

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Д. В. Дубровский

ПРОСТРАНСТВЕННО-СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ

(на примере погребального обряда казахов конца XIX–начала XX века)¹

Погребальный обряд в качестве *rite de passage* может быть рассмотрен ряд последовательных перемещений умершего. Такое движение является, пользуясь формулировкой К. Леви-Стросса, путем умершего от *культурного* к *природному* (Леви-Стросс, 1986. С.183 и далее). Процесс прохождения умершим этого пути может быть описан с точки зрения живых членов коллектива («внешней» точки зрения), и с точки зрения умершего, («внутренней»). С точки зрения «внешней» существует необходимость решить сразу несколько проблем, среди которых одна из основополагающих — проблема утверждения = укрепления мироустройства в связи с той опасностью, которую представляет смерть члена социума в целом. С точки зрения «внутренней», основная задача умершего — успешно пройти предназначенный ему традицией путь.

Таким образом, ход погребального обряда можно рассматривать как противостояние вышеуказанных точек зрения, своего рода диалог между умершим и живыми членами социума.

Этот диалог происходит посредством ряда кодов, среди которых в данной работе на примере описаний погребального обряда казахов конца XIX–начала XX века будет рассмотрен только один — пространственный.

Каждый этап погребального обряда осуществляется с помощью набора действий в рамках общей системы оппозиции «природного» и «культурного». Иными словами, погребальный обряд протекает как чередование «движения» (в начале нового этапа), «остановки», «трансфигурации» (приобретение или потеря некоторых качеств) и снова «движения», совпадающего с началом следующего этапа обряда. Такую прерывистость движения можно проиллюстрировать описанием перемещений заколдованного шаманом человека из юрты наружу (= во внешнюю вселенную): «побежал», «остановился», снова «побежал», и, наконец, «выскочил», что для героя данного описания кон-

чается гибелью, поскольку он вышел именно за пределы человеческого мира, то есть умер (Богораз (Тан), 1923. С. 60).

В ходе погребального обряда пространство структурируется на следующих основаниях:

- «умерший» становится «чужим» в пространстве «своего» и потому его местоположение требует особого пространственного оформления;
- смерть члена социума (= крушение микрокосма) требует укрепления макрокосма, пространства;
- как следствие, смерть члена социума требует перераспределения константной жизненной энергии, доли, которая должна быть «отображена» у умершего и перераспределена между живыми.

Важными структурообразующими элементами ритуального пространства становятся как артефакты, так и сами участники ритуала. При этом семантический аспект пространственного оформления ритуала рассматривается нами в контексте самого обряда и в сравнении его вариантов. Исходя из вышесказанного, рассмотрим ход погребального обряда в его акциональном аспекте с точки зрения определения способов обращения с пространством и смыслового наполнения этих способов. Этапами обряда мы будем считать:

- действия в юрте,
- действия у юрты,
- путь тела к месту погребения,
- действия у погребения,
- год до аса²,
- ас.

Еще С. С. Сорокиным на материале сравнения этнографических данных с археологическими памятниками ранних и средневековых кочевников был сделан ряд важных замечаний относительно семантики некоторых элементов погребальных сооружений. Так, полукруг, часто встречающийся в поминальных сооружениях кочевников, исследователь сравнил с расположением участников бурятского поминального обряда *духурик*. Ряд *балбалов*³ с «воротами» у древнетюркских погребений С. С. Сорокин сравнил с расположением «в цепочку» юрт на *тое*⁴ (Сорокин, 1979. С.112-116; он же, 1981. С. 38-39). Разделяя точку зрения исследователя, отметим основные приемы структурирования пространства в погребальном обряде казахов.

Юрта

В одном из известных нам описаний погребального обряда казахов сразу после кончины человека в противоположные стороны отправляются в путь четыре гонца, чтобы известить дальних и ближних родственников покойного (П., 1878. С. 47), причем длина пути, который они должны проехать, определяется тем, сколько они смогут проехать верхом за день (Балаубаева-Голяховская, 1928. С. 20). Очевиден мотив

собирация (= укрепления) земли, причем четырехсторонность мира в традиционном представлении тюрков обыгрывается еще и *четырьмя* гонцами, посылаемыми в *четыре* противоположные стороны. Этому соответствует и традиция созывания с четырех сторон людей для избрания хана, что также является актом мироустройства. Принцип определения размера территории, «укрепленной» в результате прохождения вестниками пути «до заката», находит широкие аналогии в степном мире. Так, Геродот, описывая скифский обряд, посвященный чудесному обретению золотых предметов, указывает, что тот, кого выбирали хранителем этих предметов сроком на год, получал земли столько, сколько *мог объехать на коне за день* (Геродот, 1999. С. 237). Синонимия этого пространства со всем макрокосмом в данном контексте очевидна.

Сразу после смерти умершего снимают с кровати и переносят на правую сторону юрты (*онг жак*) или в специальную юрту (Балаубаева-Голяховская, 1928. С. 20). Сверху его *покрывают* одеждами и отгораживают от остальных *чием*⁵. Покойный лежит на досках, положенных на покрытые тканью подставки (П., 1878. С. 48). Первая трансфигурация и лишение культурных признаков сопровождаются перемещением в другую половину юрты, предназначенную для гостей (Толеубаев, 1991. С. 91). Налицо подчеркнутое отделение умершего от мира живых, его ино-пространственное, ино-временное положение — он отделен от своих как гость, от пространства — одеждами, чием, от земли — подставками. Его опасность для окружающих в этот момент подчеркивается еще и тем, что иногда на грудь умершему во время его нахождения в юрте кладется камень или другой тяжелый предмет (Балаубаева-Голяховская, 1928. С. 20). Обмывание покойного также зачастую происходит за занавесью (Коновалов, 1980. С. 27).

В это же время внутри юрты вещи покойного развешиваются на растянутых веревках (Ибрагимов, 1876. С. 57) или раскладываются на постели и по всей юрте (Слюз, 1862). Не вдаваясь в дискуссию о том, является ли такое расположение вещей «разложением первоначально цельного “тула”»⁶ (см., напр., Казахи..., 1995, С. 259; Толеубаев, 1991. С. 99), хотелось бы подчеркнуть, что это предположение не противоречит восприятию хаотического расположения вещей как дополнительной иллюстрации тому состоянию макрокосма (а юрта, как и любое жилище, есть модель мира), в котором он находится в связи с фактом смерти одного из членов социума, и особому статусу этих вещей, которые так же, как и умерший, отделяются от земли и от живых.

Двойственное положение умершего дублируется и *кара (найдза)* — траурной пикой, которая ставится так, что она проходит через стену юрты и наполовину остается внутри, наполовину снаружи (Диваев, 1897. С. 185), выполняя медиативную функцию между этим (юрта) и другим, внешним миром.

Все то время, пока умерший находится внутри юрты, он обязательно лежит на какой-либо подстилке: тканой (например, ковер) или валяной (кошма) (Толеубаев, 1991. С. 98–99). Иными словами, в любой ситуации не происходит контакта «чужого» со «своим». В дополнение к этому важна и цветовая символика: обычный цвет такой кошмы — белый (Балаубаева-Голяховская, 1928. С. 20).

У юрты

Когда умершего выносят, его троекратно поднимают и опускают перед входом (Толеубаев, 1991. С. 98), что ассоциируется с аналогичным обычаем при избрании хана (Левшин, 1996. С. 347). Сходство усиливает и то, что по сведениям того же А. Т. Толеубаева, у казахов Восточных областей вместо погребальных носилок *табыт* существовала особая, *одна на всех белая кошма* (Толеубаев, 1991. С. 98).

У юрты происходит и так называемый *искат фидия* — выкуп грехов покойного. Здесь важно отметить то расположение участников обряда, которое описывает А. М. Балаубаева-Голяховская: тело умершего лежит головой к северу, а у его ног *полукругом* сидят несколько людей, осуществляющих ритуал (Балаубаева-Голяховская, 1928. С. 26).

Дорога

Захоронение принято совершать в течение суток после смерти. Среди описаний есть указания на доставку покойного как на верблюде, так и в погребальных носилках *табыт*, или на *кереге*⁷, которые потом оставляют на кладбище (см., например, Гродеков, 1889; С. 256. Катанов, 1894. С. 26). Если сравнить характеристики предметов, в которые обрачивают покойного по пути на кладбище, и на которых его несут к погребению, а именно: кошма, ткань, ковер, кереге, то очевидна актуализация идеи особо окультуренного, структурированного, пересеченного пространства, необходимого для защиты «своего» от все более усиливающихся качеств умершего как «чужого».

Погребение

Здесь необходимо специально обратить внимание на заметку в «Русском Вестнике», в которой описывается, что «во время погребения четыре муллы встают по краям могилы» (П., 1878. С. 49) Это очередной раз указывает на необходимость в момент погребения укрепить мироздание, подвергающееся опасности.

В этом эпизоде в последний раз в процессе погребального обряда используется такой прием структурирования пространства, как построение четырехугольника, состоящий из людей или предметов. Четырехугольность среднего мира — универсалия восприятия макрокосма, в том числе и тюркского. Хорошей иллюстрацией может служить и легенда о Коркут-Ата, который жил на краю света. Там он никак не мог заснуть,

так как ему снилось, что ему роют могилу. Он переехал на другой край (угол) света, там повторилось то же самое; он объехал так *весь мир по четырехугольнику и остановился в центре* (Кастанье, 1910. С. 196–197). Этот нарратив связан как с представлением об опасности углов четырехугольного мира, так и с представлением о связи умерших с водой, поскольку сто лет до смерти Коркут *сидел на ковре над водой* и, только изменив свое положение, умер (Там же).

Существует еще одно чрезвычайно любопытное описание поминок после смерти Абулфеис-хана, когда «...на площадке были сперва заколоты животные, затем по четырем углам были поставлены жерди, на них протянуты веревки, на которые прицеплены несколько длинных листов вычерненной бумаги, все встали вокруг, бумага была сожжена, и все плакали...» (Спасский, 1820. С. 124). Несмотря на явное китайское влияние, данный обряд, который был совершен «от имени китайского Амбо» (Там же. С. 125), выдержан, очевидно, в тюркской традиции.

По возвращении с кладбища совершается еще одно важное в смысловом отношении действие — перенос юрты покойного. Ряд авторов указывают, что перенос этот совершается либо при желании готовить еду в юрте до окончания трехдневного срока (Гродеков, 1889. С. 257), когда этого делать не рекомендуется (П., 1878. С. 54), или после раздачи ситца, когда посторонние расходятся, а женщины поднимают юрту и переносят ее на другое место. При переносе юрты землю под ней либо разрыхляют или засыпают сверху, либо выжигают это место специально разведенным огнем (Диваев, 1897. С. 185). Такое действие связано с обособлением пространства жизни от пространства смерти.

В процессе оплакивания, который начинается сразу после воздвижения *кара* в юрте, мужчины не принимают участия, а рассаживаются *полукругом* по направлению к югу и молятся (Сорокин, 1871).

Таким образом, уже в процессе похорон определяются те приемы структурирования пространства, которые наиболее ярко проявляются в ходе аса — тризны на годовщину смерти.

Год до аса

В течение года до аса коня умершего при перекочевке вели впереди (П., 1878. С. 49), причем *кара* несла жена или дочь покойного (Даулбаев, 1881. 104). На спину животному клали перевернутое задом наперед седло, на которое клали халат. На воротник халата клали шапку, и сверху всей этой конструкции привязывали ружье и шашку (Катанов, 1894. С. 25). Таким образом, получался *тул* покойного, его заместитель, конструируемый таким же образом и в юрте (Там же, С. 23). Умерший как бы передвигался вместе с кочевьем, совершая свой последний путь до времени совершения аса. Таким образом, осуществляется «обход» умершим территории, которую он посещал в течение

своей жизни, поскольку кочевание всегда происходит по определенному неизменному маршруту.

На стоянке *кара* вновь занимала свое место в юрте, а женщины причитали раз в неделю (Кустанаев, 1894. С. 49), причем при появлении в юрте каждого проезжего гостя хозяйка начинала причитать и плакать, перечисляя достоинства покойного (Тронов, 1891. С. 19). Возможно, такого рода ритуальные действия дополняли конструирование *тула* как ряда соположенных материальных объектов еще и своего рода словесным описанием добродетелей и доблестей покойного.

Ас

Ас — наиболее важный обряд для умершего, так как именно после совершения аса покойный, по мнению носителей традиции, считается «навсегда ушедшим». Во время празднования аса опасность для микросома оказывается наиболее реальной, в связи с чем актуализируются все средства, способные поддержать миропорядок, в том числе и пространственно-временной код.

Ас длится определенное время, а именно: либо четыре дня (По русским селениям, 1893), либо 7 (8) дней, когда речь идет об особо чтимом человеке (см., например, Киргизы, 1880. С. 197–199). При любой длительности праздника в первый день всегда происходит сбор и размещение гостей.

Палатки выставляются определенным образом: «*полукругом* (курсив мой — Д. Д.) выставили кибитки, а в центре — шатер... внутри которого... чаша в виде котла с кумысом, рядом в два ряда ямы для котлов» (Плотников, 1870. С. 139). Таким образом, повторяется уже описанная нами схема: *полукруг* и соотнесенный с ним смысловой центр (в данном случае — сосуд с сакральным напитком). В другом варианте юрты ставятся в *два полукруга*, рядом с которыми в одну линию вырыты по числу юрт ямы для котлов (По русским селениям, 1893. С. 212). В описании поминок у казахов Западной Сибири также указывается, что юрты ставились полукругом, причем в центре стояли чайная и кумысная юрты (Слюз, 1862). Интересно, что на асе скот для забоя также делили на две половины (Плотников, 1870. С. 138), а юрты состояли на две части — для старых женщин и для молодых (Киргизы, 1880. С. 196–198).

*Байга*⁸, проводимая на заключительном этапе аса, в последний день, совершалась от места проведения аса до могилы и обратно, причем на могиле стоял шест, который считался половиной пути (Гродеков, 1889. С. 254). В одном из свидетельств снова встречается описание *четырёхугольной* модели: перед скачками четыре погонщика с баканами (шест для юрты) в руках окружают соревнующихся (По русским селениям, 1893. С. 212). Таким образом, путешествие из этого мира в другой и обратно становится последним актом коллективной помощи умершему —

после скачек часто уже не возвращаются в аул, а разъезжаются по домам. В доме же умершего ломается *кара* — обрывается связь умершего с живыми (Казахи... 1995. С. 260), а развешенные до этого момента в юрте вещи собираются и раздариваются, или раскладываются по местам: миропорядок утверждён заново (Алтынсарин, 1870. С. 121). После совершения всех ритуальных действий умерший окончательно переходит в статус предка, а вдова с этого дня уже может выйти замуж (Казахи..., 1995. С. 263).

Могила

Обыкновенные могилы казахов того времени могли выглядеть по-разному, однако часто это была груда камней у берега, от которой по направлению к воде тянулась цепочка небольших камней, «для указания мертвецу пути к воде» (Барон У-рь, 1848. С. 166). В другом свидетельстве говорится, что погребения по представлениям казахов, делаются у воды затем, чтобы «мертвец мог ночью утолить жажду» (Слюз, 1862). В этом поверии важно отметить соотнесение цепочки камней и указания пути. Это особенно интересно, если считать такого рода камни семантическими коррелятами балбалов древнетюркского времени. Это даёт возможность предположительно связывать с мотивом последнего пути умершего и балбалы древнетюркской эпохи.

Таким образом, рассмотрение использования пространственного кода в погребальном обряде казахов XIX–XX века рассматриваемого времени позволяет сделать следующие выводы:

- в качестве пространственного маркера используется человек или предмет — в погребальном обряде это *кара (найдза)* — пика, которая отмечает все «передвижения» умершего, то есть его *тула*, от момента смерти до аса; *бакан* — шест для установки юрты или, во время аса, сама юрта;

- «четырёхугольность» мира людей, при этом углы наиболее опасны; в самые ответственные моменты обряда моделируется четырёхугольная вселенная;

- наиболее часто используется полукруг (два полукруга), ориентированный на смысловой центр; при этом, учитывая контекст использования этого приема, есть основания связывать эту модель с восстановлением социального пространства, укреплением социума и перераспределением некоей конечной энергии внутри коллектива в связи со смертью одного из членов;

- идея пути в погребальном обряде реализуется в основном на уровне передвижения ритуального заместителя умершего — *тула*, однако собственно в погребении этот путь предположительно может быть обозначен посредством ряда *балбалов*.

Проведенный анализ выявляет принципиальные различия в использовании приемов структурирования пространства на разных эта-

пах погребального обряда и определяет специфические приемы, свойственные некоторым его сторонам (восстановление мироздания указание пути умершему, укрепление социума и перераспределение жизненной силы)⁹.

Примечания

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке «Института Открытое Общество» (Фонд Сороса).

² Ас (казах.) — годовщина смерти.

³ Балбалы (тюркск.) — здесь: ряд камней, установленных вертикально.

⁴ Той (казах.) — праздник, иногда так называют день годовщины смерти — ас.

⁵ Чий (казах.) — плетеная ширма.

⁶ Ритуального заместителя умершего. О концепции «тула» см.: Казахи..., 1995. С. 259; Толеубаев, 1991. С. 99.

⁷ Кереге (казах.) — решетка юрты.

⁸ Байга (казах.) — конные скачки.

⁹ Автор выражает глубокую признательность к. ист. н. А. В. Коновалову за ценные указания и помощь в написании данной работы.

Литература

- Алтынсарин.* Очерк обычаев на похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // Записки Оренбургского отдела Императорского Русского Географического Общества. Казань. 1870. Вып. 1. С. 117–122.
- Балаубаева-Голяховская А. М.* Погребение у казахов Акмолинской губернии // Сб. научного кружка при Восточном факультете Среднеазиатского гос. ун-та. Ташкент: Изд-во САГУ, 1928. С. 17–30.
- Барон У-рв.* Четыре месяца в киргизской степи // Отечественные записки. г. 10. т. 60, отд. 2. СПб. 1848. С. 140–224.
- Богораз (Тан) В. Г.* Эйнштейн и религия: Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. Вып. 1. М.—Пг.: Л. Д. Френкель, 1923. 120 с.
- Геродот.* История в девяти томах. Пер. и прим. Г. А. Стратановского. М.: Ладомир, Изд-во АСТ, 1999. 752 с.
- Гродеков Н. И.* Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области: В 2 т. Т. 1. Юридический быт. Ташкент.: Типолит. С. И. Лахтина, 1889. 289 с.
- Даулбаев Б.* Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 гг. // Записки Оренбургского отделения Императорского Русского Географического Общества. Оренбург. Вып. 4. 1881. С. 98–118.
- Диваев А.* Древнекиргизские похоронные обычаи // Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском Университете. Казань. Типолит. Казанского Императорского Ун-та. 1897. Т. 14, вып. 2. С. 181–187.

- Ибрагимов И. И.* Этнографические очерки киргизского народа // Русский Туркестан. М. 1872. Вып. 2. С. 120–152.
- Ибрагимов И. И.* Очерки быта киргизов. Ч. 1. Поминки. // Древняя и Новая Россия. СПб: В. Грацианский, 1876. Т. 3. № 9. С. 51–63.
- Казахи.* Историко-этнографическое исследование. Алматы: Казахстан, 1995. 352 с.
- Кастанье И. А.* Древности киргизской степи и Оренбургского края // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Оренбург. Типо-лит. т-ва «Каримов, Хусаинов и Ко», 1910. Вып. 22. 332 с.
- Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Известия общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском Ун-те. Казань. Типолит. Казанского Имп. Ун-та. 1894. Т. 12. С. 109–142.
- Киргизы* // Народы России: Этнографические очерки. СПб.: Природа и люди. 1880. Т. 2. Ч. 8. С. 145–202.
- Коновалов А. В.* Некоторые погребально-поминальные обряды казахов Южного Алтая // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Л.: Наука, 1980. С. 27.
- Кустанаев Х.* Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов: Сочинение воспитанника IV класса Туркестанской учительской семинарии Худабая Кустанаева. Под ред. Н. А. Воскресенского. Ташкент: напеч. на ср-ва О. А. Порцева, 1894. 52 с.
- Левин-Стросс К.* Структура мифов // Структурная антропология. М.: Наука, 1986. С. 183–208.
- Левшин А. И.* Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы: Санат, 1996. 656 с.
- П.* Обычай киргизов Семипалатинской области // Русский Вестник, СПб. 1878. Т. 137. Сентябрь. С. 22–66.
- Плотников В.* Поминки (ас). Этнографический очерк из быта зауральских киргизов // Записки Оренбургского отдела Имп. Русского Географического Общества. Казань. 1870. Вып. 1. С. 137–150.
- По русским селениям Сыр-Дарьинской области* // Туркестанские ведомости. 1893. № 14.
- Слюз Н.* Тризна у киргиз (в Западной Сибири) // Северная пчела. 1862. № 283.
- Сорокин Н.* Записки о посмертных киргизских обрядах // Тобольские губернские ведомости. 1871. № 5.
- Сорокин С. С.* Семантика сэргэ (коновязей) и некоторых других памятников кочевого населения лесостепной Азии (к проблеме этнической истории тюркоязычных народов Сибири) // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. Омск, 1979. С. 112–116.

- Сорокин С. С.* К вопросу о толковании внекурганных памятников ранних кочевников Азии // Археологический сборник Гос. Эрмитажа, № 22. Л. 1981. С. 23–39.
- Спасский Г.* Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой орды // Сибирский вестник. СПб. 1820. Ч. 9. С. 1–131. Ч. 10. С. 197–305.
- Толеубаев А.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата: Гылым, 1991. 213 с.
- Тронов В. Д.* Материала по антропологии и этнографии киргиз // Записки Импер. Русское Географическое Общество по отделению этнографии. 1891. Т. 27. Вып. 2. 42 с.