
СИМВОЛИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО РОЖДЕНИЯ И ПОГРЕБЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В КЫРГЫЗСКОЙ КУЛЬТУРЕ

А.Ш. Кожобекова

Рождение и погребение человека представляют собой две крайние точки пребывания его в этом мире. В этой статье проводится параллель между обрядами и ритуалами, связанными с рождением и погребением человека в кыргызской культуре. «Ритуал является и каналом трансляции культуры, и деятельностью, порождающей ментально-парадигматические связи» [Маковский 1997, 76]. То же самое можно сказать и об обрядах. «Обряды, в которых есть смысл – сострадание и понимание, – полезны тем, что они представляют яркое, не сразу забываемое средство для передачи древних знаний и мудрости» [Вierge 1957, 45]. Ритуалы и обряды создают чувство единства, сплоченности людей, заставляют их испытывать одинаковые переживания, что вызывает в них воодушевление, подъем жизненной энергии [Дюркгейм 2002, 199]. Речь не идет о вскрытии всех имеющихся концептуальных оснований в обозначенных обрядах и ритуалах, но лишь о попытке очертить определенные смысловые контексты, служащие основанием для некоторых из них. Обряды и ритуалы рождения и похоронные ритуалы в кыргызской культуре отражают взаимосвязь посюстороннего и потустороннего миров, одновременно выступая наглядно-чувственной актуализацией сознания.

Прежде всего, следует отметить, что рождение и смерть фиксируют два наиболее значимых фрагмента бытия человека: его приход в мир и уход в инобытие, которые нагружены глубокой семантикой предназначения и долга в кыргызской культуре. Пребывая в чреве матери, ребенок находится как бы между двумя мирами, между небытием (или инобытием) и бытием, причем с перевесом в сторону первого. При этом небытие включает в себя небытие человека до его рождения и после его смерти, ибо «небытие не только существует, но ... оно первично и абсолютно» [Чанышев 1990, 4]. Чрево матери становится своеобразным мостом между двумя мирами, каждый из которых живет по своим законам. Однако разделенность их скорее условна, они сосуществуют, влияют друг на друга, поскольку взаимозависимы. Контекст «здесь» и «там» преломляется в соотношении возможного и действительного, в котором жизнь как конечное явление есть действительное бесконечного возможного. Однако смерть как явление-фрагмент есть действительное, но смерть как небытие есть потенциальная возможность жизни. Поэтому диалектику жизни и смерти вполне целесообразно рассматривать в диалектике бытия и небытия, действительного и возможного, конечного и бесконечного.

Жизнь в линейности рождение - юность - молодость - зрелость - старость – смерть есть неизбежный процесс приближения к смерти. «Жизнь человека – это путь к смерти, к которой со временем все вынуждены приближаться. Само время есть то, что переживается» [Неретина 2002, 56]. «Переживаемое время отнимается от времени жизни, и с каждым днем его остается все менее и менее; так что время этой жизни вообще не что иное, как путь смерти» [Августин 1994, 301]. Соответственно, первостепенное значение имеет сам акт рождения, и все связанные с ним обряды, которые перекликаются с обрядами погребальными. Момент рождения есть момент соприкосновения двух разных миров: бытия и небытия, которые в обычной жизненной процессуальности тщательно охраняют свои границы, чтобы не допустить возникновения первоначального хаоса, из которого родился мир. Не случайно, до рождения ребенка нельзя было покупать для него вещи, в том числе и колыбель. Все, что приобреталось заранее, могло отрицательно повлиять на его приход в этот мир. Более того, нужно было не только оберегать новорожденного, но и помочь прийти ему в этот мир. Так, во время трудных родов, когда ребенок лежал в утробе матери в неправильном положении, осуществлялся ритуал по открыванию, расстегиванию замков, пуговиц, сережек – предметов, которые закрыты. Считалось, что подобное открывание поможет женщине благополучно родить.

Само рождение ребенка считалось радостным, праздничным событием, как для семьи, так и для рода, поскольку символически ребенок есть олицетворение бессмертия народа. Неспособность продолжения своего рода воспринималась как нечто ущербное, вследствие бессмысленности обретения жизненного опыта при отсутствии того, кому можно было бы передать его (страдания Чыйырды, жены Джакыпа в эпосе «Манас»). Естественная связь поколений – одно из наиболее значимых проявлений потенциального бессмертия. Однако оно может утратить смысл без передачи ценностной ориентации, без оставления доброй памяти. Социальная память становится реальной возможностью присутствия человека в прошлом, настоящем и будущем [Бакиева 2000, 22]. Человек должен не просто дать жизнь детям, но и воспитать их так, чтобы они могли продолжить родовую жизнь в высоко духовном и деятельностном, созидательном проявлении и в нравственном постижении. В этом смысле человек должен заботиться о благе и счастье не только в рамках своего личного «я», а в масштабе всего своего общества, только тогда он будет истинно счастлив, а имя и дела его переживут века. «Жакшы адамдын аты өчпөйт» («Не исчезнет имя хорошего человека, добрые люди и после смерти славятся»), «жакшынын кезү өтсө да, күчү калат» (добрые дела и по смерти живут) [Таджиева, Курманбекова 1995, 312]. В такой картине мира изначально не ставится вопрос об актуальном бессмертии, что было обусловлено чутким и внимательным отношением к природному миру, в котором

не было ничего вечного. Человек становился творцом собственной судьбы в рамках отмеренной ему жизни, которая представлялась частью, моментом целого, что позволяло принимать смерть не только как лишение жизни, но и как возможность нового жизненного проявления.

По случаю рождения младенца отправлялось радостное оповещение родных, близких, знакомых – «сүйүнчү», за которое принесшего радостную весть полагалось одарить. (Весть о смерти – «кабар берүү». Оповестить нужно всех, кто так или иначе знал покойного, в противном случае можно обидеть тех, кто не был оповещен. Заметим, что допустимо не прийти на торжества по случаю рождения ребенка, свадьбы и т.д., но не допустимо не прийти на похороны: «бул той эмес, барыш керек» - «это не праздник, надо обязательно пойти»). Чтобы посмотреть на малыша нужно было дать подарки, чтобы получить право посмотреть на него – «көрүндүк». Затем устраивался праздничный пир – «жентек» или «бешик той» (дословно «праздник колыбели»). При укладывании ребенка в бешик (колыбель) мать или бабушка говорила: «Менин колум эмес, Умай-эне, Батма, Зууранын колу» («Не моя рука, а рука матери Умай, Фатимы, Зухры»); «Умай-эне уйку бер, бешик ээси бек сакта» («Дай крепкий сон, мать Умай, крепко храни хозяина колыбели»).

Большое значение имело наречение имени младенцу - «ат койүү». Имя должно было в определенной степени влиять на судьбу ребенка, и потому требовало ответственности и осознанности. Кыргызы не приветствовали имена, связанные с известными историческими личностями, считая, что ребенок может не вынести их глубокой энергетической и семантической нагруженности. Поэтому, если родители все же решались дать ребенку громкое имя, например, Манас или Каныкей, то им следовало обязательно периодически делать жертвоприношения, чтобы помочь ребенку выдержать груз этого имени. Также не приветствовалось ставить имена своих родителей, хотя в данном неписаном запрете скорее лежали этические причины, которые не позволяли называть родителей супругов по именам. Для того чтобы ввести злые силы в заблуждение слабому младенцу могли дать два имени, одно для мира повседневного, другое - для сакрального. Желание влиять на иной мир через имя проявлялось и в ситуации, когда в семье рождались дети одного пола, тогда ставились имена «Бурул» («повернись»), «Токто» («остановись»); либо если следовала смерть одного младенца за другим, ставили имена, связанные с предметами или животными: «Жылдыз» («звезда») и т.д.

Родившегося ребенка до сорока дней было необходимо оберегать от чужих глаз, поскольку считалось, что в течение этого периода его душа находится в пограничной зоне между двумя мирами. В это время никто из посторонних не имел права входить в комнату к роженице и смотреть ребенка, а также садиться на постель роженицы. По истечении сорокадневного срока, проводилось ритуальное купание младенца, его обливали сорока ложками воды с

солью - «кырк кашык сууга киринтүү» (параллельно ритуальному омовению покойного), в результате которого его душа окончательно получала закрепление в мире живых. В данном случае вода не является случайным элементом. С ней, в первую очередь, связан культ Жер-Суу, вода выступает символом жизни как таковой. Не случайно возникли такие выражения типа: «ичер суубуз бар» (мы еще поживем; дословно - у нас еще есть питьевая вода), «күнү бүтүп, суусу түгөндү» (дни его сочтены, пришел ему конец; дословно - дни его сочтены, его вода закончилась), «ичер суусу куруптур» (пришел ему конец; дословно - высохла его питьевая вода). С водой проводили и различные ритуальные действия. «Башынан тегеретип (айлантып) суу чач» - обведа сосуд с водой вокруг головы, выплескивать воду (магическое действие над прибывшим издалека, совершаемое в благодарность судьбе. Такое же действие проводили над роженицей, вернувшейся в дом после родов, что означало ее символическое очищение). Как мы видим, во всех приведенных выражениях, элемент воды присутствует как жизненно значимый. Человек умирает, так как иссяк источник, из которого он пил, вероятно, по древним представлениям у каждого человека где-то в потустороннем мире был его собственный источник воды - жизни, который, как и всякий источник, должен был когда-то иссякнуть. Более того, вода как вечно движущаяся стихия наиболее близка по своей характеристике к жизни, которая все время обновляется. Человек не может сам пополнить свой источник воды, ибо тот пребывает в небытии и недоступен живому. Кроме того ритуальное купание младенца и омовение покойного имеет сакральный смысл как очищение и освобождение от связи с миром, который человек покидает. Новорожденный переходит из инобытия в мир осязаемый, в то время как покойный покидает бренный мир, символически очищенный и готовый перейти в иное качество. Подобные действия имеют место и в казахской культуре. «Обряд «кыркынан шыгару». Этот день можно считать днем рождения ребенка. Т.е только после 40 дней ребенок полностью приспосабливается к внеутробной, самостоятельной жизни. По обычаю, не принято смотреть на новорожденного ребенка до сорока дней. Суть обряда заключается в купании младенца в сорока одной доле (ложке) воды. Участниками обряда являются уважаемые пожилые и молодые женщины. Для этого заранее готовят чашу и ложку (по возможности, лучше приобрести новое). В эту чашу кладут сорок одну монету – символ богатства, сорок один кумалак – катышек (можно использовать сорок одну фасолину) символ сытной и долгой жизни – все тщательно промытое. Приглашенные гости, это женская половина родственников и друзей, с наилучшими пожеланиями младенцу, наливают сорок одну ложку воды в чашу, можно сказать, что они, тем самым, заряжают воду своей положительной энергией. Непосредственные участники церемонии (кто подстригает ногти, кто подстригает волосы, кто купает, кто вытирает и т.д.) купают ребенка, приговаривая завет-

ные пожелания и наставления. Обязательное условие, чтобы при купании, омыть каждый участок тела ребенка, иначе участок, не смоченный водой, будет уязвимым и болезненным. Затем малыша осторожно поливают водой из чаши пожеланий, при этом неплохо, если на него вместе с водой посыпятся монеты и кумалак. У ребенка подстригают волосы и ногти, которые по традиции, зашиваются в кусок материи и пришиваются к одежде ребенка как оберег. Волосы и ногти можно постричь самим, после приема гостей, а во время официального обряда, имитируют это действие. Оберег можно положить или прикрепить на полку с детским бельем. После совершения обряда, монеты, чаша и ложка раздаются гостям как сувениры, чтобы и у них в доме была такая же радость, как рождение младенца. Кумалак рассыпают в сторону гор, лучше, где земля не затапывается (т.е. не бросать под ноги). Есть поверье, что вода, в которой купали ребенка на «Кыркынан шыгару» – лечебная, и некоторое время ее можно использовать для протирания лица малыша, когда он плохо спит или беспокоится (воду нужно немного подержать в ладони, чтобы она прогрелась). После проведения обряда накрывается дастархан, подаются угощения гостям, а участников церемонии обряда одаривают подарками» [Альпеисова 2007, 33]. Кроме того, после выполнения ритуального купания младенца, стригли утробные волосы - «карын чач» и ногти, одевали в рубашку или шапочку, сшитую из сорока лоскутков - «кырк кёйнөк», что символизировало пожелание долгой жизни. Мать или бабушка обычно просили кусочки материи у соседей, пожилых людей. «В этот день пекли обрядовые сорок лепёшек на масле — «май токоч» или маленькие блины на сале — «кырк челпек» и раздавали их сорока детям. По обычаю детей оберегали от злых духов и плохих глаз. Этой цели служили различные амулеты, которые привешивали к колыбели ребёнка или пришивали к одежде. Амулеты представляли собой различные части животных и птиц, бисер. Если в семье не выживали мальчики, родившемуся мальчику надевали на ногу браслет, продевали в ухо одну серьгу, заплетали косу и до обрезания одевали как девочку» [Альпеисова 2007, 31]. Подобные действия направлены на защиту ребенка от злых сил или сил небытия посредством запутывания их, отправления по ложному следу. Сорок дней пребывания ребенка в пограничье между бытием и небытием сопряжено опасностью победы темных сил и потому человеческие усилия сосредоточены на удержании его в этом мире, то есть для сохранения жизни нужны усилия, борьба за нее, правильное выполнение необходимых процедур.

В погребальном культе по истечении сорока дней душа покойного окончательно покидает мир живых и удаляется в мир мертвых. И новорожденный, и покойный открывают границу между пространствами вечности и темпоральности, и потому требуют к себе особо внимательного отношения, как говорил Гегель, «час рождения вещи есть час ее смерти». Сорокадневный цикл в

погребальном обряде завершается поминками – кыркы, символизирующими уход души из этого мира в иной мир, с этого момента покойный становился арбаком (духом умершего), который продолжает влиять на жизнь своих родных и близких. Соблюдение обряда есть постоянное стремление охранить разделение мира живых (бытия) и мертвых (небытия). В то же время он является средством сохранения связи между покойным, его семьей и обществом. У древних кыргызов религиозно-мифологические представления о духах умерших (духи предков) составляют целую систему воззрений. Ч. Валиханов впервые отмечает наличие культа предков у киргизов и казахов, подчеркивая в комплексе верований понятие «арвах» (дух): «Благополучие его в том мире зависело от того, как родственники исполняли обряды поминок. Если поминки были исправны, он был спокоен и покровительствовал всем родным, не то он становился врагом и вредным» [Валиханов 1961, 472]. Ф. Поярков также уделяет внимание данному аспекту: «По понятию киргизов, дух умерших предков, как ближайших, так и отдаленных, покровительствует тем из оставшихся, которые ведут жизнь достойную их памяти и делают добрые дела, в таком случае арбак невидимо над их жилищами помогает им и оберегает от несчастий» [Поярков 1891, 25]. Здесь наблюдается двойственность отношений мира живых и мира мертвых, с одной стороны, первый оберегается вторым, а с другой – мир живых должен защищаться от полного вторжения мира тьмы в свои пределы. Погребальный обряд направлен на постоянное подтверждение принятого мироустройства, когда пространственная граница между мирами отождествляется с фрагментом смерти и становится наиболее ощутимой и потому опасной, что требует выполнения всех погребальных требований с особой тщательностью по отношению к другим каким-либо обрядово-ритуальным практикам. Здесь связь между культом предков и циклом поминальных обрядов, составляющих часть погребального культа в целом как прямое отражение в небытии действий, совершенных в бытии, что вскрывает взаимозависимость двух планов существования.

В комнате роженицы ночью обязательно должен был гореть свет, такое же требование существовало и в похоронном ритуале, когда до самых похорон в юрте, где лежал покойный, также должен был гореть свет. И оставшиеся на ночь в юрте женщины, не должны были спать - они охраняли покойника. Этот обычай освещать помещение с покойным и охранять его тело, по-видимому, связан с древними поверьями, согласно которым на первых порах к умершему надо относиться, как к живому, охраняя его от злых духов и заботясь о нем. Если покойного старались закрыть за пределами, отправить в мир иных величин и обезопасить себя, новорожденного было необходимо удержать в мире посюстороннем, чтобы дать ему возможность исполнить свое предназначение, самореализоваться в мире реальных возможностей. Свет является символом посюстороннего мира, в то время как мир небытия

есть мир темный (карангы жай), соответственно новорожденного необходимо обезопасить от сил тьмы, создав для него световое пространство (здесь прослеживается проявление бинарного мифологического сознания, сохранившегося в ритуальной практике).

Большое символическое значение в переходе от инобытия в мир бытия имеет обряд разрезания пут, который совершался, когда ребенку исполнялся один год. (По покойному проводятся годовые поминки – аш, когда устраивается поминальная тризна, на которой завершается похоронно-поминальный цикл). По этому поводу устраивался праздник, с раздачей подарков (приносимые подарки всегда сопровождалась пожеланиями различных благ и счастливой судьбы ребенку), а также жертвоприношением. Жертвоприношение восходит к еще древним языческим обрядам - приношение даров различным божествам с целью достижения успеха в чем-либо или с целью умиловить их. Здесь прослеживается интересный момент - жизнь человека, его душа есть «залог божий», который в свое время вернуть суждено, жизнь - величайшей ценности дар, но чтобы получить его тоже требуется дар - дар небытию. Жизнь, следовательно, возникает из «того» мира, потустороннего и возвращается в него же. В Китае, например, также существовал такой обряд, но в отличие от кыргызского, отец проводил ножом по воздуху между ногами ребенка, словно перерезая невидимую веревку. Согласно поверью, он перерезал веревку, которою связали после смерти того, кем ребенок был в предыдущем рождении. В обеих традициях считалось, что с этого момента ребенок оберегается от падений. Идея реинкарнации не свойственна кыргызской культуре, но вполне возможно, что перерезаемая реальная (в отличие от китайской) веревка, означала окончательное отделение ребенка от мира небытия, что открывало ему путь в мир живой для осуществления своего предназначения.

Интересен еще один ритуальный элемент: пришедшую в гости к кому-либо молодую женщину с ребенком в возрасте до 1 года, хозяйка дома одаривает платком, который завязывает на пояс ребенку со словами: «Жаның бек болсун (Пусть душа твоя будет сильной (крепкой))». Вероятно, за этим ритуалом скрывалась все та же семантика закрепления младенца в этом мире, его удержание в пределах живого пространства, в котором он может исполнить свое предназначение.

Рождение, и связанная с ним процедурность обрядово-ритуального комплекса, раскрывает лишь первый этап всего жизненного пути человека, на котором специфическое отношение элементов к целому, приобретает значимость во всей целостности жизни. Начальный этап жизни, как следует из вышеизложенного, обусловлен знанием о своем предназначении или судьбе. Но такое знание не может быть полным, целостным без момента переживания, именно переживание создает качественное бытие и реальность. В переживании осуществляется охватывание, личностное присвоение мира, осу-

ществляемое в определенной длительности. Поэтому, даже утверждая идею социального бессмертия, кыргызы понимали, что смерть есть исчезновение определенного человеческого «я», которое представляет собой наличную реальность с ее неповторимым опытом, потенциалом, нереализованными планами. Отсюда и поговорка с глубоко трагическим смыслом «өлгөндүн өзүнүн шору» (смерть есть беда для самого умершего). Согласно В.В. Розанову, каждый человек должен прочесть «внутренние письма» своей жизни. Стало быть, жизнь – «единственный новый факт», приносимый человеком на землю, «одна книга, которую человек обязан внимательно прочитать», которая «одна ему открыта вполне, и ему одному». Все остальное в сравнении с этим становится несущественным. В этом контексте смерть становится неким призывом к максимальной реализации своего потенциала, исполнения задуманного, оправдания надежд [Розанов 2001, 25]. Не случайно похороны очень старого человека символически называли праздником при условии, что умерший смог осуществить все свои планы, поднять своих детей, увидеть внуков и правнуков, насладиться жизнью.

Таким образом, параллели прослеживаются практически во всех обрядово-ритуальных элементах рождения и погребения: сүйүнчү – кабар, жентек, бешик той – үчүлүк (поминки через три дня), жетилик (поминки на седьмой день), кыркы чыгаруу (завершение сорокадневного цикла) – кыркы (поминки через сорок дней), ритуальное омовение младенца – ритуальное омовение покойного, разрезание пут по достижении младенцем одного года (тушо той) – годовые поминки (аш). Есть еще много других элементов: поминальная тризна, раздача подарков, пожелания-благословения (бата), пожелания долгой жизни родственникам покойного, чачу (разбрасывание чаши (мандала) с монетами, сладостями, фруктами), отпущение долгов покойного, раздача его вещей и другое.

Символическое единство обрядово-ритуальной практики, связанной с рождением и погребением человека в кыргызской культуре, отражает ценностно-смысловое отношение к жизни и смерти как к взаимно обусловленным феноменам, заставляющим вновь и вновь задумываться о величайшей загадке бытия в целом и бытии отдельного человека в частности.

1. Маковский М.М. Язык-Миф-Культура. Символы жизни и жизнь символов// Вопросы языкознания. – 1997.- №1.
2. Bierce A. The Devil's Dictionary, Hill and Wang. – New-York, 1957.
3. Дюркгейм Э. Первичные формы религиозного бытия. – М., 2002.
4. Чанышев А.Н. Трактат о небытии// Вопросы философии. – 1990. - №10.
5. Неретина С.С. Смерть как условие бессмертия// Человек. – 2002. - №4.
6. Аврелий Августин О граде Божием. – М., 1994.
7. Бакиева Г. А. Социальная память и современность. – Б.: Илим, 2000.

-
8. Таджиева Г.М., Курманбекова А.А. Семена, посеянные мудростью. – Б.: Илим, 1995.
 9. Альпеисова Г. Колыбельные мира // Критико-аналитический art-журнал «Айт». - 2007. - №3(8).
 10. Розанов В.В. Сахарна. – М.:Спб., 2001.
 11. Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр. Соч. в 5-ти т. Т.1. – Алма-Ата, 1961.
 12. Поярков Ф. Из области киргизских верований. ЭО. Кн. XI. – М., 1891. - №4.
 13. Таджиева Г.М., Курманбекова А.А. Семена, посеянные мудростью. – Б.: Илим, 1995.

Кожобекова А.Ш.

Қырғыз мәдениетіндегі адамның туылуы мен жерленуінің символдық бірлігі

Мақалада қырғыз мәдениетіндегі адамның туылғаны мен өлгеніне байланысты ырым-жырымдардың, олардың концептуалды контекстерін айқындап, салыстыру анализін өткізуге әрекет жасалады.

Kozhobekova A. Sh.

Symbolic Unity of the Birth and Burial of Man in Kyrgyz Culture

The attempt of comparative analysis of birth and burial rituals in the Kyrgyz culture through the revealing their conceptual context is made.