

рождения ребенка приобретали новый ритуальный статус, отличный от нерожавших женщин или женщин, дети которых не выживали: им разрешалось, а часто и приписывалось участие в тех обрядах, к которым они раньше не допускались. Это в первую очередь обряды, связанные с рождением и ранним воспитанием ребенка и участием в свадебных церемониях, то есть те обряды жизненного цикла, для которых значимой оказывалась фертильная сила женщины, ее способность к благополучному деторождению.

Как показывает анализ родильной обрядности, роль женщины-матери часто дублируется ролями, далеко не второстепенными, других женщин кочевой общины. Эти женщины могут входить в группу старших по возрасту или быть представительницами одной с роженицей возрастной группы и часто иметь тот же социальный статус. Таким образом, женщине оказывалась всевозможная поддержка, что еще раз подчеркивает особое значение возрастного и социального общества женщин в традиционном социуме.

6.3. Роль женщины в погребально-поминальной обрядности

Если роль женщины в родильной обрядности неоспорима и неоднократно описывалась исследователями казахской культуры (Колбасенко 1889; Алекторов 1891; Арғынбаев 1973; Толеубаев 1991; Шаханова 1993; Коновалов, Шаханова 1998; Мустафина 2006 и др.), то роль женщины в обрядах проводов души умершего детально никогда не анализировалась, поэтому позволим себе более подробно остановиться на этой теме и впервые привести полную подборку этнографических материалов, дающих возможность составить представление о специфике поведения женщины в период траура.

Уже в последние часы жизни умирающего мужчины поведение женщин, находящихся рядом с ним, определялось жесткими предписаниями и нормами. В течение всего периода траура поведение именно женщин (вдовы и ближайших родственниц умершего) регламентировалось более жестко, чем поведение мужчин, которые следовали определенным этикетным нормам только в первое время после смерти мужчины. А если умирала женщина, то мужчины, в отличие от женщин, вовсе были не обязаны соблюдать траур по умершей.

Вдова находилась в трауре до совершения окончательных поминок — *ас*. С момента смерти до окончательных поминок проходил, как правило, год. Иногда близкие покойного не успевали собрать

необходимые средства для проведения аса, и тогда обряд, завершающий погребально-поминальный обрядовый цикл, переносился. Весьма редко *ас* мог быть проведен через полтора или даже через два года. После его завершения женщина выходила из состояния траура и могла повторно выйти замуж. Альтернативный вариант — отказ от повторного брака и сохранение статуса вдовы. В этом случае женщина продолжала следовать ряду предписаний и запретов в повседневно-бытовом поведении и в обрядовой практике.

Так как похоронно-поминальная обрядность казахов уже неоднократно описывалась многими авторами (Алтынсарин 1870а; Аничков 1897; Диваев 1897; Балаубаева-Голяховская 1928; Арғынбаев 1973; Басилов, Кармышева 1997; Толеубаев 1991; Ажигали 2001 и др.), остановимся лишь на тех обрядах, которые важны для определения статуса вдовы. Акцентируя внимание на специфике поведения вдовы, постараемся выделить «женский» текст в структуре обряда.

Наша цель — проследить, какое отражение статус вдовы находит в самом обрядовом действии, и при анализе специфики ритуального статуса женщины попытаться наметить возможные параллели в социальном и ритуальном статусах женщины. Такой подход позволит определить динамику изменения статуса вдовы на фоне описания ритуального действия и зафиксировать момент перехода замужней женщины в категорию вдов, а следовательно, момент закрепления за ней статуса вдовы со всеми вытекающими из него правами и обязанностями.

Описывая поведение вдовы, необходимо также осветить особенности статуса и специфику поведения других действующих лиц обряда — родственников и близких покойного, кроме того, рассмотреть статус умершего как основного объекта обрядового действия. Интересно проследить, как представители противоположных полов обязаны себя вести в рамках погребально-поминальных обрядов и как они ведут себя на практике, чем в данном случае поведение женщин отличается от поведения мужчин и чем обусловлены эти отличия.

В последние часы жизни умирающего рядом с ним находятся его родственники, близкие люди. Перед смертью мужчина должен отдать необходимые распоряжения: выделить скот, жертвуемый во искупление грехов и упущений в молитвах, назначить наследника, разделить имущество. Завещание оглашается, а иногда записывается в присутствии муллы, аксакалов и родственников. Жена вместе с детьми и другими женщинами находится в юрте умирающего. Но пока не стали заметными очевидные признаки приближающейся смерти, плача

женщин почти не слышно. Жена должна сидеть совершенно тихо и не плакать (П... 1878: 46).

Преждевременные крики, слезы, причитания, по-видимому, были способны повлиять на естественный ход событий, в данном случае не ускорить смерть, а помешать умирающему человеку: задержать смерть и продлить агонию. Плач над умирающим не одобряется и шариатом.

Первая женщина, заметившая момент смерти, возвещала об этом громким выкриком. Жена и близкие родственницы неистовствовали: рвали на себе волосы, царапали лицо, грудь, выкрикивали бессвязные слова (Балаубаева-Голяховская 1928: 19). Вдова умершего издавала нечленораздельные крики, пыталась выбежать из юрты, на месте ее удерживали три-четыре человека. Остальные женщины плакали, поочередно бросались на грудь друг другу и причитали. Вдова начинала причитать только после того, как утихнет первый взрыв эмоций. Причитания прерывались выкриками, возгласами и плачем, в промежутках между причитаниями женщины выли и стонали без слов.

Мужчины вели себя иначе. Первый заметивший признаки смерти мужчина должен был прочесть молитву — одну из сур Корана, обычно *Йа син* («Действительно, Мы оживим мертвых...»), остальные следовали его примеру. И только после этого и среди мужчин «начинался плач, объятия и причитания» (Балаубаева-Голяховская 1928: 19).

Как правило, между смертью человека и погребением его тела проходило два-три дня. Эти дни, пока тело умершего не было предано земле, оказывались наиболее нагруженными запретами и рекомендациями в поведении вдовы и ближайших родственников покойного.

После обмывания родственники переносили тело покойного в правую (мужскую) часть юрты (*оң жақ*), отгораживая от жилого пространства занавеской или циновкой. Здесь же во время траура зачастую находился *тұл* — ритуальный заместитель покойного. Иногда независимо от того, когда умер покойный — летом или зимой, его тело выносили в отдельную юрту, специально поставленную для этих целей. Юрту, в которой кто-либо умер, казахи называют *қаралы үй* (букв. «черный, траурный дом»)³ или *тұл қалған үй* («овдовевший дом»).

³ Так как в последующем тексте неоднократно встречается слово «кара» в различных сочетаниях, следует упомянуть основные известные значения этого слова. А.Н. Кононов приводит следующий семантический ряд: 1) «черный», «темный», «мрачный», «суровый», «печальный», «несчастный»; 2) «скот», «толпа», «народ», «войско», «простолюдин»; 3) «суша», «земля»; 4) «холм», «сопка», «высокий бугор». Он также выделяет ряд дополнительных

Правая половина юрты является не только мужской частью жилого пространства, но и местом, предназначенным для чужого человека, гостя. Перенос покойного в правую половину юрты свидетельствовал о символическом отделении его от социума и о переводе его в статус «гостя» (*қонақ*). Характерно, что здесь же, на правой половине юрты, находились просватанная девушка, молодые, женщина в момент родов: персонажи обрядов, которые на ограниченный промежуток времени становились десоциализованными и наделялись статусом маргинального лица — «чужого», «гостя» в своей семье (Коновалов 1997: 63). Когда казах задает вопрос о том, через сколько дней после смерти покойный был похоронен, он обычно употребляет устоявшееся выражение: *Қанша күн қонақ болды?*, то есть «Сколько дней гостил?» (Толеубаев 1991: 113). Как сообщает И.И. Ибрагимов, если покойного не хоронили в день смерти, то оставляли его на ночлег (*түнету*) и «считают его за гостя, убивают для него барана, даже и двух, на кунак ассы (*қонақасы*. — И.С.) (угощение гостю) и собравшиеся на похороны люди съедали их, прочитав какую-нибудь молитву за упокой души умершего» (Ибрагимов 1872: 150). А. Толеубаев пишет, что до настоящего времени у казахов существует угощение, даваемое до похорон, — *қонақасы*. Некоторые из его информантов сообщают, что эта пища подается в честь гостей, пришедших на похороны; другие под словом *қонақ* («гость») понимают самого покойного (Толеубаев 1991: 112)⁴.

значений *қара* в устойчивых словосочетаниях: 1) «большой», «крупный», «обильный»; 2) «главный», «великий», «могучий», «сильный»; 3) «чистый»; 4) «темная (северная) сторона небосклона», «север»; 5) *қара* как усилитель качества (Кононов 1978: 161–170). Антоним *қара* — *ақ*, известный в тюркских языках преимущественно в следующих значениях: 1) «белый»; 2) «чистый», «невинный»; 3) «правильный»; 4) в социальной терминологии — «благородный» (Кононов 1978: 170–171). Е.К. Жанпеисов, исследуя этнокультурную лексику казахского языка, приходит к выводу, что этнографический термин *қара* означает «свидетельство, знак» и в погребально-поминальной обрядности может трактоваться как знак почитания покойного, печали о нем (Жанпеисов 1989: 53–60).

⁴ Необходимо отметить, что не все казахские этнографы согласны с трактовкой трапезы «қонақасы» как ритуально-символического накормления покойного как «гостя». Полевые этнографические данные свидетельствуют, что обычной *қонақасы* (трапеза гостей) носил двойственный рационально-ритуальный характер, важнейшей (на наш взгляд, главной) функцией которого являлось угощение «гостей», родственников, прибывших издалека. Вполне очевидно, что подобное содержание обычая для степного региона могло быть

Представления о покойнике как о госте и заложнике (*аманат*) живых сохраняются до сегодняшних дней (Коновалов 1997: 63). Покойный пребывал в статусе «гостя», «чужого» в течение всего времени проводов его души в мир иной, до того момента, когда после окончательных годовых поминок приобретал статус предка, который воплощался прежде всего в его духе (*аруақ*).

Как уже отмечалось, после наступления смерти мужчины жены и родственницы покойного начинали плакать и причитать. Е. Ковалев так описывал женщин, находящихся рядом с покойным до начала всей погребальной церемонии: «...все они (вдовы и сестра покойного. — *И.С.*) имеют страшный вид: распущенные черные, как смоль, волосы ключьями торчали в разные стороны, на макушке головы они были прикрыты у жены — небольшим черным платком, у сестры — белым. Надетые на них шелковые халаты и белые рубашки были разодраны до половины живота; их лица и груди были исцарапаны ногтями. Запекшаяся черными струйками кровь придавала им еще более ужасный вид. Дико и бессмысленно уставив глаза в пространство, покачиваются... женщины корпусом в разные стороны... царапают кожу на лице и руках и издают дикие нечеловеческие вопли» (Ковалев 1894: 305). До дня похорон женщины — жена и близкие родственницы умершего — практически не спали, а нередко и не ели, постоянно находясь рядом с его телом. Обычай, согласно которому вдова обязана была истязать себя: царапать лицо, руки, грудь (*бет жырту*), как один из самых экзотичных и запоминающихся неоднократно описывался этнографами XIX — начала XX века (Левшин 1832, III: 110; Алтынсарин 1870а: 118; Ибрагимов 1872: 150; Даулбаев 1881: 104; Гродеков 1889 а: 258; Катанов 1894: 24; Кустанаев 1894: 48; Лавров 1904: 44 и др.).

Устоявшееся выражение *Басым қаралы, бетім жаралы* (Толеубаев 1991: 95), что дословно означает «голова моя (=я) в трауре, лицо исцарапано», в полной мере передает взаимосвязь между состоянием

достаточно древним и архаичным. В то же время у *қонақасы*, которые проводились в последний вечер перед похоронами, прослеживается как религиозная (чтение Корана), так и общественно-совещательная функция: в отдельных районах Казахстана это мероприятие называли также «шілдехана», «мәслихат». Характерно, что термин «қонақасы» прилагался иногда и к поминкам в день похорон (то есть когда уже покойника нет в доме), к трапезе гостей вообще, к обрядам при свадьбе и т.д. (см. также: Обычаи и обряды казахов... 2001: 70–71, 141, 152, 153, 163, 232, 240, 248, 297–298 и др.) (прим. ред. — С.А.).

траура и обычаем самоистязания вдов. Г.И. Спасский отмечает, что жена, «более всех прочих его (умершего. — И.С.) любившая, исцарапывает ногтями все лицо свое и повторяет это при всяком почти приезде стороннего человека» (Спасский 1820: 163).

Во время плача вдова и близкие родственницы покойного (дочери, сестры, мать) находились или на женской половине юрты, или в половине, противоположной от входа, и сидели спиной к дверям и лицом к решеткам юрты (Ибрагимов 1876: 57; Подварков 1879). Таким образом, женщины оказывались стоящими или сидящими спиной к очагу. В повседневной жизни это крайне нежелательно, поскольку именно очаг в представлении носителей традиции считался ритуальным центром юрты.

Оплакивать покойного можно было только в определенное ритуальное время. Женщины поднимали плач после наступления очевидных признаков смерти у покойного (остановки дыхания) и оплакивали его с определенной обычаем периодичностью до годовых поминок. В течение всего этого времени оплакивание покойного не просто разрешалось, но и считалось обязательным. Как правило, вдова наносила себе наиболее серьезные телесные повреждения в первые дни до момента погребения тела ее умершего супруга. После же годовичного *аса* поднимать плач и истязать себя считалось грехом.

Женщины-родственницы и соседки оставались в юрте умершего рядом с вдовой и не покидали помещения даже во время обмывания и пеленания тела. Подготовкой тела умершего хозяина к погребению занимались только мужчины: за занавеской (*шымылдык*) в юрте они обмывали тело и облачали покойного в саван (*ақырет*). Исключение составляет ситуация, когда рядом с умершим не оказывалось никого, кроме жены. В этом случае жене разрешалось обмыть тело покойного.

Мужчины тоже оплакивали умершего, но делали это, в отличие от женщин, только в первые дни после смерти, до момента погребения усопшего, а также во время годовых поминок. По традиции мужчины, оплакивающие покойного⁵, выходили из юрты и располагались вблизи под открытым небом, возле той стороны юрты, где лежал покой-

⁵ Мне встретилось только одно упоминание о том, что мужчины, преимущественно родственники покойного, подобно женщинам, неистово оплакивали умершего: «Прежде (родственники покойного. — И.С.) разрывали на себе одежды, падали ниц на землю, колотили себя в грудь и в голову» (ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 93). Не трудно заметить, что автор акцентирует внимание на том, что такой обычай существовал в прошлом и сейчас не практикуется.

ник. Мужчины стояли, опираясь на палки и приговаривая: *Бауырым-ай, бауырым-ай* (букв. «О ты, печень моя», «О родной, мой») (Диваев 1897: 182; Катанов 1894: 24; Басилов, Кармышева 1997: 88; ЦГА РК, ф. 64, оп. 1, д. 5089, л. 93)⁶. Мужчины плакали, обнимались друг с другом, затем входили в юрту и обнимались с женщинами, садились на мужской половине и читали Коран⁷. В момент обмывания тела покойного, в отличие от женщин, все мужчины, кроме тех, кто был занят в обмывании, вновь покидали юрту. Для мужчин-родственников умершего и прибывающих мужчин-гостей ставили отдельную юрту. Но предварительно, перед тем как отправиться в приготовленные для них юрты, все прибывшие обязаны были зайти в юрту, где находился умерший, и совершить над его телом молитву. Приезжающие женщины сразу отправлялись в юрту покойного и присоединялись к плачущей вдове и родственницам умершего.

Казахи полагали, что до момента погребения тела душа умершего нуждалась в защите и охране. Рядом с покойным, особенно ночью, всегда находился кто-либо из родственников или соседей. Чаще всего ночь с покойным проводили женщины: вдова и ближайшие родственницы умершего (Фиельструп архив, 1925, тетрадь IV, с. 53). Помещение, где находилось тело, всегда оставалось освещенным. Ночные сидения около покойника у казахов назывались *күзет*, то есть «охрана»: в связи с этим А. Толеубаев проводит параллель между этим обычаем и обычаем охраны ребенка в первые дни и ночи появления его на свет с целью предотвратить возможную подмену ребенка демоническим существом (Толеубаев 1991: 91)⁸.

Но и сам покойный представлял опасность для живых. Ч. Валиханов писал, что если поминки были совершены не по правилам, то дух умершего становился «врагом и вредным» (Валиханов 1961, I: 472). Известный автор XIX века сообщает об обычае казахов: «У двери никто не сядет — бояться, что покойник придет и убьет их» («Сей сказ...» 1879, цит. по: Басилов, Кармышева 1997: 103). «Охранительные» меры могли иметь двусторонний характер и быть направленными как на защиту

⁶ Слово *бауыр* в казахском языке имеет два основных значения. 1) младший брат, 2) печень (Толеубаев 1991: 94).

⁷ Выраженный мужской плач (*дауыс шығару*) сейчас в основном сохранился только у казахов Жетысу (Ажигали 2001: 68).

⁸ Отметим, что у казахов Жетысу (Семиречья) обычай охраны новорожденного и роженицы в первые дни и ночи после родов так и назывался — *шилде күзет* (Толеубаев 1991: 74).

души покойного, особенно в первые дни после смерти, до момента погребения тела, так и на защиту живых от самого покойного. Эта двойственность связана с двунаправленностью погребально-поминального ритуала. С одной стороны, действия исполнителей направлены на разрыв границы между миром живых и миром мертвых, что является необходимой помощью покойному в достижении иного мира. С другой стороны, получает развитие тенденция к укреплению границ между мирами как гарантии безопасности живых.

Следуя предписаниям ислама, покойного необходимо похоронить в день смерти, а если человек умер вечером или ночью — на следующий день. Среди мусульман существует убеждение, что одним из благодеяний является «как можно скорейшее предание трупа земле» на ближайшем мусульманском кладбище (Катираи 1970: 241–242⁹; Хисматулин, Крюкова 1997: 35). Однако казахи откладывали похороны на несколько дней, обычно, как уже упоминалось, на два-три дня. Похоронить покойного, не дождавшись его родственников и близких, приравнивалось к нанесению кровной обиды. Родственники, не успевшие по каким-либо причинам приехать на похороны, могли в течение всего времени траура посетить семью умершего, его могилу, помолиться за его душу и главное — преподнести подарки-приношения (скот, одежду), которые рассматривались как обязательная материальная помощь семье усопшего. В честь прибывающих родственников устраивали угощение — *бата оқыр*¹⁰ (Басилов, Кармышева 1997: 107–108).

Семья покойного не принимала участия в подготовке похорон, она была занята оплакиванием. В доме умершего не готовили пищу в течение трех дней. И семью, и прибывающих гостей кормили родственники или соседи. Вдова не имела права есть в присутствии чужих людей и угощать их. Она, как и близкие родственницы покойного, ела отдельно, ночью (Загряжский 1873; Подварков 1879: 50)¹¹. Этот запрет

⁹ Материалы из книги Махмуда Катираи «Аз хишт та хишт» («От рождения до смерти») цитируется по публикации А.А. Хисматулина, В.Ю. Крюковой «Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме».

¹⁰ По-видимому, от *бата оқырға*, что значит «посвященная покойному молитва, благопожелание» (Басилов, Кармышева 1997: 107).

¹¹ Примечательно, что невеста и жених также ели отдельно от родственников: невеста — от родственников жениха, жених — от родственников невесты. И только после совершения определенных обрядов — открывания лица невесты и приглашения жениха в юрту родителей невесты для угощения ритуальным блюдом (бараньей грудинкой) — эти запреты снимались.

связан с верой кочевников в регулярное посещение духом умершего своего дома в течение определенного времени. Такие посещения предполагали неизбежность его контакта с домочадцами, и в первую очередь с женой. По-видимому, носители традиции считали, что через женщину, связанную брачными узами с покойным, вернее через приготовленную ею пищу, дух умершего мог нанести вред окружающим. Авторы работ XIX — начала XX века неоднократно упоминают о вере кочевников в возможность периодического возвращения духа умершего в свой дом и вступления его в контакт с домочадцами (например, Валиханов 1961, I: 113; Фиельструп 2002: 136, 279). До совершения определенных обрядовых действий вдова считалась находящейся в состоянии ритуальной нечистоты и была обязана следовать ряду запретов в своем поведении, в том числе и в приготовлении пищи. Еще раз обратим внимание на то, что и роженица в течение трех дней после родов считалась ритуально «нечистой». Ей запрещалось подавать пищу мужу. Только после совершения ряда процедур (мытья кипяченой с можжевельником, вереском водой, питья бульона, снятия веревки со священными книгами, протянутой над ней) женщина допускалась к приготовлению пищи (П... 1878: 55).

Трапеза *қонақасы* всегда проводилась в юрте соседей или родственников и никогда в юрте покойного¹². Еще до момента смерти из помещения, где находился покойный, выносили все продукты и утварь. Это было связано с представлениями, согласно которым в момент кончины Смерть (ангел Азраил) режет человека как животное. Кровь умирающего доходит до половины стен помещения, затопляет находящиеся там вещи, пищу, утварь. Поэтому, по мнению самих казахов, считалось грехом есть пищу, оставшуюся в юрте умершего. Если почему-либо в момент смерти в помещении оставались продукты и посуда, то продукты выбрасывали, а посуду тщательно мыли или же разбивали и выбрасывали (П... 1878: 49; Катанов 1894: 23).

Следуя предписаниям ислама, на кладбище идут только мужчины, женщины не принимают участия в церемонии погребения независимо от того, хоронят мужчину или женщину. Тем не менее для XIX века есть свидетельства об участии казахских вдов в церемонии погребения мужа: «...потом несут его (покойного. — И.С.) к могиле, в сопровождении плачущих жен и шеста с черным платком» (Терещенко 1853: 72). Сходные сведения можно обнаружить в работах А.И. Левшина,

¹² Если обряды осуществляются в современном сельском доме, то данная трапеза может проходить в отдельной его комнате или комнатах.

В.В. Радлова и М. Лаврова: «...везут его (покойного. — *И.С.*) на верблюде к могиле в сопровождении родственников и плачущих женщин, с навязанным на длинном шесте черным платком вместо знамени» (Левшин 1832, III: 110–111); «...женщины с воем и криками... провожают усопшего до самой могилы» (Радлов 1989: 314); «Женщины идут сзади покойника, оглашая воздух плачем и воплями...» (Лавров 1904: 44). Во время похорон султана Дарма-Сырыма его тело, водруженное на верблюда, до самой могилы сопровождали «жены, дочери и служительницы, певшие печальные песни» (Погребение... 1864).

Среди мусульман широко распространены представления, связанные с магической силой могильной земли. Землю разводили в воде и пили, считалось, что это способствует «успокоению сердца» (Ярлыкапов 2001: 193). Родственники умершего незаметно брали с могилы немного земли и ссыпали ее на чадру овдовевшей, чтобы она «остыла», перестала истязать себя, стала безразличной и охладевшей ко всему (Катираи 1970: 244; Хисматулин, Крюкова 1997: 63).

По традиционным представлениям казахов, схожими функциями «успокоения» обладала вода, оставшаяся после обмывания покойного. Во время выноса тела испуганным горем женщинам старухи брызгали в лицо холодной водой из чашечек (Ковалев 1894: 307) и приговаривали: «Учук, учук». «Учук» (*ұшық*) у казахов — это название всякой незначительной болезни, которая лечится опрыскиванием холодной водой (Валиханов 1961, I: 475). По-видимому, тоска по умершему рассматривалась как разновидность болезни, но вполне излечимой. Смывание смертной тоски водой как достаточно распространенный метод избавления от нее, как средство отчуждения вдовы от умершего мужа зафиксировано в традиционной обрядовой практике у разных народов (Байбурин 2001: 96–115).

Новый цикл в жизни семьи умершего начинался после погребения тела — снимались запреты, связанные с нечистотой помещения, где умер покойный и где лежало его тело до момента погребения, семья постепенно возвращалась к обычному ритму жизни. Но до окончательных поминок сохранялись предписания и запреты в поведении членов семьи, находящиеся в состоянии траура.

Уже на этом этапе погребально-поминального обряда можно проследить специфику религиозной системы, сложившейся у тюркоязычных кочевников Центральной Азии, по крайней мере, уже к началу XIX века. Подчеркнем еще раз, что эта система включала как религиозные нормы поведения, предписанные исламом, так и местные традиции, не соответствующие «классическому» исламу. Именно

в рамках этой религиозной системы и должен определяться статус вдовы в ритуале проводов души покойного мужа.

Как уже упоминалось, если женщины причитали по покойному, то мужчины по обычаю отдавали предпочтение заупокойной молитве. Возможно, это объясняется степенью религиозности кочевого населения в рассматриваемую историческую эпоху и уровнем адаптации мусульманских религиозных практик в определенной социальной среде. Если мужчина молился о душе усопшего сам, зная слова молитвы, или приглашал для этой цели муллу или грамотного, знающего молитвы человека — *молда*, то женщины чаще всего просто слушали молитву мужчин. Сами они не молились ни одновременно с мужчинами, ни после них, а по завершении молитвы или даже во время нее причитали. Мулла в течение нескольких дней два раза в день читал молитвы в юрте покойного — утром и вечером, то есть как раз во время женских причитаний. Причитание для женщины заменяло слова молитвы, было своего рода обращением к высшим силам и являлось, по сути, тем же речевым ритуалом, что и молитва.

Еще одна традиция, до сегодняшнего времени осуждаемая представителями местного исламского духовенства, обычай, в котором участвуют исключительно женщины, в первую очередь жена умершего, — чрезмерно эмоциональное оплакивание покойного, по крайней мере еще в начале — первой трети XX века сопровождавшееся практикой самоистязания. В настоящее время традиция оплакивания женщинами умершего мужчины сохраняется фрагментарно. Никто не истязает себя, большинство женщин не знают текстов причитаний. Однако считается обязательным показательное проявление горя, особенно среди ближайших родственниц умершего, которые в момент оплакивания и выноса тела покойного из дома доводят себя до состояния эмоционального транса. Подобная практика рассматривается женщинами как устоявшаяся традиция, не противоречащая нормам ислама (ПМА, 1998). В XIX — начале XX века казахи рассматривали традицию самоистязания женщин как естественное проявление горя из-за смерти супруга и в своих оценках полагались на авторитет предшествующих поколений.

В нашем случае обращает на себя внимание двойственность представлений казахов, связанных с предписаниями и запретами на оплакивание покойного. Согласно шариату, чрезмерное проявление горя является выражением недовольства волей Аллаха, ибо терпение (*сабр*; каз. *сабыр*) — высшая добродетель ислама. Весь жизненный путь человека мыслится как движение к смерти, а смерть — как возвращение

к Богу. В исламе существует запрет как на восхваление, так и на чрезмерное (громкое) оплакивание покойного¹³. Нормами шариата предписано заменять плач заупокойной молитвой и вместо бурного горя из-за смерти близкого выражать смиренную печаль. Считается, что если родные громко рыдают на похоронах, то это является причиной страданий души умершего. Шариат также строго запрещает и профессию плакальщиц по мертвым, хотя вопреки этим запретам во многих мусульманских странах профессиональные плакальщицы существуют.

Во время чтения Корана должен быть прекращен всякий плач. Поэтому мулла, пытаясь успокоить плачущих жен, родственников и близких покойного и призвать их к порядку, начинал читать молитву. Практика нанесения женщинами себе телесных увечий во время оплакивания умершего рассматривается в классических исламских текстах как недопустимое проявление «язычества». Но, несмотря на это, запрещение шариатом бурного проявления горя по случаю смерти человека даже в странах «классического» ислама носит формальный характер. Овдовевшая жена плачет и кричит больше всех присутствующих, доводит себя до истерики: бьет себя в грудь и по голове, плачет навзрыд и в конце концов падает в обморок. Если этого не происходит, то после завершения похорон она рискует тем, что «ее за глаза будут ругать, поносить и злословить над ней» (Катираи 1970: 244; Хисматулин, Крюкова 1997: 62). Кроме того, ханафитский *мазхаб*, к которому относятся казахи, терпим к местным неисламским традициям, что подтверждается использованием обычного права в качестве дополнительного источника в юридической практике.

Ханафиты, основываясь на хадисе о смерти сына Пророка, приводимом ал-Бухари и Муслимом, допускают некоторое проявление горя, но без самоистязания близких родственников покойного во время похорон.

В то же время, по традиционным представлениям кочевников, излишнее проявление горя со стороны жены и родственников умершего также недопустимо. Так как плач может услышать душа покойного, излишние слезы обернутся для нее «потопом»¹⁴. Считалось, что слезы

¹³ Впрочем, это не означает, что все, кто нарушает подобные предписания, перестают быть мусульманами. Эти предписания относятся к желательным, похвальным деяниям.

¹⁴ Образ «водоема из слез» на пути души покойного характерен не только для казахов, но и для других тюркских народов Центральной Азии и Южной

не должны попадать в землю, ибо это будет дополнительной тяжестью (бременем) для покойника (Толеубаев 1991: 94). Несмотря на это, женщины не просто оплакивали умершего мужчину, но и царапали щеки, грудь, доводили себя до истерики. Фиксируется явное несоответствие бытовых представлений, связанных с обязательностью показательного оплакивания умершего, и предписанной религиозной схемой поведения. Хотя как ислам, так и традиционные представления казахов не допускают излишнего проявления эмоций по случаю смерти кого-либо из родственников, существующие религиозные практики демонстрируют обратную ситуацию. Противоречие между официальной религиозной традицией (концептуальной теорией) и авторитетом предписаний, основанных на уважении обычая предков (практикой), разрешается в пользу последнего.

Ритуальный плач с нанесением себе телесных увечий нередко носил искусственный характер, женщины специально доводили себя до состояния эмоционального транса, как того требовал обычай. Женщины не просто проявляли собственные чувства, а вели себя так, как предписано традицией, демонстрировали окружающим то поведение, которое те ожидали увидеть от них и считали правильным.

За время существования традиции складывается *телесный канон* — идеальный образ того, как должна выглядеть женщина, оплакивающая смерть своего мужа. Уже в первый день траура вдове покойного крепко перевязывали живот, ей давали мало пищи, по ночам не давали спать, не стригли ногти. Вдова, особенно в первое время траура, должна была выглядеть изможденной, больной. Если она отказывалась от предписанного традицией поведения, то родственницы покойного имели полное право исправить ситуацию и сами наносили вдове порезы на лицо, руки и грудь. Известны случаи, когда вдовы инсценировали самоистязания и мазали лицо и тело кровью убитых животных (Поярков, рук. № 364: 33). Даже если присутствующие на церемонии оплакивания покойного осознавали искусственность по-

Сибири: шорцев (Дыренкова 1940: 233, 235), алтайцев (Анохин 1924: 3—4), тувинцев (Дьяконова 1976: 278—280). По представлениям челекенских иомудов, душа покойного посещает свой дом каждую пятницу. И путь ей иногда преграждает вода — слезы родственников. Одновременно эти слезы демонстрируют то, что умершего не забыли в его семье, и устраивают по нему общественные плачи — *агы* (Демидов 1961: 196). По сути, этот пример еще раз демонстрирует двойственность представлений о запрете и необходимости оплакивания умершего.

ведения вдовы, инсценирующей горе из-за утраты супруга, они не акцентировали на этом внимания. Главным оказывалось соблюдение традиционного этикета.

Понятно, что для европейцев, не знакомых с традиционными представлениями кочевников, обычай самоистязания женщин, тем более нанесение физических увечий вдовам родственниками мужа, оценивался как бесчеловечный акт физического насилия. Тем не менее шрамы на лице и теле женщины пожизненно закрепляли за ней статус вдовы и в традиционной культуре кочевников являлись знаком вдовства, демонстрирующим окружающим переход женщины из одной социальной группы в другую.

К сожалению, в работах этнографов, изучавших культуру тюркоязычных кочевников XIX—XX веков, нет сведений о ритуально-мифологическом подтексте обычая самоистязания. Возможно, эти представления не сохранились. Внешние проявления горя из-за утраты члена семьи в XIX — начале XX века интерпретируются носителями традиции как естественное проявление эмоций, вызванных смертью близкого человека. Сохранению этой традиции способствовало достаточно лояльное отношение к ней ислама: местное духовенство осуждало, но не запрещало показательное оплакивание умершего.

Но некоторые местные религиозные обычаи, которые в хронологическом отношении предшествовали появлению ислама у тюркоязычных кочевников Центральной Азии, были полностью вытеснены в ходе исламизации региона. Так произошло с традицией сопровождения женщинами тела умершего к месту погребения. Ряд авторов XIX века указывает на то, что женщины, принимающие участие в похоронной процессии, сопровождали траурные символы семьи — *тұл*, пику или шест с траурным флагом. Возможно, что объяснение рассматриваемой традиции следует искать именно в традиционном обычае изготовления семьей покойного траурных символов, в том числе и ритуальных заместителей покойного. Участие женщин (особенно вдов) в погребальной церемонии, могло быть спровоцировано правилом сопровождения женщиной траурного символа семьи во время его любых пространственных перемещений.

Таким образом, в погребально-поминальном обряде казахов выделяются три символически значимые традиции, в которых непременно принимает участие вдова или ближайшая родственница умершего и которые не соответствуют «классическому» исламу, имея явное доисламское происхождение: традиции регулярных женских причита-

ний и самоистязаний, а также архаичный обычай сопровождения траурных символов семьи на кладбище.

После церемонии погребения тела умершего, объектом ритуала обычно становится заместитель покойного — его символическое изображение *тұл*¹⁵. Обычай изготовления *тұла* уходит корнями по меньшей мере в древнетюркское время. В одной из древнетюркских эпитафий (памятник Кожээлиг-Хову, Е-45) написано: «На шестьдесят первом году (жизни) я на голубом небе не стал видеть солнце. От вас... от моего государства, от вас, моя земля, моя вода, от вас... моя княжна в тереме сделала *тул*. От вас...» (Памятники... 1963: 63–64). В настоящее время, по крайней мере, у казахов Катон-Карагайского района Восточно-Казахстанской области (ПМА, 1998) и у кош-агачских (косагашских) казахов Южного Алтая (Коновалов 1986: 121) сохраняется традиция изготовления *тұла* посредством развешивания одежды покойного в комнате, где он скончался. На стене развешивают костюмы, рубашки, головные уборы, военные награды умершего мужчины.

В то время как все ритуальные операции по подготовке тела к погребению лежали на мужчинах, основная обязанность жены покойного в период пребывания ее в трауре — забота о ритуальном заместителе покойного. Она причитала возле него, сопровождала его во время перекочевки.

В тюркских языках само выражение «сделать *тұл*» означает «стать вдовой». К.К. Юдахин в своем словаре приводит два значения лексемы *тул*: 1) изображение умершего мужа (на деревянном остове его верхняя одежда, шапка), которое ставилось над местом супружеского ложа (сидя под этим изображением, жена оплакивала мужа); 2) вдова (в том числе и невеста после смерти жениха) (Киргизско-русский словарь 1965: 764, 251). Е.К. Жанпеисов полагает: «Данные ряда тюркских языков свидетельствуют, что термин *тұл* исторически связан со значением “наружность, внешний вид”» (Жанпеисов 1989: 62).

Символическое изображение покойного находилось на мужской половине юрты. *Тұл* обычно ставился только по умершему мужчине, но известны случаи установки траурных символов и по умершей жен-

¹⁵ Исходя из имеющихся источников, можно определить, что обычай изготовления заместителя покойного, по крайней мере, в XIX веке был распространен не у всех групп казахов. Вопрос о причинах локализации этого обычая, об истоках его происхождения нуждается в дополнительном серьезном исследовании.

шине. Эти примеры очень редки и, как правило, связаны с именами жен и дочерей известных и почитаемых в народе людей.

Символические изображения покойного, траурные символы, устанавливаемые по случаю смерти, могли быть нескольких видов. Самое распространенное изображение покойного представляло собой вертикально поставленную подушку, одетую в халат и чалму умершего и поставленную в угол, отгороженный занавеской (Андреев 1928: 116). Как пишет Г. Спасский, «перед сим болваном мать, жены и дочери покойного, кроме мужчин, каждое утро и вечер при захождении солнца, стоя на коленях, оплакивают покойника, вспоминая и выхваляя добродетели его, храбрость, рукоделие и домовитость» (Спасский 1820, ч. 10: 163).

Помимо этого, у казахов было принято вывешивать одежду и личные вещи покойного (халаты, шапки, шлем, кольчугу, нагайку, ружье, саблю, пику, пояса) на всеобщее обозрение в течение всего времени траура (Гродеков 1889а: 259; Алтынсарин 1870а: 120). Причем, как приданое новорожденного и невесты, эта одежда покойного, как указывают исследователи, называлась *сен* — «приданое» (Фиельструп архив, л. 260, 271–272; Жанпеисов 1989: 69–72)¹⁶.

Одежду покойного могли не вывешивать, а раскладывать. В этом случае основу *тұла* во время похорон, поминок и перекочевков составляло развернутое задом наперед седло, на верх которого укладывали одежду, привязывали к нему оружие умершего.

Траурными символами могли стать боевые пика, копьё (*найза*) или шест с привязанными к ним траурными флагами или платками (*ту*, *туғ*). Пикю, копьё или шест устанавливали в мужской части юрты так, чтобы конец проходил сквозь кошму наружу, и оставляли их в таком положении в течение года, то есть на весь период траура. Вдова причитала возле них по покойному, сопровождала их, как и *тұл*, во время перекочевки.

Пикю-*найзу*, копьё или шест ставили с белым платком, если умирал старый человек, с черным платком — по умершему мужчине средних лет, с красным — если умерший был молодой (Алтынсарин 1870а: 120; П... 1878: 49; Диваев 1897: 185–187; Рычков 1772: 29; Валиханов 1961, I: 259). Цвета траурного знамени, как и траурного головного убора вдовы, зависели от возраста покойного. Примечательно, что возраст

¹⁶ Приданное невесты, так же как и одежду покойного, вывешивали, но не в самой юрте, а на аркане между юртами, чтобы каждый из присутствующих на празднике мог оценить благосостояние семьи невесты.

покойного оказывается значимым только в двух моментах погребально-поминального ритуала — в момент облачения жены покойного в траурную одежду и в момент установки траурного символа, и в обоих случаях он определяет выбор траурного цвета.

Во время годовых поминок пику, копые или шест с траурным флагом преломлял тот, кому надлежало жениться на вдове (Диваев 1897: 186). Этот обряд назывался «переламывание копыя» (*найзаны қақ бөлу; қара жалау, қаралы ту сындыру*) и проходил после окончания поминальной трапезы. Во время церемонии жена и дочери покойного сидели под покрывалом, плакали, сопротивлялись переламыванию найзы (П... 1878: 53). Право преломить *найзу* предоставлялось наиболее уважаемому представителю рода, как правило, старику, который приводил с собой мужчину — обычно претендента на роль будущего мужа вдовы. Он и ломал копые, шест по приказу старика.

Исследователи XIX — начала XX века так описывали этот обычай: заранее выбранный человек снимал с любимой лошади покойного парадное седло, сбрую и его одежды, бывшие на седле во время церемонии. Старик, приглашенный отдать распоряжение о преломлении *найзы*, садился на почетное место в передней части юрты и приказывал будущему мужу вдовы переломить ее. Вдова и дочери, схватившись за древко пики, защищали ее, пытаясь помешать происходящему. В это время несколько молодых людей на конях становились снаружи юрты и крепко держали верхушку копыя. Будущий муж вдовы, находясь в юрте, охватывал древко посередине и переламывал его. «Тут поднимался такой вой, плач, стон, что нельзя ни описать, ни вообразить» (П... 1878: 53–54; Диваев 1897: 186–187; Кастанье 1911: 72; Катанов 1894: 23; Алтынсарин 1870а: 121; Фиельструп архив, л. 260). Человеку, ломавшему копые, хозяйка юрты дарила новый халат, подарок (Катанов 1894: 23; Слюз 1862).

Бывали случаи, когда *найзу* или траурный шест сгибали, сжигали вместе с флагом или просто втыкали в могилу умершего (Андреев 1795–1796: 79; Катанов 1894: 23).

После совершения обряда все мужчины покидали юрту и разъезжались по домам, а в юрте покойного собирались женщины и причитали.

* * *

Вопрос о ритуальном назначении траурных символов семьи покойного остается дискуссионным. Но так как вдова или ближайшая

родственница умершего являлись основными исполнительницами комплекса действий, связанных с почитанием *тұла*, то для нас он оказывается принципиальным. В этнографической науке сложилось мнение, что символические заместители покойного у казахов являются вместилищем души умершего (Абрамзон 1946: 59; Шишло 1975: 250; Толеубаев 1991: 109). Кроме того, А. Толеубаев предполагает, что вместилищем души покойного или его заместителем могли быть «не только «болван» или кукла, о чем писали многие исследователи этого обычая, но и принадлежащие покойному вещи, его конь, объединенные под общим названием *тұл*: *тұл-ат* [тулдаган ат (Радлов 1989: 282)], *тұл-қатын*, *тұл-найза*, *тұл-дүние* (то есть «тул-конь», «тул-женщина», «тул-копье», «тул-вещь» (Толеубаев 1991: 109–110). Вещи, объединенные общим названием *тұл*, составляют единую группу, причем в ту же категорию входит и вдова покойного — *тұл қатын*.

В.Н. Басилов и Дж.Х. Кармышева предлагают другую интерпретацию: «Копье, как и водружавшийся на могилах шест, символизировало путь души умершего на небо. Преломление копья означало прекращение связи живых с душой покойного...» (Басилов, Кармышева 1997: 101).

Проблема состоит в том, что у нас, к сожалению, нет источников, в которых бы приводилось мнение самих носителей традиции о ритуальном назначении как *тұла*, так и остальных траурных символов семьи. В своих работах авторы XIX — начала XX века ограничивались только описаниями самих действий, совершаемыми казахами с этими символами. В подобном случае остается лишь обратиться к сравнительным материалам соседних традиций, поскольку практика изготовления и почитания символического заместителя умершего не является уникальной особенностью культуры тюркоязычных кочевников Центральной Азии. Даже при беглом обзоре источников по традиционной культуре других народов Евразии подобных материалов оказывается довольно много. Так, Л.Р. Кызласов приходит к выводу, что хантские погребальные куклы служили вместилищем души покойного. Они в течение года пользовались со стороны окружающих заботой и вниманием: куклу кормили, одевали, раздевали, умывали, укладывали спать. По истечении года куклу хоронили в могиле, где лежал сам покойный (Кызласов 1960: 101–104). С.М. Абрамзон, ссылаясь на М.М. Ковалевского, приводит факты существования сходной традиции у осетин: в течение целого года после смерти мужа вдова готовила ему постель и все, что нужно для туалета; во время поста служилась панихида и делалось чучело, которое сажали за стол и угощали кашей

и водкой (Абрамзон 1946: 6; Ковалевский 1939: 7). Г.Н. Потанин, используя материалы Кушелевского, приводит сведения такого же порядка из этнографии ненцев (самоедов): «Жена умершего самоеда делала куклу на подобие умершего и одевает его в такую же одежду, в какой ходил покойник... К ночи жена раздевает куклу и кладет с собой спать. Этот обычай соблюдался более года» (Потанин 1883: 699). А.Н. Липский описывает традицию изготовления деревянной куклы *фана* у нанайцев. В течение трех лет после похорон умершего в отношении этой куклы совершались действия, соответствующие обслуживанию больного человека: ее кормили, давали ей покурить, подносили подарки. Когда жена умершего ложилась спать, она клала рядом с собой куклу и покрывалась одним с ней одеялом. Через три года совершался обряд *касатаури*, для совершения которого изготавливали другую куклу — *мугде*, на которую надевали костюм умершего, около нее раскладывали другие принадлежавшие ему вещи (Липский 1956: 52–56).

В свете подобных данных истолкование казахского *тұл* какместилища души покойного представляется правдоподобным в отношении некоего неопределенного прошлого. Сохраняли ли подобные представления свою актуальность в конце XIX века или в это время казахи уже в принципе не были способны обосновать свою ритуальную практику, едва ли удастся определить.

По всей видимости, развешанная в юрте одежда покойного, его личные вещи (в другом случае составляющие антропоморфный *тұл*) могут быть рассмотрены как части разложенного на составляющие законченного *тұла* и являются — по принципу метонимии — ритуальными заместителями человека. Для нас важно, что именно жена покойного (а при ее отсутствии — мать, дочь, сестра покойного) выполняла основной комплекс действий, связанных с почитанием и заботой о символическом заместителе покойного. Можно предположить, что собирание вдовой *тұла* является своего рода попыткой на время ритуала восстановить «тело» умершего и изготовитьместилище для его души. Целью этих действий является изготовление нового ритуального символа (после погребения тела) и преобразование первоначального объекта ритуала. В этом случае традиция изготовления заместителя покойного связана со структурой самого погребального обряда, с длительным ритуалом поступательного перехода души умершего из мира живых в мир мертвых и окончательного разрыва связи между умершим и живыми сородичами (Стасевич 1997: 86–89).

Действия, связанные с разбором и уничтожением тула, сжиганием траурного флага, перелаamyванием пики-найзы, могут быть соотнесены с обрядом снятия траурной одежды с вдовы, что означало конечный момент всего погребально-поминального ритуала, завершение проводов души умершего в мир иной, а следовательно, выход женщины из состояния траура.

Для рассматриваемой темы, посвященной определению роли женщины в обрядах проводов души покойного, необходимо сравнить поминальные рубежи в погребально-поминальной обрядности и значимые даты в родильной обрядности, которые отмечают определенные этапы социализации новорожденного. Традиционно у казахов поминальными рубежами считаются третий день (*үші*), седьмой (*жетісі*), сороковой (*қырықы*) и год (*жылы/ас*). В Западном Казахстане отмечается сотый день (*жүзі*). Эти числа составляют традиционный набор, в целом общий для тюркских народов и применяющийся для структурирования различных процессов. В погребально-поминальной обрядности седьмой, сороковой день, год отмечены не только собственно поминанием покойного, но и другими значимыми событиями. За сорок дней, по поверьям казахов, мясо человека отделяется от костей, на седьмой день после погребения у покойного выпадают волосы, на сороковой день — зубы, а к концу года высыхают его кости (Толеубаев 1991: 131; Мустафина 1992: 155; Бекбалак 2001: 312). Сорок дней в юрте покойного горели светильники или свечи, которые зажигали вдова или дочь умершего, а в случае их отсутствия — сыновья покойного (Катанов 1894: 23). Светильники зажигали на закате солнца и ставили в передней части юрты, у правой стороны от порога (П... 1878: 52; Валиханов 1961, I: 113). Полагали, что «до сорока дней дух умершего посещает свою юрту... для того каждый день до зажжения свечи в сумерки отворяют дверь, наполняют одну чашку кумысом и в дверях постилают белую кошму, готовят прием для покойника» (Валиханов 1961, I: 113). В этом контексте интересно, что до наших дней временный памятник на могиле устанавливается не позже, чем через сорок дней после смерти погребенного (стационарный памятник устанавливают обычно на годовщину). Пожилые люди объясняют эту традицию тем, что к этому времени родственники умершего должны поставить на месте погребения «стационарное жилище» для покойного, так как его душа уже окончательно покидает свой дом (ПМА, 1998, 2006, 2007).

А. Толеубаев (1991: 119–137) замечает, что те же самые числа (3, 7, 40) значимы и в родильной обрядности. Исходя из полевых материа-

лов, используемых этим автором, процесс «формирования» плода казахи представляли себе следующим образом: в первые семь дней «после перехода от отца к матери» плод представляет собой пену (*кәбік*), в сороковой день плод становится кровью (*қанға айналады*), появляются зачатки жизни; начиная с сорокового дня и кончая днем появления ребенка на свет происходит формирование частей тела и души («рухи жан»); весь этот процесс длится девять месяцев, девять дней, девять часов и девять минут (280 дней, или 40 недель). Уже упоминалось о том, что в рамках периода младенчества казахского ребенка особенно выделяются первые сорок дней жизни, так называемое *шілде* — сорокадневье. Внутри этого периода особой сакральностью наделяются третий, седьмой и сороковой дни, отмеченные такими событиями, как отпадение пуповины, первое положение в колыбель, смена ритуальной рубашки на повседневную, стрижка первых ногтей ребенка (Шаханова 1998: 140). Если дети в семье не выживали, то родители могли прибегнуть к практике передачи новорожденного в другую семью, где была женщина, кормящая грудью. Время пребывания ребенка в этой семье регламентировалось теми же датами — мать забирала его на третий, седьмой, сороковой день или через год (Абрамзон 1971: 264). Именно через год считалось, что ребенок окончательно окреп и опасность его внезапной смерти миновала.

Таким образом, тюркоязычные кочевники представляли смерть, симметричной рождению, — по временной структуре период «перерождения» души покойного соответствовал годовому циклу социализации ребенка.

Сам поминальный обряд является продолжением похоронного. Интенсивность проведения общественных поминовений умершего понижалась по мере удаления от дня похорон. Основной акцент переносился на обязательные каждодневные оплакивания покойного домашними: женами, матерью, дочерьми. Эти оплакивания, как уже говорилось, продолжались до окончания годового траура. После этого поминание и оплакивание умершего меняли свой характер и происходили только в строго определенные календарной обрядностью дни, когда покойного поминали не персонально, а уже вместе с другими умершими родственниками. Днями поминовения, освященными мусульманской традицией, считались пятница (*жұма*) и религиозные праздники: *ораза-айт* и *кұрман-айт*.

Текстов причитаний опубликовано немного. Основной их корпус, представленный в публикациях XIX–XX веков, — поминальные песни, исполняемые *акынами* на поминках известных и почитаемых в на-

роде людей. Сложившаяся ситуация объясняется характером самих источников. Большинство описаний погребально-поминальных обрядов сделано русскими этнографами, чиновниками, представителями администрации, которых приглашали на поминки выдающихся личностей. Такие поминки были грандиозным, запоминающим зрелищем и естественно привлекали внимание как исследователей быта кочевников, так и рядовых наблюдателей. Фактор зрелищности разворачивающегося действия оказывался основным. Поэтому записывались, как правило, поминальные песни знаменитых певцов, исполняющиеся при большом стечении народа. Тексты рядовых женских причитаний фиксировались реже — обычно исследователями, специально занимавшимися изучением казахского песенного фольклора. Подобные публикации имеют существенный недостаток: тексты обрядовых песен далеко не всегда сопровождаются описанием обрядового контекста, в котором они исполнялись.

Применительно к женским причитаниям (погребальным и свадебным) в источниках встречается употребление терминов *жоқтау* и *дауыс*¹⁷. Лексема *дауыс* в казахском языке по своей семантике соответствует *жоқтау* (Жанпейсов 1989: 68). Но если *дауыс* употребляется по отношению и к женским, и к мужским плачам, то *жоқтау* — только по отношению к женским причитаниям. Мужчины оплакивали покойного, стоя у юрты, где находилось тело умершего, встречая приезжающих на поминки гостей. На обратном пути с кладбища, когда мужчины подходили к дому умершего, они начинали свой плач, а женщины, заслышав их, начинали причитать. Женские причитания отличаются от мужских плачей и по структуре, и по языку. Тексты женских причитаний более объемные и логически законченные по сравнению с мужскими плачами, которые представляют собой, как правило, отдельные фразы — обращения, адресованные покойному: *Бауырым-ай, бауырым-ай* (что дословно означает: «О ты, печень моя»; «О, мой родной») (Диваев 1897: 182; Катанов 1894: 24; Басилов, Кармышева 1997: 88; Фиельструп архив, л. 252, 258). Причитания женщин индивидуальны, они выражают эмоции и горе от потери супруга кон-

¹⁷ Кроме собственно причитаний, существуют так называемые «оповещения о смерти» — *естірту*. Их смысл заключается в том, чтобы слушающий сам догадался о смерти близкого человека. Некоторые из текстов *естірту* позднее становятся текстами причитаний и похоронных песен. Но некоторые *естірту* могли и не включать словесного текста, а состоять только из музыкального ряда.

кретной женщины, пересказывают события жизни покойного, по которому исполняется причитание. В то же время строгая организация текстов женских причитаний (устоявшиеся формульные выражения, повторяющиеся мотивы) позволяет говорить о существовании единой поэтической традиции причитаний у тюркоязычных кочевников Центральной Азии.

Перед тем как приступить к пению-оплакиванию, причитающая женщина распускала волосы, накрывала голову черным платком, садилась к решетке юрты так, чтобы лицо было обращено в сторону Каабы. Если был сооружен *тұл*, то женщина причитала «пред куклою, или болваном, который, будучи одет в платье покойника, служил плачушим вместо его изображения» (Левшин 1832, III: 110).

Обязательные каждодневные причитания исполнялись женщинами на границе суточных временных отрезков (утро, полдень, вечер). Но периодичность причитаний могла варьироваться. Как правило, женщины причитали два раза в сутки в течение двух-трех часов: рано на рассвете и во второй половине дня, ближе к вечеру (Левшин 1832, III: 110; Спасский 1820, ч. 10: 163; Броневский 1830, № 124: 202; Погребение... 1864; Загряжский 1873; Подварков 1879; Диваев 1897: 186; Диваев 1898: 558; Терещенко 1853: 72; Мейер 1865: 254; Валиханов 1961, I: 372; Фиельструп архив, л. 251). Реже причитания повторялись три раза в сутки — утром, в полдень и вечером (Даулбаев 1881: 104—105; Фиельструп архив, л. 256). Следуя традиции, после захода солнца оплакивать покойного не полагалось или, по крайней мере, предписывалось делать это негромко, не привлекая излишнего внимания (Коновалов 1986: 114). Иногда вдова причитала по два-три раза в день только в первые месяцы (обычно в течение 40 дней) после смерти мужа, а затем только один раз — по утрам (Сорокин 1871). Кроме того, вдова обязана была причитать в момент, когда кочевой аул снимался с места, останавливался на привал, подходил к месту новой стоянки, когда процессия кочующих проезжала места захоронений. Иногда женщина причитала прямо во время движения, не сходя с лошади или верблюда. Когда аул перекочевывал, вдова покойного (или его дочь) ехала впереди всей процессии и несла перед собой пику-*найзу* или шест, знаки постигшего ее горя, вела на поводу лошадь покойного с водруженным на нее *тұлом*. Если женщина, ведущая на поводу лошадь или верблюда покойного, начинала причитать по умершему, то ее коня вели за повод другие женщины (Катанов 1894: 24). В момент приближения к селению вдова начинала громко причитать, царапать лицо, навстречу ей выходили женщины и останавливали группу кочу-

ющих. Вдову заставляли смыть слезы, поили холодным кумысом или кислым молоком, разбавленным водой, и она отправлялась дальше (Баялиева 1972: 73).

В редких случаях, когда окончательные поминки устраивались через два-три года, то по истечении года причитания вдов прекращались и возобновлялись уже на самом *асе*.

Общее содержание женских причитаний: жалобы Богу на вдовью судьбу, восхваление добродетели, военной доблести, богатства покойного.

«Было время, когда мой защитник, источник моего счастья был жив, когда он красовался на бархатном иноходце, и когда я не была одинока. Ни один путешественник, султан или казак, богатый или бедный, не проезжал мимо нашего аула, не посетив нашей кибитки. Распоряжаясь прислужниками, я старалась угодить тому, кто был лучшим из наездников, и ухаживала за гостем. Все относились к нам с уважением, и тот, кто называется теперь волостным, не раз держал под уздцы иноходца моего мужа и господина. Время изменяется; ишак стал перегонять быстрого бегуна. Кто захочет посетить теперь меня одинокую?!..» (Готовицкий 1889: 75).

Социальная (информативная) функция причитаний вдовы заключалась в передаче существенной информации о покойном, касающейся его положения в обществе. Поэтому женщины причитали всякий раз, когда в юрту заходил посторонний человек, когда кочующий аул подходил к чужому селению. Слагаемые по случаю смерти конкретного человека причитания включали элементы его биографии, воспроизводили картины жизни покойного.

...Вчерашний мой потомок бека
Пяти лет учился в мактабе,
Шести лет он соткал себе ум,
А когда достиг семи,
Задав семьдесят духовных вопросов,
Заклевал он (мулл) как куланенка.
Когда он достиг восьми,
Стал главою сановников.
Имея от роду девять лет,
Он блестел как полная луна.
Когда достигал десяти,
Богатство его плескалось, как взволнованное озеро.
Достигши одиннадцати лет,

Он превзошел умом свой народ.
Достигши двенадцати лет,
Он превзошел достоинством своих современников.
Миновав двадцать и
Приблизившись к тридцати,
Он стал основательным бием...
Молва дошла о тебе до Белого Царя
Смолоду ты награждался чинами,
Получая эполеты из Сената.
Ты завоевал народ своим умом,
И за заслуги награждался чинами...¹⁸
(Диваев 1898: 559–571).

Тексты причитаний содержали не только информацию, адресованную к слушателям (рассказ об умершем), но и обращения женщины к самому покойному. Насыщенность текстов метафорами и сравнениями, приводимыми плачущей вдовой в отношении к умершему супругу, придает причитанию характер беседы с покойным.

...Вчерашний мой серо-гривый,
Еще смолоду стал славен...
(Диваев 1898: 566).

...Он (умерший муж. — *И.С.*) блестел как полная луна...
(Диваев 1898: 570).

...О, мой дорогой сокол!
Услышав про смерть твою,
Все, происшедшие от человека, горевали...
(Диваев 1898: 568).

...Чинар мой с золотыми плодами,
Мог ли переломиться от корня,
Помимо могущества Бога?..
(Диваев 1898: 570).

¹⁸ Текст данного причитания исполнялся вдовой покойного в момент появления в ауле заезжего гостя.

Блиставший ярким огнем мой потомок беков
Потух, словно залитый водой...
(Диваев 1898: 570).

...Могу ли я утешиться без причитаний?
Твой лик лучезарный, как у пророка...
(Диваев 1898: 570).

...(О), не могу я позабыть твоего величественного вида,
Подобного драгоценным перлам...
(Диваев 1898: 570).

...Начало моей речи: «Во имя Бога»,
Не начинай дела без слов: «Во имя Бога»,
Видимо могуществом его накинута крук¹⁹
На столб мой, который рожден блестящим²⁰ ...
(Диваев 1896).

...Золотолиственный мой чинар,
Мог ли переломиться, если б его не коснулось пламя...
(Диваев 1896).

...С блеском явился ты смолоду,
Словно горячий уголь саксаула...
(Диваев 1896).

...Скакун ты мой, не меняющий бега,
Как сытый, так и голодный.
О, народ мой! Ты лишился своего нара²¹,
Который поднимал всю вашу тяжесть,
По шедротам своим он был обширное озеро,
Для неприятеля был высоким перевалом...
(Диваев 1896).

¹⁹ Здесь, видимо, «күрык» — «аркан» (шест с арканом).

²⁰ Вдова называет «столбом» своего покойного супруга, выражая тем самым, что он служил своей семье надежной опорой.

²¹ Вдова в причитании сравнивает своего покойного мужа с нармом — верблюдом-самцом.

До сегодняшнего времени сами носители традиции считают, что духи предков — *аруак* — приходят послушать повествование о себе (Турсунов 2001: 109).

Несмотря на то что причитания содержат биографические сведения о покойном, его образ часто конструируется посредством идеализации черт характера, достоинств умершего и повышения его социального статуса. Этот образ создается исполнительницей причитания.

...Обладал он (умерший супруг. — *И.С.*) аргамаками и тулпарами,
Забавлялся белыми соколами.
Когда приходил неприятель, счетом в тысячу,
Он гнал его пред собою (как скотину)...
(Диваев 1898: 566).

...Щедроты его были настолько обильны,
Что все наличное имущество свое
Он раздавал бедным и немощным.
О, теперь не народится такое создание
От (потомков) Букея, Тауке и Барака...
(Диваев 1898: 568–569).

...Твое благородство, подобно колодцу,
глубину которого семью арканами
нельзя измерить, Кулойрон...

В казахских причитаниях мир мертвых пространственно удален от мира людей. Это общее представление находит свое выражение через понятия, связанные с дальней дорогой, с тем путем, который должен пройти покойный. Причитающая вдова, обращаясь к покойному, говорит о своей пространственной дистанцированности от него, невозможности соединения с умершим супругом.

«...Имел пророк сына Сыдыка. Уехал теперь ты, мой родимый супруг, далеко. Нет веселья без тебя» (записано А.А. Ивановым. Готовицкий 1889: 223).

«Ты ушел, дорогой, в дальний путь. Зачем я живу на свете с такою печалью...»²² (записано А. А. Ивановым. Готовицкий 1889: 223).

²² Фрагмент причитания матери по умершему сыну.

...Ходившего вчера Арыстана,
В каких странах могу я отыскать?..

(Диваев 1896).

И только если этот путь будет пройден до конца, душа умершего обретет покой.

...Если ты не вернешься с этого пути,
Да получить тебе успокоение в раю...

(Диваев 1898:571).

Женщина в тексте причитания подчеркивает невозможность возврата покойного в мир живых.

«...Тебе вернуться нельзя; ты ушел в такое место, откуда нет возврата...» (записано А.А. Ивановым. Готовицкий 1889: 223).

Событие смерти и состояние траура описывается в причитаниях как ситуация нарушения естественного течения жизни, она оценивается как «неправильная», нуждающаяся в исправлении.

«...Время изменяется; ишак стал перегонять быстрого бегуна. Кто захочет посетить теперь меня одинокую!...» (Готовицкий 1889:75).

«...Я теперь осталась без веселья. Люди умирают во всем мире. При тебе я была всегда сыта, теперь же совсем голодна...» (записано А.А. Ивановым. Готовицкий 1889: 221).

Вдова у казахов могла принимать участие в погребально-поминальном ритуале не только в качестве его главного (не считая самого покойного) персонажа, но и в роли профессиональной плакальщицы. Узнав о чьей-либо смерти, пожилые женщины по приглашению или сами являлись в аул, где находился покойный, и предлагали свои услуги в качестве плакальщиц, за что получали какой-нибудь незначительный подарок и угощение. Во время плача женщины принимали особенные позы: сидели спиной к двери, на подогнутой под себя левой ноге, а на колене правой ноги находился локоть правой руки, подпирающей щеку, или женщины подпирали себе обеими руками бока и наклонялись туловищем вперед.

Правильным способом сидения замужней женщины считается поза лицом к очагу, на подогнутой под себя правой ноге, левая нога при этом должна быть согнута в колене. Позы, принимаемые плакальщицами, относятся к запретным в повседневной жизни. Существует устойчивый запрет на так называемые «позы скорби», означающие смерть человека или состояние большой печали, заботы. К ним и относятся способы сидения подперев поясницу руками (*бүйіріңді таянба*) или подперев рукой щеку, лоб (*жағыңды таянба, маңдайды тіреме*) (Шаханова 1998: 42).

Содержанию плачей придавали большое значение. Некоторые мужчины еще при жизни просили своих жен или профессиональных плакальщиц слагать для них тексты причитаний. Плакальщицы, умеющие не просто исполнять заученные тексты, но и импровизировать, ценились очень высоко. Предполагая скорую смерть одного из членов семьи, плакальщицы заранее приглашали на грядущие поминки, ездили за ними в соседние селения.

Обычно профессиональными плакальщицами становились вдовы-старухи, имеющие личный опыт оплакивания своего супруга, а возможно, и других умерших родственников. Плакальщицей, как правило, становилась женщина, вышедшая из фертильного возраста, которая никогда уже не выйдет замуж и в силу физиологических обстоятельств не способна иметь детей²³. Именно личные способности и возраст женщины оказывались наиболее значимыми факторами, обеспечивающими профессиональной плакальщице особый статус в погребально-поминальном ритуале.

Окончательные, годовые поминки (*ас*) отмечаются у казахов обычно только по мужчинам. Для женщин, имевших большой авторитет

²³ Но были исключения. Известная народная певица Ажар прославилась, исполняя свою погребальную песню по мужу, когда ей было всего 14 лет. Она имела дар импровизации и даже принимала участие в поэтическом состязании *акынов* (Валиханов 1961, I: 199, 655). Такие исполнительницы, как Ажар, вряд ли могут быть в полной мере отнесены к профессиональным плакальщицам. Их дар ближе к дару певцов — *акынов, жырау*, которые также исполняли поминальные песни на поминках известных в народе людей. Эти песни отличаются от рядовых женских причитаний и скорее могут быть отнесены к образцам эпического народного творчества и к жанру од — *мақтау*. Так, в репертуар известного казахского певца Бухар-жырау (XVIII в.), кроме поминальной песни, написанной на смерть хана Аблая, входили отдельные песни о военных походах Аблая, восхваление его коня и т.д., составляющие единый цикл, повествующий о жизни и деяниях хана Аблая.

в обществе, пользовавшихся при жизни уважением мужа, *асы* иногда тоже совершались, хотя и без скачек и других увеселений. Никаких знаков, свидетельствующих о смерти женщины, в юрте при этом не ставили (Алтынсарин 1870а: 121; Плотников 1870б: 137). О редких исключениях из данного правила, то есть об установке траурных символов по умершей женщине, говорилось выше.

Ас старались провести в конце лета или в начале осени — когда скот был жирный; поэтому поминки нередко проводились раньше положенного годовичного срока. Они продолжались неделю, а иногда и больше. Юрты на время поминок устанавливали полукругом, перпендикулярно линиям ям, выкопанных для котлов. В середине полукруга дверью на юг ставилась юрта покойного (обычно старшей жены — *бэйбише* — или той жены, в юрте которой он умер) с траурным символом — флагом (*қаралы ту*). Иногда в юрте покойного вывешивали его одежду, кольчугу, оружие (Аничков 1897: 208). Прибывшие гости размещались строго в соответствии с родом, каждый отдельный род занимал отдельную юрту или несколько юрт (Леваневский 1895: 91; Аничков 1897: 208).

Для *бэйбише* и младших жен покойного ставились отдельные юрты, в которых те находились во время всего *аса*. Женщины, прибывшие на поминки, располагались отдельно от мужчин, чаще всего в юртах младших жен покойного. Если у умершего была только одна жена, то женщины собирались в ее юрте, причем если по числу прибывших женщин эта юрта оказывалась мала, к ней пристраивали по мере необходимости еще юрты, которые представляли из себя одно целое с первой и выглядели как ряд комнат (Леваневский 1895: 91), или ставили еще несколько отдельных юрт. Обычно старшая жена покойного сидела на хозяйском месте, а младшие жены — на женской половине юрты. Женщин угощали кумысом, но по обычаю разливала его не вдова, хозяйка дома, а ее ближайшая родственница (Руденко 1930: 55–56). Г. Загряжский сообщает, что юрта покойного делилась на две части: открытая предназначалась для вдовы и старших женщин, закрытая, за перегородкой, — для молодых женщин и девушек (Загряжский 1873). После прочтения муллою краткой молитвы вдова покойного поворачивалась лицом к решетке юрты, накидывала на себя халат и начинала причитать по покойному.

Во время *аса* вдова не должна была покидать свою юрту. Вдова встречалась с прибывшими гостями только тогда, когда они заходили в юрту поздороваться с семьей покойного и прочесть молитву за упокоевание души умершего. При входе в юрту родственников или почет-

ных гостей плакальщицы, покрыв вдову белым покрывалом, подвели ее к прибывшим и показывали место в юрте, где скончался ее муж (Слюз 1862). Не все женщины постоянно находились рядом с вдовой, а только близкие родственницы и плакальщицы. Остальные женщины и девушки, прибывшие на *ас*, принимали участие в празднике, встречались друг с другом в женских юртах, присутствовали на представлениях и состязаниях, но не на *бэйге* (скачках), так как присутствие на подобных зрелищах считалось для женщин предосудительным (Плотников 1870б: 141).

Когда с вдовы снимали траурные одежды, она сопротивлялась, плакала, причитала по покойному. Но, несмотря на это, женщины снимали с нее траурную одежду и уговаривали перестать плакать, напоминая ей, что у нее остались дети, сын, который стал теперь хозяином дома, а следовательно, утрата замещена (Фиельstrup архив, л. 251, 280). Именно в этот момент впервые за весь период траура звучало напоминание о том, что потеря хозяина дома замещена его сыном, а вдова вновь может выйти замуж. Формально с этого времени сын покойного (или его опекун) вступал в права хозяина юрты. Женщины, окружающие вдову, обращались к ней со словами: «Не плачь ты, молодая, будет тебе плакать, хорошая молодуха. Ах ты, смерть, всегда людей разволнуешь! Теперь, молодуха, будет уже плакать, перестань... Много хороших людей умирало, и о них много также пели песен. Хотя и убедительно просили Бога, но ни разу мертвого Он не делал живым. Умирают цари, богатые, богатыри, большие и малые... Не плачь же больше!..» (записано А.А. Ивановым. Готовицкий 1889: 221). Вдова переставала причитать и плакать. С этого времени в силу входил запрет на оплакивание покойного. Исключение составляли дни поминовения умерших, освященные традицией, когда причитания женщин на время возобновлялись.

Обряд вывода вдовы из состояния траура — один из основных моментов годовых поминок. Он может быть по-разному оформлен (снятие с женщины траурных одежд, сжигание траурной одежды или раздача ее бедным сородичам, уничтожение траурных символов семьи), но цель подобных действий всегда одна — возвращение женщины в социум в новом статусе. В период траура жена покойного находилась в положении изоляции как реальной (ограничения в передвижении, в общении с окружающими), так и символической (изменение внешнего облика — костюма, прически). Состояние дезинтеграции — утраты полноценной связи с сообществом — заканчивалось с момента снятия траура. И в данном контексте смена костюма может быть рас-

смотрена как знак реинтеграции вдовы в коллектив. С окончанием траура восстанавливалась базовая связь женщины с семейно-родственной группой покойного мужа, за ней окончательно закреплялся новый статус вдовы.

Ведущая роль во время поминок отводилась родственникам и близким друзьям покойного. Мужчины встречали и приветствовали гостей, заправляли ритуальной трапезой, совершали конечные поминальные обряды. Женщины-родственницы и соседки меняли траурную одежду вдовы на обычное платье. Вдова оказывалась пассивным персонажем обрядового действия. Она теряла статус центрального участника ритуала проводов души умершего, ее функция заботы о душе покойного (весь комплекс действий, связанный с заботой о *тұла*) была завершена. Ведущая роль на конечном этапе погребально-поминального ритуала переходила к персонажам до этого момента второстепенным: к родственникам и соседям вдовы, как к мужчинам, так и к женщинам. Они совершали итоговые действия *аса* — переламывание *найзы*, траурного стяга, разбор *тұла*, снятие с вдовы траурных одежд.

После завершения *аса* с близких умершего снимались все запреты и ограничения. Родственники покойного распределяли его имущество и вступали в права наследования. Вдова могла повторно выйти замуж. Но свадебный обряд при втором браке не совершался. Жених входил в юрту вдовы, ставил *бақан* под *шаңырақ* — купольный круг юрты — и с этой минуты вступал в права мужа (П... 1878: 24). Анализ обрядовых функций *бақана* и *шаңырақа* свидетельствует о значительной семантической нагрузке этого действия.

С точки зрения Н. Шахановой, исследующей семантику компонентов традиционной материальной культуры казахов, в представлениях кочевых народов Центральной Азии существовала семантическая связь между *шаңырақом* и способностью женщин к деторождению, плодовитости. А использование *бақана* в обрядах жизненного цикла и существование ряда запретов на обращение с шестом в повседневной жизни указывают, по мнению исследовательницы, на то, что *бақан* в мифоритуальных представлениях всех народов тюрко-монгольского кочевого мира становится символом мужского начала (Шаханова 1998: 21–22, 27–31).

Срок траура для вдовы, в отличие от срока проведения *аса*, четко фиксирован — не менее года. Даже если окончательные поминки проводились в силу ряда обстоятельств раньше, чем это бывало обычно, женщина все равно не имела права выйти замуж до истечения года

после смерти мужа. Если же поминки совершались через полтора-два года, что случалось крайне редко, то траур для женщины продлевался на этот срок.

* * *

Анализ ритуала проводов души умершего показал, что траур для женщины был временным состоянием перехода — она уже не принадлежала к группе замужних женщин, но еще не обладала статусом вдовы. Это состояние скорее может быть охарактеризовано как «жена покойного» — женщина, связанная с умершим узами брака. В казахском языке есть специальный термин, обозначающий жену покойного в период годового траура, — *тұл қатын* (реже — *тұл әйел*). Он четко передает культурно обусловленные представления кочевников о роли женщины в погребально-поминальном ритуале по умершему мужу. Нетрудно заметить, что одним из составляющих этого термина является лексема *тұл*, подчеркивающая связь женщины, находящейся в трауре по мужу, с обычаем почитания его ритуального заместителя.

Погребально-поминальный ритуал закреплял за женщиной статус вдовы. После его завершения и выхода из состояния траура женщина приобретала все права и обязанности, свойственные ее новому положению в обществе. В течение всего траура действия, совершаемые над женой покойного, были направлены на превращение ее во вдову — женщину, пережившую смерть своего мужа, выполнившую все предписания ритуала и вернувшуюся в социум в новом статусе.

Статус вдовы в погребально-поминальном ритуале реализуется через ее отношение к покойному — через узы брака с ним и систему запретов и предписаний в поведении, обусловленных этим состоянием. Приоритетное право на выполнение обряда проводов души покойного мужчины принадлежало его жене, и только при ее отсутствии — ближайшей родственнице умершего: его матери, сестре, дочери.

Роль вдовы значительно возрастала после погребения тела, когда основным объектом ритуала становился заместитель покойного — *тұл*. Если подготовкой тела к погребению занимались исключительно мужчины, то все действия, связанные с тулом, выполняла женщина. Таким образом, вдова оказывалась главным активным действующим лицом поминального обряда. В ее обязанности на весь период траура входило каждодневное поминание умершего супруга. Вдова должна была не только выполнить все необходимые ритуальные действия, помогающие душе покойного благополучно достигнуть мира иного, но и предотвратить последующие смерти в семье, которые могли слу-

читься в случае неправильно выполненного ритуала. От ее поведения зависело благополучие как живых членов семьи, так и мертвых. Только после завершения годового поминального цикла душа ее мужа становилась аруахом (*аруак*), переходя в категорию мифологических предков рода.

Таким образом, ритуальный статус вдовы в погребально-поминальных обрядах казахов может быть определен как статус главного персонажа, исполнителя основного комплекса действий, связанных с проводами души покойного мужа после погребения его тела.

Параллели в родильной и погребально-поминальной обрядности позволяют предположить, что роли женщины в похоронном и родильном циклах были схожи. Основная функция женщины — не просто рождение ребенка, но и введение его в социум. Обратный процесс «выведения» умершего из мира живых также входит в обязанность женщины и согласуется с представлениями о ее жизненном предназначении. Это подтверждается и ролью ближайшей родственницы в обряде проводов души умершей женщины. Женщины, в отличие от мужчин, носили траур по умершей, пели причитания в юрте мужа или отца покойной. Если умирала дочь — причитала мать. В случае смерти женщины, имеющей взрослую дочь, причитала последняя. Если же у покойной не было дочери, эту обязанность выполняла одна из ближайших родственниц, которая в случае сооружения *тұла* по умершей женщине сопровождала его во время перекочевков.

Только после завершения всего обрядового цикла, связанного с проводами души покойного мужа, вдова могла вступить в повторный брак. Возможно, этим объясняется то, что срок траура вдовы по умершему мужу у казахов по адату длиннее, чем следует по шариатским установлениям суннитского толка (четыре лунных месяца и десять дней). Следуя шариату, срок воздержания от повторного брака для женщины определялся периодом, по прошествии которого становилось очевидным отсутствие беременности. Однако в традиционной культуре кочевников этот критерий не являлся основным, так как в любом случае дети, рожденные после смерти мужа, оставались в его семейно-родственной группе. Основной акцент переносился на соблюдение обрядовых норм. Необходимо было не просто убедиться в том, что женщина после смерти супруга не беременна, но и завершить цикл погребально-поминальных обрядов, который, как демонстрируют источники XIX — начала XX века, предполагал большую продолжительность по сравнению со сроком, отведенным для этих целей шариатом.

Теперь мы видим, что ритуальный статус женщины, реализующийся в свадебной, родильной и погребальной обрядности, соотносится с традиционными представлениями о главном жизненном предназначении женщины, которое заключается не только в рождении и достойном воспитании детей, но и в посреднической роли «проводника» души умершего в мир иной. Как уже упоминалось, именно женщина в силу своей природы от рождения и до смерти находится в постоянной взаимосвязи с этим древним миром духов. От ее поведения и в быту, и в ритуале, особенно в *значимые* для нее периоды жизни: беременности и траура, в то время, когда связь с иным миром ощущалась наиболее четко, — зависела судьба и ребенка, и души умершего человека. Таким образом, именно женщина была обязана привести душу человека в этот мир и увести из него в конце жизненного пути. А в течение жизни женщина-мать сопровождала и оберегала своих детей, становилась помощницей своего мужа, верной и преданной женой, что и нашло отражение в ее семейном статусе и в том месте, которое занимала достойная женщина в традиционной социальной структуре общества. Отклонения от этих традиционных стереотипов (бездетность женщины, неспособность вести хозяйство, измена мужу и т.п.) рассматривались как нарушения обычая. Таким образом, можно с уверенностью сказать, что существует некое взаимовлияние, а скорее взаимодополнение, социального и ритуального статусов женщины в традиционной казахской культуре.