказиональные обряды относятся к малоизученным явлениям традиционной культуры. В отличие от семейной и календарной обрядности, окказиональный цикл обрядов казахов и киргизов не привлекал пристального внимания исследователей. Описания этих практик приводятся в общем контексте изучения традиционной культуры. Слабая изученность окказиональной обрядности казахов и киргизов ощущается и в современных публикациях.

Напомню, что окказиональные обряды не носят периодический характер, этим они кардинально отличаются от обрядов других групп, в том числе календарных. Они проводятся по необходимости, по случаю какого-либо происшествия, и направлены на преодоление (или создание) кризиса (как природного, так и социального характера). Однако грань между антикризисными и кризисными обрядами достаточно условна, так как само понятие принятой в обществе нормы не всегда очевидно.

Так, обряд народного целительства, который может быть рассмотрен как антикризисный, остается таковым только до момента перенесения болезни или порчи с больного на другого человека или животное из соседнего хозяйства. Кризисные обряды связаны с нарушением порядка вещей; как правило, это так называемые обряды наведения порчи.

Большую часть окказиональных обрядов составляют обряды антикризисные, совершаемые при возникновении критических ситуаций — пожара, засухи, землетрясения, наводнения, эпидемии. В эту же группу обрядов входят и обряды окультуривания пространства и вещей, совершаемые, к примеру, при постройке нового дома, рытье колодца, покупке новой вещи.

Окказиональные обряды могут быть индивидуальными, семейными или общественными, в зависимости от количества участников. Несомненно, что окказиональные обряды пересекаются с календарными и обрядами жизненного цикла. Именно поэтому систематизация окказиональных обрядовых практик часто становится спорным вопросом: одни и те же обряды рассматриваются как земледельческие, скотоводческие,

лечебные или просто относятся исследователями к т.н. хозяйственным обрядам, к производственной и погодной магии.

Если сравнивать казахскую и киргизскую традиции, то в отношении окказиональных практик киргизская культура дает нам более полный и аргументированный современными информантами материал. Значительную роль в религиозной картине мира киргизов играет вера в силу природных стихий и объектов. Окказиональная обрядность не стала исключением. Такие стихийные явления природы, как гроза, вихрь, проливной дождь или засуха, оценивались киргизами как проявления божественной силы.

И в казахской, и в киргизской культуре первая гроза, первый весенний гром воспринимались традиционным сознанием как знак благодати и благополучия. В недалеком прошлом существовал обычай, согласно которому во время первой грозы женщины или сам хозяин дома, держа в руке ведро с молоком, в которое был погружен камень или ковш, производили шум, имитирующий гром, оббегали вокруг юрты со словами «Развернись земля и появись трава! Развернись вымя и появись молоко!» [Баялиева 1972: 35; Валиханов 1961: 481].

Но в степи, а особенно в суровых условиях высокогорья, где погодные условия меняются достаточно часто, обычные грозы, ураганы, вихри всегда вызывали у людей страх и желание защититься от них магическим действием или молитвенной фразой. До сих пор некоторые пожилые люди верят, что в вихре обитает множество злых духов, способных причинить вред человеку и животному.

Но, пожалуй, к наиболее устойчивой форме окказиональной обрядности в традиционной культуре киргизов можно отнести совместные моления *Жер-Суу* (Земле-Воде), сопровождающиеся жертвенной трапезой (*тулөө*). По этнографическим данным, еще в первой четверти XX в. такие родовые моления проводились два раза в год — весной и поздней осенью, в период перекочевков. Такое четкое приурочивание обряда к времени года, несомненно, свидетельствует о его связи с календарной обрядностью.

Периодичность таких молений позволила М.И. Богдановой отнести их к категории земледельческих обрядов [Богданова 1947: 23], а С.М. Абрамзону — к скотоводческим обрядам, приуроченным к сезонным перекочевкам [Абрамзон 1971: 295]. Т.Д. Баялиева в своей работе «Доисламские верования и их пережитки у киргизов» совместила эти точки зрения и описала данные практики как промысловый культ, сочетающий в себе и земледельческую, и скотоводческую направленность. Но при этом она отмечает, что этот же обряд можно отнести и к лечебной, и к хозяйственной магии [Баялиева 1972: 38–39].

Между тем подобные моления совершались и без привязки к календарным периодам, а по мере необходимости, в период засухи, проливных дождей, землетрясения, наводнения, обильного снегопада, неурожая, что свидетельствует об окказиональном характере данных практик. Все члены родовой группы под руководством старших мужчин и муллы собирались либо на берегу реки, либо на ближайшей возвышенности. Жертвенных животных выставляли в складчину, обычно несколько семей приводило одно животное, в каждой семье пекли семь лепешек (*нан*). Мулла или старший аксакал, кроме коранической молитвы, читал *бата*, молитвенную речь с обращением к божеству *Жер-Суу*, в ней говорилось о повседневных нуждах людей, содержалась просьба оградить их от стихийных бедствий и несчастий [Баялиева 1972: 38].

Окказиональные моления имели особенности. Во время засухи жертвенное животное резали таким образом, чтобы его кровь попала в воду реки, на берегу которой и проводили обряд. При наводнении старались принести жертву как можно ближе к тому месту, откуда начался разгул стихии. При нападении вредителей — на посевах. Южные киргизы кровью жертвенного животного обязательно брызгали на колосья. На Тянь-Шане еще в середине прошлого века бытовал обычай жертвоприношения животного и молитвы при окончании строительства нового арыка. Что самое интересное, этот обычай именовался «жер суу таюу» [Абрамзон 1971: 308] (*Жер-Суу түлөө*. — И.С.).

В настоящее время календарные моления *Жер-Суу* ушли в прошлое, но сохранились окказиональные проявления этой традиции. Казахи обычай совместных семейных или родовых молений называют *садақа*, понимая под этим термином искупительную или благодарственную жертву. В Восточном Казахстане моления по случаю засухи сохраняют традиционное название *күн жайлату*, в других районах наиболее распространенным считается название *тасаттық беру*.

В северных районах Киргизии за обычаем совместных молений сохранилось название *түлөө*, в южных подобную практику называют *кудайы*. В городах и крупных поселках получила распространение традиция объединения молящихся по кварталам. Инициатором и организатором выступает старший аксакал или выборный глава поселка, квартала. Жертвенная трапеза устраивается в складчину.

На современном этапе ярко наблюдается мусульманизация практики совместных молений. По словам информантов, в последние 20 лет такие обряды проводят чаще всего на территории мечети и под руководством муллы, который читает не молитвенное обращение, а кораническую молитву, благословение-*бата* дают аксакалы.

Зафиксированы случаи, когда женщины не допускались на сам обряд, им приходилось собираться в доме одной из старших женщин, где они читали Коран, приурочивая свои молитвы к избавлению от какой-либо природной напасти.

Жертвенную трапезу устраивают либо на территории самой мечети, либо в домах, собираясь по несколько семей в одном доме. Аксакалы в этот день стараются посетить как можно больше семей и дать свое благословение собравшимся родственникам и соседям. Если в прошлом такие моления носили строго родовой характер, то в настоящее время, учитывая специфику оседлого расселения в прошлом кочевых народов, они скорее являются межродовыми мероприятиями, объединяющими жителей одного поселка или квартала.

Такого рода моления проводят и в случае массового падежа скота. Жертвенное животное режут обычным способом, и идейная направленность обряда ощущается только в специфике текстов *бата*, которые сопровождают коранические молитвы. Еще в начале XX в. такого рода моления как киргизы, так и казахи проводили на святых местах, на родовых кладбищах, обязательным моментом ритуала был прогон стада вокруг кладбища или мазара. В настоящее время подобная практика (как и вера в очистительную силу огня и окуливание стада арчей) ушла в прошлое.

Кроме антикризисных окказиональных обрядов киргизы и казахи практиковали и кризисные обряды, направленные не на прекращение какого-либо проявления природных стихий, а на вызов подобных явлений. Такие действия проводились в оборонительных целях. В письменных источниках неоднократно упоминается о вызове снега и холода во время нападения врагов [Бартольд 1963: 496] или в случае угона скота (*баранта* — казах. / *барамта* — кирг.).

В начале XX в. и у казахов, и у киргизов еще сохранялся институт заклинателей погоды *джайши* (каз.) / *джайчи* (кирг.). В своей практике они использовали камень *джайтас* (каз.) / *жайташ* (кирг.) голубого или пестрого цветов, якобы находимый в желудке некоторых овец и лошадей.

В настоящее время традиционных заклинателей погоды уже не существует, да и кризисные погодные обряды уже не практикуются. В современной культуре в редуцированном виде сохраняются только антикризисные природные обрядовые практики.

Среди сохраняющихся по сей день традиционных киргизских окказиональных практик — ритуальная трапеза по случаю покупки нового ружья, сноса старого дома и закладки нового. Когда охотник покупает

новое ружье, он должен зарезать барана, накрыть *дасторкон* и пригласить к себе в дом аксакалов.

У алайских киргизов этот обычай называется *ак жыл той*, что означает «праздник пожелания хорошей дороги», в данном случае охоты. Старший охотник дает *бата*, где просит Бога и предков об удаче в охоте, которая, несомненно, связана с меткостью нового оружия. Киргиз никогда не будет сносить старый дом, построенный отцом или дедом, без разрешения аксакалов. На ритуальную трапезу приглашается мулла, который читает Коран в память о предках, построивших этот дом, аксакалы, которые дают «добро» на снос дома и читают *бата*. В новый дом или в новую юрту заселяются также только после совместной трапезы с родственниками и уважаемыми людьми, после прочтения Корана и благословения старших.

Семейные жертвенные трапезы *тулөө / кудайы* проводят не только с целью разрешения кризисной ситуации в семье (скажем, в случае болезни кого-либо из родственников), но и в качестве благодарственных, например когда кто-то из членов семьи возвращается домой после долгого отсутствия. Неудивительно, что у кочевых в прошлом народов сохраняется традиционное отношение к дороге как к небезопасному пути, а возвращение из путешествия воспринимается как благополучное завершение мероприятия, требующее благодарственного жертвоприношения.

В отдельную категорию окказиональных обрядов могут быть выделены обряды, входящие в комплекс погребально-поминальных мероприятий. После годового траура поминать умерших следует в дни строго определенные традицией — в четверг, а лучше в пятницу (*жұма*), а также на религиозные праздники: *ораза-айт* и *күрман-айт*. Причем покойного поминают не персонально, а уже с другими умершими родственниками.

Исключением является случай явления покойного во сне кому-либо из родных, тогда проводится индивидуальное поминание. И казахи, и киргизы считают, что такого рода сны являются напоминанием живым о необходимости помянуть умершего в молитвах и жертвенной пищей. На такую трапезу обязательно жарят в масле семь лепешек и *бауырсақ* (каз.) / *боорсок* (кирг.). По мнению информантов, помимо слов молитвы душа умершего должна насытиться запахом жареного теста, тогда она успокоится и не будет тревожить живых. По умершему обязательно читают Коран, это может сделать старший мужчина в семье, а при его отсутствии и старшая женщина, муллу для этих целей приглашают далеко не всегда. Посещение кладбища не считается обязательным, основное

поминание происходит дома, в кругу семьи. Такие трапезы и моления приурочивают к дням, освещенным мусульманской традицией, — к четвергу и к пятнице.

Интересно, что к обычаю приготовления семи лепешек как жертвенной пищи прибегают и по случаю сильного испуга ребенка, например, если он упал с лошади или попал в какую-либо другую неординарную и небезопасную ситуацию. В таком случае мать печет семь лепешек и в молитвах просит Бога и предков о заступничестве и защите своего ребенка. Наши информанты в приграничном казахском поселке Кордай в Жамбыльской области Республики Казахстан называли такие лепешки *жеті кулче*, хотя в других областях Казахстана такие лепешки называют *жеті нан*, *шелпек*.

Еще одним ярким проявлением антикризисного окказионального обычая является существующая в киргизской культуре до настоящего времени традиция изготовления кукол так называемых «неблагополучных» покойных. Таковыми признаются покойные с подвижными суставами, особенно с подвижной шеей. По мнению носителей традиции, такие покойные «не уходят сразу, забирают с собой на тот свет родственников, смерти в семье следуют одна за другой».

В прошлом родственники такого покойного с целью прекращения смертей в семье раскапывали могилу и ломали ему кости. Сейчас смотритель кладбища *шайык* или кто-то из пожилых «знающих» людей с этой же целью делает куклу и ломает ей руку или тело, а саму куклу родственники оставляют на могиле «неблагополучного» покойного. По их словам, такая практика имитирует обращение с самим умершим («как бы ломают самого покойного и заново его хоронят»).

Другим способом отваживания «неблагополучного» покойного является захоронение с ним в могиле замка, закрытого на ключ. Ключ от такого замка родственники умершего выбрасывают.

К окказиональным обрядам с определенной долей условности можно отнести отдельные проявления шаманства и практику народного целительства. Среди многочисленных функций *бақсы* (каз.) / *бахши* (кирг.) было и содействие в борьбе со стихийными бедствиями, и врачевание, и снятие порчи, а также обратные действия — наведение порчи, вызывание ураганов, снежной бури. Многие шаманы владели даром *джайши* (каз.) / *джайчи* (кирг.). Казахские и киргизские шаманы и народные целители практиковали и практикуют до сих пор как антикризисные, так и кризисные обряды.

Кроме коллективных окказиональных молений, существуют и индивидуальные. До настоящего времени по случаю тяжелой болезни сам

больной (а если он не в состоянии, то его ближайший родственник) устраивает индивидуальные моления. Обряд, как правило, проходит на мазаре, где и режут жертвенное животное, устраивают ритуальную трапезу, читают Коран и проводят ночь, в надежде, что дух святого места явится во сне и укажет путь к исцелению.

Ф.А. Фиельструп в своих полевых материалах упоминает один киргизский обычай (*унко чапты*), который может быть отнесен как к народному домашнему целительству, так и к окказиональным проявлениям данной практики. Этот способ лечения был известен этнографам, он с небольшими вариациями зафиксирован как в казахской, так и в киргизской народной лечебной практике. Однако Ф.А. Фиельструп акцентирует внимание на том, что данный способ изгнания болезни из человека применялся в случае его возвращения больным после путешествия и имеет свои особенности.

Суть этого обычая заключается в следующем. Если член семьи уехал из дома здоровым, а вернулся больным, то, не приглашая приехавшего в дом, родные режут козленка и, не снимая с него шкуры, вынимают легкие. Этими легкими бьют заболевшего по разным частям тела, затем бросают их собаке, а тушу козленка отдают соседям, не готовят ее сами и не едят [Фиельструп 2002: 229].

До настоящего времени казахские народные целители практикуют обряды *көз тию* (от сглаза), *тіл тию* (от злого языка), призванные защитить человека, снять с него порчу от излишнего «внимания» окружающих. По сути, эти практики являются антикризисными окказиональными обрядами, так как прибегают к ним только по необходимости в определенные моменты жизни.

Несомненно, что окказиональная обрядность пересекается и с обрядностью жизненного цикла, и со скотоводческой и с земледельческой обрядностью, с циклом календарных обрядов, с шаманством и практикой народного целительства, с обычаем почитания святых мест. Но все окказиональные обрядовые практики можно объединить единой функциональной направленностью — преодоление (реже — создание) некоей кризисной ситуации, *возникшей внезапно*.

И если комплекс обрядов жизненного цикла, календарная обрядность, земледельческая и скотоводческая обрядовая практика имеют определенную цикличность, то в окказиональных обрядах она отсутствует, к ним прибегают только по мере необходимости. В этом отношении окказиональная обрядность ближе всего к обрядности, в которой отсутствует периодичность — к народному целительству, обычаям посещения святых мест с целью получения благодати, исцеления.

Между тем при систематизации окказиональных практик наиболее четко выделяются обряды, которые принято называть природными, они ближе всего к календарной обрядности. Именно эти практики (хоть и в редуцированном виде) сохраняются в современной культуре. Н.И. и С.М. Толстые относят окказиональные обряды к более древней практике, чем календарные [Толстой, Толстая 1981: 97].

Вполне вероятно, что историческое развитие обрядности происходило от окказиональной ритуальной практики к календарной. Если календарная обрядность основывается на искусственном конструировании событий временного цикла, то окказиональная обрядность строится на непредсказуемости событий, желании с помощью ритуала изменить их ход, утвердить новый миропорядок.

Сталкиваясь с современными проявлениями обрядовых практик, невольно задаешься вопросом о том, в какой мере сохраняется сам механизм передачи традиции, коснулись ли его глобальные изменения или изменилось только конкретное проявление той или иной традиции.

Анализ современных полевых материалов показывает, что сам механизм передачи знаний практически не подвергся трансформации. Ритуальными действиями руководят представители либо официального мусульманского духовенства, либо старшего поколения — уважаемые люди, хранители традиций, что обеспечивает межпоколенную преемственность основных ценностных ориентиров этноса. Механизмы трансляции традиции как социальной памяти сохранены.

Между тем изменились условия существования традиции и ее проявления. Это утверждение в полной мере относится и к окказиональной обрядности. Переход на оседлый образ жизни, модернизация, смена идеологических приоритетов — эти факторы, несомненно, повлияли на формы выражения окказиональных практик. Многие из них не выжили в изменившихся условиях современной жизни, хотя память о них живет не только среди старшего и среднего поколения, но и среди молодежи.

Единственной сравнительно прочной окказиональной традицией на сегодняшний день является практика совместных и индивидуальных молений по определенным случаям. Мусульманизированная форма существования этих практик указывает на включение их в общий контекст религиозной культуры казахов и киргизов, что, в свою очередь, может рассматриваться как закономерное развитие традиции. Как известно, в истории обряда форма может меняться, а функция при этом часто остается, хотя иногда и перетолковывается на новый лад. Но именно функция обряда является наиболее устойчивым элементом на разных этапах его развития [Зеленин 1934: 4]. Разные по форме выражения об-

ряды могут объединяться единой функцией, а в рамках общей традиции являться одной линией развития обрядовой практики в диахронической перспективе.

Библиография

- Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.
- Бартольд В.В.* Киргизы // Собр. соч. М., 1963. Т. 2, ч. 1.
- Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
- Богданова М.И.* Киргизская литература. М., 1947.
- Валиханов Ч.Ч.* Собр. соч. Алма-Ата, 1961. Т. I.
- Зеленин Д.К.* Истолкование пережиточных религиозных обрядов // СЭ. 1934. № 5. С. 4.
- Толстой Н.И.* Толстая С. М. Заметки по славянскому язычеству: Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Л., 1981. Т. XXI. С. 97.
- Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002. С. 229.

Н.С. Терлецкий

ЗА СТРОКОЮ Н.Н. ЕРШОВА: СВЯТЫЕ МЕСТА КАРАТАГА

В Каратаге, как и в каждом крупном населенном пункте Средней Азии, было много мазаров; некоторые из них, по представлениям жителей, обладали особыми свойствами.

Н.Н. Ершов. Каратаг и его ремесла

Становление этнографического изучения Каратага связано с именем замечательного исследователя Николая Николаевича Ершова. Результаты его многолетней стационарной работы в этом интереснейшем регионе, начатой в 1958 г., отразились в нескольких научных публикациях, в первую очередь монографии «Каратаг и его ремесла» [Ершов 1984].