

**И.В. Стасевич**

## **ПОЧИТАНИЕ ПРИРОДНЫХ ОБЪЕКТОВ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКЕ КИРГИЗОВ**

Настоящее сообщение является продолжением исследования, начатого в прошлом году на казахских материалах [Стасевич 2011: 46–51]. Экспедиция в Киргизию (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Ошская области), состоявшаяся летом 2011 г., позволила расширить географию исследования темы за счет привлечения полевых материалов по киргизской культуре.

Конечно, выводы автора носят пока сугубо предварительный характер, однако привлечение дополнительного материала, несомненно, помогло углубить начатое исследование и провести сравнительный анализ данных, накопившихся по изучаемой теме. Изучение специфики религиозной жизни, мировоззренческих образов и картин позволяет реконструировать целостную систему мировосприятия человека в бесконечной череде смены исторических эпох. Сравнительный анализ дает возможность увидеть и зафиксировать специфику выражения одной и той же традиции у родственных народов в разные исторические периоды и, возможно, наметить пути поиска причин сложившихся отличий в современных формах исследуемой традиции.

Напомню, что традиция почитания природных объектов в религиозной практике казахов рассматривалась нами в русле культа святых мест, так или иначе связанных с именами святых людей (*гулье*), а также с обычаем поклонения духам-хранителям и хозяевам местностей. Последнее проявление традиции для современной казахской культуры неактуально, исламизация достаточно глубоко проникла в эту сферу религиозной жизни. Тем не менее культ святых и в настоящее время играет достаточно важную роль в казахской культуре и стал одним из определяющих характеристик местного (регионального) варианта ислама.

В Киргизии нам удалось зафиксировать противоположную ситуацию: традиция поклонения памяти святых, в том числе и святых предков, не имеет здесь такого ярко выраженного характера, как в Казахстане, при этом почитание природных объектов является широко распространенной религиозной практикой.

Отличается от казахского понимания и трактовка киргизскими информантами понятия *арбак* (*аруақ* — каз.), которое обозначает традиционный для изучаемых культур образ духа умершего человека. Если для казахов *аруақ* — это в первую очередь дух умершего *предка*, обладающий особым статусом, благодаря которому и является заступником живых перед Богом, то для киргизов *арбак* — дух любого умершего человека, включая малолетних детей и самоубийц, то есть и тех, кто умер, по представлению носителей традиции, «неправильной», «несвоевременной» смертью и по определению не может стать посредником в общении между живыми потомками и Богом.

В этом же контексте трактуется киргизами и определение *святости* человека. Полевые материалы, полученные в Казахстане, свидетельствуют, что в традиционном сознании казахов *аруақ* и *зулие* часто выступают как синонимы. Окружающие могут наделить статусом *зулие* человека еще при жизни. В категорию *зулие* в первую очередь входят праведники, имена которых связаны с историей ислама, суфии, основатели и руководители школ и орденов, суфии, принадлежащие к местным ишанским династиям, родоначальники, известные батыры, покровители профессиональных занятий, призванные в народе целители, *акыны* и даже представители местной аристократии, правители — люди, от рождения наделенные особым даром (*қасиет*).

Главным качеством, по которому умершего относят к категории святых, является оказание помощи живым потомкам. По мнению казахских информантов, именно *зулие* после смерти и становится *аруақом*. Такое понимание соотношения образов *зулие* и *аруақ* существует до настоящего времени. Практически в каждом ауле есть могила местночтимого святого, причем время жизни святого не является важным определяющим моментом: почитаемый праведник мог жить и несколько сотен лет назад, и уже в современное время на память самих жителей поселка. Таким образом и понятие *аруақ*, и понятие *зулие* на казахском материале несомненно соотносятся с культом святых и трактуются в рамках основных категорий этой традиции.

Совершенно иное определение *святости человека* мы имеем на киргизских материалах. Все опрошенные нами информанты считают, что в настоящее время святых людей, которых можно было бы отнести к категории *зулие*, нет. Вот что говорит по этому поводу один из информантов:

«Сейчас святых нет, раньше были, а сейчас таких давно не рождалось, <...> чтобы стать святым, нужно уметь видеть мир, все знать, быть не таким как все» [ПМА, Киргизия].

Немногочисленные могилы праведников, как правило, религиозных лидеров общин, почитаются населением, но по сравнению с массовым почитанием природных объектов данная традиция, несомненно, уступает по степени распространенности, по крайней мере на уровне месточтимых святынь<sup>1</sup> [Стасевич 2011]. Кроме того, почитаемые праведники, как считают сами носители традиции, не являются *эулие*, они лишь приближаются к этому статусу и этим отличаются от обычных людей. По мнению большинства опрошенных нами информантов, поклонение человеку, возведение его в статус *эулие* является грехом, непрекословной святыней обладает только один человек — Пророк Мухаммад.

Складывается впечатление, что даже такие мазары, история которых так или иначе связана с именем определенного человека, который в народе почитается за свои праведные дела, воспринимаются паломниками в первую очередь как места *святых* природных объектов и лишь затем как места, связанные с именами праведных людей. Например, паломники, посещающие мазар Кочкор-Ата в Кочкорском районе Нарынской области, при разговоре с нами не акцентировали свое внимание на месте, каким-либо образом связанном со следами пребывания здесь самого Кочкор-Ата, на истории его жизни или деяниях. При этом искренне уверены, что святым местом является сама гора, именно здесь Бог слышит просьбы верующих и отвечает им. Там, где паломников посещает озарение («является ангел, *касает*»), они соружают из камней разных форм выкладки. Такие каменные конструкции встречаются как около самой горы Кочкор-Ата, так и за несколько сотен метров от нее.

Другой пример — мазар Чёч-Дёбё, расположенный недалеко от поселка Ат-Баши Нарынской области. Как рассказывают местные жители и смотритель мазара, это место связано с памятью соратника Манаса, известного батыра Алманбета. Однако место захоронения батыра неизвестно, по словам информантов, оно находится «где-то там, в горах». Основной объект почитания — целебный родник. Около него молятся, просят избавления от болезней и несчастий, здесь же неподалеку готовят жертвенную пищу. Дух-хранитель этого места, являющийся паломникам во сне, предстает в виде белого верблюжонка (*ак тайлак*). Сам образ героя, которому посвящен мазар, как бы отходит на второй план, основным объектом почитания оказывается водный источник.

---

<sup>1</sup> В настоящей работе автор сознательно не касается практики почитания мусульманских святынь Киргизии общенационального уровня, таких как Тахти-Сулейман, Арстанбаб, Азрет-Аюб, Софид-Булянд, сравнение традиции почитания месточтимых святынь и святынь общенационального масштаба — тема отдельного исследования.

Один из самых знаменитых мазаров Иссык-Куля — Манжалы-Ата — расположен на южном берегу озера. По сведениям, сообщенным нам паломниками, живущими при мазаре, Манжалы-ата — покровитель святыни, первый, кто принес в эти места исламскую веру. Но основным объектом почитания опять же является не могила праведного человека, а восемь целебных источников, у каждого из которых, оказывается, есть свой покровитель и дух-хозяин (*ата, ээ*).

Нам встретился только один мазар, сочетающий в себе почитание могилы праведного человека и водный источник. Называется это место *Чий мазар* или *Камыш-Ата*, находится в 15–20 км от поселка Сары-Могол (Алайская долина). Могила оформлена характерным для этой территории способом: кроме ограды имеются шесты с привязанными к ним рогами архаров и хвостами яков. Рядом с могилой бьет родник, который считается целебным. Желающие излечиться ночуют на мазаре, читают Коран, пьют воду из источника, совершают омовения. Наличие на этом месте целебного источника как бы подтверждает святость похороненного здесь человека. На ограде могилы привязаны многочисленные женские платки, носовые платки, просто ленты, оторванные от ткани или одежды, детские чепчики.

По распространенной легенде, эта могила принадлежит «сильному человеку, ишану, умеющему говорить с *арбаками*». Как рассказывают информанты, раньше эта могила была у дороги, а потом «сама собой» перенеслась на холм, чуть выше от дороги. Почитается этот мазар жителями близлежащих поселков и особенно популярен у женщин, желающих излечиться от бесплодия. По мнению уважаемого в поселке аксакала, похороненного здесь человека можно назвать *эулие*, но при этом он уточняет, что «сейчас святых нет, этот человек жил давно».

Еще раз отметим, что применительно к настоящему времени термин *эулие* используется только для обозначения святых, живших в некоем неопределенном прошлом, судя по нашим полевым материалам — не позже 20–30 годов XX в.

В отдельную категорию мазаров можно выделить почитаемые природные объекты, не связанные напрямую с какой-либо легендарной личностью. Например, высокогорное озеро Сонг-Куль (Нарынская область)<sup>2</sup>, термальные источники «Джылы-суу» («теплая вода») у мстечка Чыйырчык (Ошская область), мазар Эгизбак («деревья-близне-

<sup>2</sup> С местностью вокруг озера Сонг-Куль связана одна легенда, согласно ей в этом районе есть камни, на которых якобы когда-то сидели войны Манаса и сам Манас. Однако в общем контексте особого отношения киргизов именно к озеру Сонг-Куль данная легенда не является особенно значимой.

цы») у поселка Чолпон-Ата Иссык-Кульской области, мазар Булак (дословно «родник»), расположенный в Алайском районе Ошской области. Вода из этих источников признается целебной, деревья наделяются силой лечить, давать человеку благополучие.

Имеются и следы почитания таких объектов: как правило, лоскуты ткани, привязанные на деревьях и кустах, растущих неподалеку или на самих почитаемых деревьях. Паломники верят, что в таких «необычных» местах молитвенная просьба будет скорее услышана и принята Богом, чем где бы тот ни было.

Основной отличительной характеристикой подобных святых мест являются их необычные природные качества, которые трактуются носителями традиции в рамках религиозных категорий как подтверждение святости данного места. Например, родник, по словам информантов, «бьет прямо из скалы, разве это не чудо, такого не бывает просто так, поэтому и вода здесь особая, целебная». Деревья-близнецы растут необычным образом, имеют особую окраску коры: «Пятна на них — как глаза человека».

Среди паломников, посещающих *мазары*, большинство составляют женщины. Показательно, что распространенным среди мужчин объяснением термина *мазар* является определение его как места, где молятся женщины, просят излечения от своих недугов. Киргизские женщины, действительно, крайне редко посещают мечети. И не потому, что не считают себя религиозными: сами муллы говорят, что посещение мечетей женщиной нежелательно. Женщины молятся дома, оставаясь, по сути, замкнутыми в рамках домашней традиционной религиозной жизни.

Мужчины в отличие от женщин не отрезаны от «официального» ислама, посещают мечети и часто, следуя наставлениям мулл, осуждают практику почитания святых мест, считая ее противоречащей нормам мусульманской религии. Однако при этом взгляде на традицию мужчины не занимают активной позиции, не запрещают женщинам посещать *мазары*, видимо, ограничиваясь личностным суждением по этому поводу.

Справедливости ради надо заметить, что не все мужчины придерживаются такого мнения, многие представители сильного пола не просто посещают *мазары*, но и являются смотрителями святых мест (*шайками*) и не видят в этом нарушения религиозных норм ислама, искренне считая, что исполняют волю Аллаха.

Обычно о предназначении стать *шайком* человек узнает во сне. Смотритель либо живет при святыне постоянно, либо, что случается

значительно реже, живет в поселке и периодически посещает святыню вместе с паломниками, объясняет им суть ритуалов, рассказывает об истории святого места. Паломники верят, что *шайыки* обладают неординарными способностями, умеют предсказывать будущее, исцелять людей, толковать сны. По сути, *шайык* становится избранником духа того места, куда он был призван. Как и целитель, отколовшийся от практики, *шайык*, покинувший святое место, заболевает, испытывает чувство постоянной тревоги.

Обычно *шайыки*, истолковывая причину своего болезненного состояния, ссылаются на посещение их во снах духами-хранителями святых мест, которые требуют вернуться на святыню и выполнять свой долг перед Богом. Способности *шайыка*, как правило, подкреплены династическим даром: каждый смотритель святыни свое избранничество объясняет через проявление передающихся из поколения в поколение способностей вступать в контакт с миром духов, неизменно рассказывает истории о реальных, а возможно и легендарных предках — *шайыках*, *бакши*, целителях, предсказателях.

Следуя нашим полевым материалам, термин *мазар* в настоящее время не употребляется применительно к могиле, кладбищу, а используется только для обозначения святого места. До сих пор, хотя и намного реже, как синоним слова *мазар* употребляется киргизский термин *ыйык жер* («святая земля»).

Некоторые названия мазаров содержат в качестве составляющего слово *ата*, которое в данном контексте может обозначать покровителя святого места. Однако это не значит, что именно здесь находится могила этого легендарного персонажа, просто он выступает как дух-хранитель мазара.

Обряд почитания святого места включает заблаговременную подготовку — омовение, чтение Корана, на самом мазаре вновь читается Коран, но всегда коранические строки дополняются молитвенными обращениями личного характера, содержащими информацию о причине паломничества человека к святыне. Паломники готовят и едят жертвенную пищу (обряд *түйлөө*), приносят на мазары свечи (обязательно нечетное число — 7, 9, 21), арчу для окуривания. Круговой обход святыми практикуется, но не является обязательным, так же как и ночевка на мазаре. Но если паломник посещает мазар с целью получить от духа-хранителя этого места совет, то он обязательно проводит на мазаре ночь и затем старается истолковать приснившийся ему сон. Часто за толкованием снов обращаются к смотрителям святынь или к целителю, направившему именно на этот мазар своего пациента.

Лучшими днями для посещения святого места считаются четверг и пятница. Завершается цикл благодарственным жертвоприношением духу мазара через год. С случае исцеления, улучшения жизненной ситуации паломники вновь устраивают обряд *түйлөө*, но на эту жертвенную трапезу кроме самих непосредственных участников ритуала приглашаются пожилые соседи, родственники, их дети. Следуя этому обычаяу, накормить нужно и тех паломников, которых встретишь в это время на мазаре.

В заключение отметим, что предварительный анализ полученных материалов подтверждает региональную специфику исследуемой традиции, состоящую в том, что куль святых мест в современной киргизской культуре сочетает в себе несколько в диахронической перспективе разноуровневых составляющих: обычай почитания природных объектов и традицию поклонения *гулие*.

### **Библиография**

Стасевич И.В. Почтания природных объектов в религиозной практике казахов // Радловский сборник. СПб., 2011. С. 46–51.

***Н.С. Терлецкий***

## **НЕКОТОРЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДЕРЕВЕ В КОРАНЕ**

Несмотря на универсальный характер образа дерева и, несомненно, крайне архаичные формы его почитания, приход ислама в Центральную Азию, очевидно, привнес в испокон веку практиковавшуюся традицию поклонения силам природы специфические черты. В условиях смены мировоззренческих установок и официального религиозного фона почитание деревьев не исчезло, но обрело новое идеологическое осмысление.

В предложенной вниманию заметке мы остановимся на образе дерева в Коране и сунне как основных источниках, на основании которых существует мусульманская община, которые стали главными руководствами мировосприятия с приходом ислама и которые не могли не вли-

## 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 окультуриивания пространства и вещей, совершаемые, к примеру, при постройке нового дома, рытье колодца, покупки 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-Сүү* (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 перекочевок. 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 *кун 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 моленя 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 окуривание стада арчой) 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 баарана, 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 «добр» 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 *тулоо* / *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 обычаям 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 күлче*, хотя в других областях Казахстана такие лепешки называют *жеті нан, шелтек*.

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 ей 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.) / *бахии* (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. Фиельstrup в своих полевых материалах упоминает один киргизский обычай (*үткө 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. Фиельstrup 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 [Фиельstrup 2002: 229].

До настоящего времени казахские народные целители практикуют обряды *көз тио* (от сглаза), *тіл тио* (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) некой 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 оккциональных 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 оккциональные обряды к более древней практике, чем календарные [Толстой, Толстая 1981: 97].

Вполне вероятно, что историческое развитие обрядности происходило от оккциональной ритуальной практики к календарной. Если календарная обрядность основывается на искусственном конструировании событий временного цикла, то оккциональная 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 оккциональной обрядности. Переход на оседлый образ жизни, модернизация, смена идеологических приоритетов — эти факторы, несомненно, повлияли на формы выражения оккциональных 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 оккциональной 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 Караге, как и в каждом крупном населенном пункте Средней Азии, было много мазаров; некоторые из них, по представлениям жителей, обладали особыми свойствами.

*Н.Н. Ершов. Караге и его ремесла*

Становление этнографического изучения Караге 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 «Караге и его ремесла» [Ершов 1984].