

ОБЫЧАЙ, СВЯЗАННЫЙ С ПЕРВЫМ СНЕГОМ, У СРЕДНЕАЗИАТСКИХ САРТОВ

Сначала приведем несколько толкований, связанных со снегом, из так называемого Сонника патриарха Иосифа, чрезвычайно популярного на мусульманском востоке, в частности в Средней Азии.

«Кто увидит во сне снег, тот на законном основании получит имущество». «Кто увидит во сне снег или воду, то городу (его) или ему самому предстоит опасность от болезни; (в этом случае) следует подавать милостыню». «Кто увидит во сне снег, тот будет солдатом или же сон его будет беспокойным» (Поляков 1901: №№ 82, 87, 93).

К последнему варианту, видимо, примыкает убеждение, найденное в таранчинском соннике, а именно — «видеть во сне снег — пойти на войну» (Пантусов 1901: 39).

Из приведенных толкований видно, что, как это может быть в первом случае, снег, увиденный во сне, может принести прибыль, но, как это видно из других вариантов, он может быть и источником беспокойства. К положительному толкованию можно прибавить также распространенное на Востоке представление, которое донес до нас врач российского посольства в Кабуле в 1878–1879 гг. И.Л. Яворский, о том, что выпавший перед отправлением в путь снег является хорошим предзнаменованием (Яворский 1883: 185).

Эта двоякая — положительная и беспокойная — сущность толкования одного и того же явления представляется достаточно загадочной, если не рассмотреть отношение к снегу в традиционной культуре, в данном случае на материале культуры сартов Средней Азии. По всей вероятности, как это обычно бывает при толковании того или иного явления, увиденного во сне, определяющее значение имеет тот момент, кто его видел во сне, т.е. его позиция в жизни. Обычно если это богатый человек, то ему следует одно толкование; если бедный, то другое; женщине третье; определенное значение играет возраст человека, его семейное положение и т.д.

В нашем случае определяющим является присутствие в сюжете снега как повода для толкования. Это атмосферное явление, вроде бы вполне индифферентное по отношению к человеку, согласно толкованию сонников, играет в его судьбе достаточно большую роль. Причину этого достаточно трудно проследить, но все же попытаемся это сделать.

В «Туркестанских ведомостях» за январь 1876 г. в «Метеорологической заметке», подписанной Ю. Казбековым, мы находим следующую информацию по данному вопросу. «Прежде, — пишет этот автор, — у туземцев Средней Азии существовал интересный обычай, известный под названием *кар-ташламак* <...>, т.е. бросать снег; он состоял в следующем: когда в первый раз выпадал снег, то, завязав его в платок или спрятав во что-нибудь, посылают с ним кого-нибудь из родных или работников к своим родным или хорошим знакомым. Посланный под каким-нибудь пустым предлогом, приходит в дом и старается отдать снег прямо в руки самого хозяина дома или кого-нибудь из его семейных. Исполнив это, он торопится уйти, так как обыкновенно, увидев, в чем дело, получивший подобный подарок старается догнать его или посылает за ним в погоню своих людей. Если принесшего снег удастся поймать, то хозяин дома проделывает над ним все, что вздумается: мажет ему лицо сажеей, сажает задом наперед на ишака и возит по улице и т.п. Все это пойманный должен терпеливо сносить и не обижаться. Если же его не успеют поймать, то получивший снег должен угостить пославшего ему этот подарок. В таком случае тот, кто послал снег, пишет письмо или чрез нарочного извещает проигравшего приятеля, чтобы он приготовил для стольких-то гостей обед, который бы состоял из нескольких блюд и, кроме того, припас одну лошадь и халат. В настоящее время (т.е. в сер. 1870-х гг. — С.Д.) этот обычай почти вывелся из употребления» (Казбеков 1876: 32). В данном варианте этого обычая в качестве письма выступает непосредственно снег, имеющий, таким образом, значение символа.

Тот же сартовский обычай в своей известной книге «Сборник статей, касающихся Туркестанского края» описывает и знаток туземной жизни того времени А.П. Хорошхин. Он приводит название этого обычая в следующих формах: «каръ-хатъ» (снежное письмо) или «каръ-ягды» (снег выпал). Его интерпретация этого обычая звучит следующим образом: «Компания желающих покутить на счет какого-нибудь креза своего околотка, как только выпадает первый снег, бросает к нему на двор лоскут бумаги, вызывающий на расходы. В этом снежном письме обыкновенно пишется: «Выпал снег; стало грязно; собираемся; нам нужно сахару, чаю, бузы, чтобы снежный пир был весел. Конечно, конечно, конечно». По словам А.П. Хорошхина, «снежное письмо» всегда заканчивается таким словами (Хорошхин 1876: 125).

В этом варианте обычая отсутствует такой элемент, как «подарок» — сам снег, а остается лишь письмо, приуроченное к его первому выпадению. В отличие от первого варианта также отсут-

ствуется элемент личного вручения письма и опасность для вручавшего, с этим связанная.

Не менее известный, чем А.П. Хорошхин, автор статей по культуре Средней Азии Н.С. Лыкошин в своей заметке, опубликованной в 1893 г. в «Туркестанских ведомостях» и вошедшей впоследствии в его книгу «Полжизни в Туркестане», также описывает этот обычай, но гораздо более пространно. В описанной им версии в день первого снега обычай дает право всякому заставить одного из своих знакомых устроить угощение. Для этого нужно прежде всего заготовить написанные на клочке бумаги подходящие стихи. Он же приводит в своем переводе с арабского, персидского и тюркского языков три варианта такого письма. Первое из них в переводе с арабского звучит следующим образом:

Посылаю Вам, о источник милости, письмо о снеге.

Ваши прекрасные качества и добрый характер дают мне уверенность,

*Что Вы приготовите для нас обильное, богатое угощение,
Следуя древнему обычаю, исполняя обыкновение, завещанное нашими предками.*

Другой, тюркский, вариант звучит так:

Снег выпал по воле Бога, Владыки величия.

Этот снег доставляет всем только одно удовольствие.

Снегом осыпал нас наш Господь.

Это письмо пусть даст вам весть об угощении,

Вы нам устройте роскошный праздник, лучше прежних.

Доставьте нам развлечения, музыку, бачу, прекрасно поющего и декламирующего.

И, наконец, вариант на персидском языке краток:

Снег выпал по воле Всевышнего.

Наше дело сообщить вам известие об этом,

А вам остается устроить угощение.

С такой запиской, которая в варианте Н.С. Лыкошина, как и в у А.П. Хорошхина, носит название «каръ-хатъ» (письмо о снеге), нужно было отправиться к избранному знакомому и вручить его адресату, но самому при этом не попасть в руки хозяина.

Это предприятие было достаточно рискованным, так как если хозяин, получив эту записку, сразу же вспоминал, к чему его обязывает полученное известие, то он мог постараться поймать посланного раньше, чем тот, возвращаясь от него, въедет в свои ворота. И тогда, согласно обычаю, нерасторопный шутник сам не только устраивал угощение, но его еще предавали всеобщему осмеянию: вымазывали лицо сажей, на тело одевали через про-

деланное отверстие камышовую циновку, в таком виде его сажали на ишака лицом к хвосту и возили по улице.

По наблюдениям Н.С. Лыкошина, несмотря на приведенное выше мнение Казбекова, что обычай этот уже почти вышел из употребления, и через двадцать лет после того такие письма в день первого снега в Ташкенте вручали многие из туземцев. По его словам, туземная часть города в этот день приходила в интенсивное движение. В основном этим занимались молодые люди из купеческих семей (*байбача*). По улицам в этот день в большом количестве сновали всадники, догоняя друг друга, и многие, как он пишет, «скуповатые туземцы», которые в обычный день никогда не собирали к себе своих знакомых без особых побудительных причин, вынуждались таким вручением «каръ-хатъ» устраивать у себя угощения (Лыкошин 1916: 361–363).

Обычай этот, достаточно распространенный в основном среди сартовского населения Средней Азии, как мне представляется, имеет несколько семантических пластов. Прежде всего, он связан с первым снегом и имеет, таким образом, оттенок календарной аграрной обрядности. Н.С. Лыкошин прямо связывает его с водой, которой в Средней Азии чрезвычайно дорожат, и выпадение снега осенью перед посевом озимых считается особой милостью Аллаха (Лыкошин 1916: 361). Аналогичным образом и весной снег, идущий в день Науруза, по материалам Ильминского, предвещает плодородие (Ильминский 1897: 10). В книге, приписываемой Юрию Крижаницу, бывшему в XVII в. в ссылке в Тобольске, по этому поводу приводятся следующие сведения: каждый год, когда выпадал первый снег, калмыки его собирали, растапливали и полученную таким путем воду применяли в течение года в очистительных обрядах. Причиной такого отношения к полученной из снега воде они называли то, что когда-то Бог послал людям с неба муку в виде дождя, но затем вследствие людских беззаконий лишил их этого благодеяния. В память об этой милости, по словам калмыков, они и собирали у себя первый снег (Крижанич 1890: 175–176).

По-видимому, в данном обычае в среднеазиатском варианте присутствуют и элементы карнавала, связанные с переодеванием, ряжением, театрализованным представлением, характерным для такого рода действий. Так же, как и в карнавале, пойманный за передачей и вроде бы опозоренный субъект таковым не является, так как это его вынужденное положение находится в соответствии с правилами ритуальной игры, характерной для аграрной обрядности.

У сартов существовал и женский вариант обычая «первого снега», также календарного характера, который назывался, как

и в варианте А.П. Хорошхина, «каръ-ягды», т.е. «снег выпал». Однако в данном случае, как описывает этот обряд Н.С. Лыкошин, в нем отсутствует элемент насильственного дарения, но присутствует элемент обязательного угощения. Согласно этому обычаю, выпадение первого снега обязывало всех женщин, у которых в семье со времен прошлогоднего снега кто-нибудь умер, устраивать своим знакомым женщинам поминальное угощение (*аш*), во время которого родственницы умершего жалобно причитали, имея в виду умерших: «снег выпал, а где же вы?» (Лыкошин 1916: 363).

Во-вторых, этот обычай имеет явный коммуникативный характер, так как вынуждает людей к общению, закодированному в данном случае в таком мощном социальном действии, как состояние угощения, пира, хотя и вынужденного. В соннике Иосифа этот момент закодирован в определенном убытке в пользу общества.

Как символический подарок, требующий несимволического, а вполне материального отдарка, а в дальнейшем и угощения, снег в данном контексте сродни некоторым другим подобным предметам. Например, у ряда южно-сибирских народов — тувинцев, телеутов, хакасов — таковым может быть убитый лебедь. Например, у хакасов, человек, убивший лебедя, нес его кому-нибудь из своих знакомых и при этом требовал ценный подарок, например хорошую лошадь или корову. Получивший лебедя и отдарившийся человек мог сделать тоже самое по отношению к другому лицу, и довольно часто один и тот же лебедь передавался до семи раз — пока у него не высохли или не вытекали глаза. Человек, получивший лебедя последним, вследствие того, что птица к этому времени уже начинала разлагаться, устраивал у себя так называемый «лебединый пир». Впрочем, этот праздник мог устроить у себя любой из получивших лебедя, но только начиная с третьего по счету (Потапов 1959: 18–30).

Л.П. Потапов связывает обычай дарения лебедя с тотемистическими представлениями. В.Я. Бутанаев и Ч.В. Монгуш связывают это особое отношение к лебедю с тем, что он, по их пониманию, относится к так называемым «проклинающим птицам» (Бутанаев, Монгуш 2005: 98–99). В нашем случае в отношении к снегу связь с тотемом, видимо, отсутствует, хотя иногда явления природы, подобные снегу, и указываются как тотем для той или иной группы. Прямую причину такого отношения именно к подаренному первому снегу, который чаще всего является вестником удачи, счастья, мы пока не определили. Также не ясна и связь снега с военной службой и войной, которая указана в сон-

никах. Возможно, ее и нет, но, может быть, в дальнейшем мы ее определим.

Библиография

Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005.

Ильминский Н.И. Киргизско-русский словарь [из материалов Н.И. Ильминского]. Оренбург, 1897.

Казбеков Ю. Метеорологические заметки // Туркестанские ведомости. 1876. № 9. С. 32.

Аноним [Крижанич Ю.?] История Сибири // Титов А. Сибирь в XVII в.: Сборник старинных русских статей о Сибири и прилежащих к ней землях. С приложением снимка старинной карты Сибири. М., 1890.

Лыкошин Н.С. «Кар-хат» и «кар-ягды» // Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Пг., 1916.

Пантусов Н.Н. Материалы к изучению наречия таранчей Илийского округа. Казань, 1901. Вып. 7. Таранчинский снотолкователь (текст и перевод).

Поляков П.А. Снотолкователь, приписываемый мусульманами ветхозаветному патриарху Иосифу, сыну Иакова (Джангарский текст, русская транскрипция и русский перевод / Под ред. Н.Ф. Катанова. Казань, 1901.

Потапов Л.П. Из ранних форм семьи и религиозных представлений (Обычай дарения убитого лебедя у хакасов) // СЭ. 1959. № 2.

Хорошхин А.П. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876.

Яворский И.Л. Путешествие русского посольства по Афганистану и Бухаре в 1878–1879 гг. СПб., 1883. Т. II.

Ю.М. Ботяков

ПРАЗДНОВАНИЕ АЖЫРА-НЫХЭА В АБХАЗСКОМ СЕЛЕНИИ ЛЫХНЫ

Описание праздника *ажыра-ныхэа* (в Бзыбской Абхазии широко распространено также название *хечхуама*) — «моление кузне» — у абхазов в этнографической литературе представлено достаточно полно. На сегодняшний день сформирован значительный корпус эмпирического материала (Аджинджал 1969; Джанашиа 1960; Кукбая 1926), который содержит описание локальных особенностей ритуала, а также фиксирует изменения, происшедшие с ним за прошедшие два века. Кроме того, мы имеем

соседскую женщину. Та стала просить у него прощения, заявив, что её заставляют поступать так нечистые силы».

Хочется отметить, что, несмотря на преследование в советское (атеистическое) время, вера в демонические существа, рассказы о них, якобы основанные на реальных событиях, продолжают свое бытование в народе по сей день.

Дмитриев С.В.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОДНОГО ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: *ПРОЖОРЛИВАЯ СТАРУХА*

Среди демонологических образов, которые сложились в традиционных представлениях народов Центральной Азии, довольно широкое распространение получил персонаж, называемый «прожорливая старуха», соответственно, у киргизов это «жалмауыз кемпир», у казахов «мыстан кемпир», у узбеков «ялма из» или «жалмовиз кемпир» и т.д. Как отмечает В.Н.Басилов, обычно этот персонаж олицетворяет злое начало. Это людоедка, похитительница детей. Разновидностью этого персонажа у киргизов считается демон *Мите*, который представлялся старухой в лохмотьях, которая живет в горах, в лесу, далеко от человеческих жилищ. Она увлекает девушек в свой шалаш и незаметно сосет у них из колена кровь; когда жертва ослабевает, *Мите* ее съедает. Существует мнение, что образ *Жалмауыз кемпир*, как и близкие к нему, восходит к культу матери-покровительницы, на что, как указывает В.Н.Басилов, отмечая присущие ей иногда функции шаманки — волшебницы, хозяйки родового огня, владычицы и стража «страны смерти». В некоторых сказках она сохраняет черты доброй бабы-яги русских сказок, которая оказывает покровительство герою (В.Б. 1980: 439).

Можно ли трактовать этот демонологический образ именно так мы и постараемся сейчас разобраться. При его анализе мы будем исходить из методологической посылки, которая была сформулирована В.Я. Проппом во введении к его классическому труду «Исторические корни волшебной сказки». По его мнению, при анализе того или друго-

го фольклорного сюжета исследователи часто ограничивают свой материал рамками искусственно созданной границы, чаще всего рамками одной культуры. Однако в этом случае нельзя изучать проблему генетически, так как доступный материал обычно является ограниченным и в нем сложно проследить эволюцию сюжета или образа. Поэтому, по мнению В.Я.Проппа, при анализе происхождения фольклорных сюжетов и образов мифологии возможно и необходимо обращаться к материалам других культур (Пропп 1996: 32-33). Поэтому при анализе образа «прожорливой старухи» мы несколько раздвинем рамки собственно центральноазиатского региона и привлечем более широкий материал.

Для того чтобы выяснить вопрос о возможном происхождении этого образа, мы сначала разложим этот образ и связанные с ним мотивы на структурные составляющие.

В образе «прожорливой старухи» я выделяю следующие характерные черты. Это, во-первых, антропоморфный облик персонажа; во-вторых, его преклонный возраст; в-третьих, место проживания в отдаленной и пустынной местности, нередко в ямах; в-четвертых, как наиболее характерный — особая прожорливость персонажа; в-пятых, как правило, в наиболее архаичных вариантах, отсутствие семьи.

Антропоморфный облик вообще нередок для мифологических персонажей. Особенностью же *жалмауз кемпир* по сравнению с другими подобными персонажами являются черты, которые подчеркивают именно его прожорливость, то есть большие зубы.

Важным элементом этого персонажа является так же его старость и проживание в отдаленной местности. Это, по моему мнению, пожалуй, самый важный элемент, требующий специального рассмотрения в контексте отношения к старческому возрасту у народов Центральной Азии в целом.

Как указывает известный исследователь культуры монгольских народов, Р.Г. Галданова, возраст, маркирующий наступление старости в монгольских народах определялся 60-ю годами — именно в этом возрасте человек достигает счастья. По ее словам, эта возрастная группа представляла собой социальную память коллектива, аккумулировала в себе опыт и знания. Сам возраст налагал на стариков печать «сакральности», на них налагалась обязанность исполнения религиозных церемоний в бытовых обрядах жизненного и природного циклов (Галданова 1992: 110–111). В традиционной культуре человек в этом возрасте считается лицом, застрахованным от оскорблений (Дубов 1899: 59). Видимо, к этому возрастному периоду относится представление о том, что люди, достигшие преклонного возраста, «отдают свои прожитые годы после смерти детям и внукам», и поэтому их дети должны дожить до возраста родителей (Бакаева, Гучинова 1988: 109). У саянских тюрков, если при рождении ребенка в жилище заходил пожилой человек, то младенцу часто давали его имя, чтобы он жил долго, как

вошедший старик (Бутанаваев, Монгуш 2005: 153). Однако возраст 70 лет в ряде случаев считается уже критическим (Банзаров 1903: 37). Человек, достигший этого возраста, считается способным нанести вред своим потомкам. По этому поводу у монголов существует поговорка: «зловещий старик тот, который увидит своих правнуков» (Гомбоев, 1859: 254) [по другой версии это касается увидевших свое пятое поколение (Галданова, 1986: 115)]. Интересно отметить, что у таджиков лишними для человека считаются года, прожитые сверх возраста пророка Мухаммеда, то есть больше 63-х лет. По-видимому, в данном случае произошло смещение критического возраста с традиционных 70-ти лет до характерного и пограничного для мусульманской традиции возраста пророка. В свою очередь, известный исследователь традиционной культуры народов Средней Азии М.С.Андреев как критический для таджиков указывает более традиционный для народов Внутренней Азии возраст 70 лет и, приводя встреченную им в Таджикистане песню, отрывок которой звучит следующим образом: «Если жена дожила до семидесяти и не умерла, то ты ее бей и убей: // Убивать топором женщин — таков бывает обычай мужчин», рассматривает ее именно в контексте убийства стариков (Андреев 1953: 209-211). Как полагают, такой человек «живет за счет других» (Бабаева 1989: 100). К этому же возрасту относится обычай прижизненных поминок, который распространен у некоторых народов Средней Азии и который, по всей вероятности, связан с подобными представлениями о вредоносности стариков, достигших определенного возраста. По-видимому, этот обычай прижизненных поминок является смягченным вариантом центральноазиатского обычая убийства стариков и других представлений, связанных с возрастом.

К 70-летнему возрасту обычно относится известный центральноазиатский обычай убийство стариков путем их ритуального закармливания (монг. *ухэ унгулхэ*), зафиксированный многими исследователями и относящийся как к древности и средневековью, так и к XIX, а иногда и к нач. XX вв. По представлениям монгольских народов, у мужчины (вероятно, это касается и женщины) в жизни бывает три пира: первый — при его рождении, второй — свадебный и третий — в глубокой старости (Галданова 1986: 115). Когда человек достигал семидесятилетнего возраста, устраивали пир, на котором собирались знакомые и родные. Эти последние угощали старика или старуху у себя дома со всевозможным почетом. Затем его заставляли проглотить кусок жиру, вырезанный в виде ленты, тем самым, создавая пробку, которая душила старика (Хангалов 1958: 11, 29). Совершалось это потому, что считалось, что если он доживет до 80 лет, то его потомство перестанет умножаться, то есть он живет уже за счет последующих поколений (Галданова 1987: 55). Как пишет Г.Н. Потанин, считается, что обычай ритуального умерщвления стариков в целях сохранения потомства уничтожил *Ундург-гэгэн*. В связи с этим запретом монголы

стали протестовать, так как, по их словам, с прекращением этого обычая начались засухи, неурожаи трав, падеж и скота от бескормицы. Тогда *Ундург-гэгэг* разрешил монголам произносить бранные слова «убей отца», которые ранее были запрещены (Потанин 1919: 54). С тех же времен у монгольских народов стал считаться греховным и оскорбительным обычай входить в дом к родным своей матери, заткнув концы подола за пояс. Как полагают, это связано с тем, что в прежние времена, когда существовал обычай умерщвления стариков и старух посредством глотания кусков жира, то этот обычай совершал кто-нибудь из родни по женской линии. Это делалось следующим образом: старика одевали в лучшую одежду, угощали, а когда наступало время, родственник, затыкал полы за пояс, чтобы они не мешали, вбегал в юрту и насильно заставлял старика или старуху глотать приготовленные куски жира или мяса (Хангалов 1898: 63-64). По словам известного монгольского исследователя ламы Галсана Гомбоева, с древних времен существует выражение «внук задушит». На этом основании старались не показывать стариков правнучатам. Также старики свыше семидесяти лет лишались права «обниматься» по случаю нового года. Он же сообщает, что еще в XVIII в. было обыкновение зарывать стариков заживо (Гомбоев 1859: 254).

Одновременно в фольклоре Центральной Азии присутствовали общевразийские мотивы, описывающие древний обычай, согласно которому в древности выросшие дети увозили стариков в пустынные места, где те должны были умереть в одиночестве, и причина, по которой от этого обычая отказались. Причина эта обычно заключается в том, что старик дает полезный совет, который спасает род или государство в сложной ситуации (см. о сюжете: Андреев 1929: №981; Сравнительный указатель 1979: №981). Этот мотив часто считается индоевропейским, но, по всей вероятности, имеет более широкое распространение.

Подобный персонаж «прожорливая старуха» существует и в китайской культуре. Здесь он называется *цю-гу* или *чу-гу* — старуха, у которой снова выросли зубы и которая ест детей (Палладий, Попов 1888: 103).

Как мы, видим, для того, чтобы нейтрализовать зловерное воздействие стариков, их, в разных вариантах, согласно традиции, либо прямо умерщвляли, либо увозили в пустынные местности, нередко скидывали в яму (что часто трактуют как помещение в могилу).

Обычай неких действий в отношении стариков характерен не только для индоевропейской традиции. Китайские древние и средневековые источники описывают этот обычай у народов Юго-Западного Китая, т.е. проживавших на территориях, граничащих с южным Тибетом, с Бирмой. Этот пример особенно интересен для нас, так как в нем существуют разные варианты, известные в разных традициях. В основном мне известны варианты, связанные с культурой Маней. Как сообщается в одном отрывке, «во времена династии Юань Ло пло из Ло

у Маней (достиг) 100 лет и был очень слаб; дети и внуки, завернувши его в войлок, вынесли в глубокое ущелье. Впоследствии (у него) вырос хвост и по преданию (он прожил) 300 лет» (Ивановский 1887: 23).

Несколько более пространная информация приведена в информации о Цоньских Манях: «Когда старые Цонсцы с горы Мэнь шань долго не умирают, то (у них) вырастает хвост. Они едят людей, не признавая в этом детей. Любят горы, боятся домов; крепки на бег, как звери. Туземцы называют их Цюх у (осенние лисицы). Однако они не бывают постоянно» (Ивановский 1887: 7).

Наконец, самый информативный отрывок по интересующему нас вопросу: «Бо (белые) Лоло обычно живут 180-190 лет. С достигшими же 200 лет дети и внуки не смеют жить вместе, (поэтому) выносят в глубокую долину, в большое ущелье и оставляют провианта на 4 или 5 лет. Эти (престарелые) Го(ло) мало по малу начинают не обращать внимания на человеческие дела, а только знают есть и лежать. По всему телу вырастают густые (зеленые) волосы, похожие на мох. На заднице вдруг образуется хвост, и, если пройдет долго (времени), то он становится длиннее тела. (Тогда у них появляются) красные волосы, золотой сок, крючковатые зубы, острые когти. Они перелезают (букв. карабкаясь переходят) через отвесные скалы и направляются взад и вперед, как будто бы летели; схватывая тигров, барсов, кабарг и оленей, они добывают (себе) пищу. Слоны также боятся их. Туземцы называют их «Лупяо» -- зеленые тыквенки» (Ивановский 1887: 9).

В последних примерах, которые представляют оттенки одного и того же представления, сосуществуют два варианта древнего предания о стариках. Во-первых, это их изоляция в труднодоступных местах еще при их жизни — наиболее распространенный в Евразии вариант. Во-вторых, указывается причина их изоляции, а именно пожирание потомков — вариант, характерный для Центральной Азии. Интересно, что у изолированных стариков в ходе их физического видоизменения появляется хвост. Необходимо отметить, что у самых разных народов Евразии хвост у человека служит маркером его вредоносности по отношению к окружающим людям. Так, в Западной и Восточной Европе хвост считался признаком ведьмы и колдунов и именно по этому признаку их часто определяли. Тот же признак служил для выявления колдунов и колдуний на Кавказе и в других регионах Евразии (Г.М. 1875; 1893, Мамаладзе 1893: 65; Потанин 1899: 190 и др.). Возможно, вариант, фиксируемый у Маней, является более полным, объясняющим первоначальную причину варианта, которого условно назовем «индоевропейским».

В заключении отметим выводы, к которым приводит нас изложенный материал. По всей видимости, образ «прожорливой старухи», распространенный в мифологии центральноазиатских народов генетически восходит к представлениям о зловредности стариков, достигших определенного возраста. До нас дошли как смягченные «индоевропей-

ские» представления, вошедшие в сюжет об отказе от обычая оставления стариков в отдаленных местах, так и более жестокие обычаи непосредственного умерщвления их в целях защиты последующих поколений. Исследуемый же демонологический образ «прожорливой старухи», по всей вероятности, является отзвуком этих представлений.

Как правило разные демонологические образы имеют определенный набор признаков, которые выделяют их в среде подобных персонажей. В этой связи интересно отметить, что по своим повадкам и внешнему виду персонажи, зафиксированные у Маней очень сильно напоминают облик мифически народов *йаджудж* и *маджудж* (или *Гог* и *Магог*) в том виде, в каком они сложились в мусульманской традиции. Так, у Низами Гянджеви, последние обитают в районе области Хирхис, в степи. Хотя они имеют человеческую природу, они с головы до ног обросли волосами, имеют когти и клыки, гонятся за дикими зверями, «каждый из них повергает слонов» и т.д. (Низами 1983: 505–507). Возможно, представления, связанные с интересующими нас мифологическими персонажами были широко распространены во Внутренней Азии и оказали влияние на образы мусульманской демонологии, но эта тема требует специального исследования.

Библиография

Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья). Вып. I. Сталинабад, 1953.

Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.

Бабаева Н.С. Прижизненные поминки как пережиток ритуального убийства старых людей // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989.

Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б. Погребальный обряд у калмыков в XVIII–XX вв // СЭ. М., 1988. №4.

Банзаров Д. Пословицы Агинских бурят // Тр. Троицкосавско-Кяхтинского отделения ИРГО. VI. Вып.1. 1903.

Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005.

В.В. (В.Н.Басилов). Жалмауыз кемпир // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.

Г.М. Ведьмы // Неделя. 1975. №46.

Галданова Г.Р. Традиционные верования и обычаи забайкальских бурят в рукописях Г.-Д.Нацова // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986.

Галданова Г.Р. Доисламские верования бурят. Новоси., 1987.

Галданова Г.Р. Закаменские буряты: Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX-первая половина XX в.). Новоси., 1992.

Гомбоев Г. О древних Монгольских обычаях и суевериях, описанных у Платона Карпини // Труды Вост. отд. Имп. Русского археолог. о-ва. Ч. 4. Спб., 1859.

Дубров Я.П. Быт калмыков Ставропольской губернии до издания закона 15 марта 1892 года // Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те. Т. XV. 1899.

Мамаладзе Т. Народные обычаи и поверья гурийцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. XVII, отд. II. Тифлис, 1893.

Ивановский А.[О.] Матерьялы для истории инородцев Юго-Западного Китая (губерний Юнь Нань, Гуй Чжоу, Сы Чуань и отчасти Ху Гуань). Т. I. Ч. 2. Вып. 2 (Сведения этнографические. СПб., 1887.

Низами Гянджеви. Искандер-Наме. Пер. с фарси и комм. Е.Э.Бертельса и А.К.Арендса. Баку, 1983.

Палладий, Попов П.С. Китайско-русский словарь. Пекин, 1888. Т. 1.

Потанин Гр. Этнографические заметки на пути от г.Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. Вып. II.

Потанин Г.Н. Монгольские сказки и предания // Зап. Семипалатинского подотдела Зап.-Сиб. отдела ИРГО. Вып. XIII. Семипалатинск, 1919.

Пропл В.Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.

Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. Л., 1979.

Хангалов М. Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания у бурят Унгинского инородческого ведомства Балаганского округа // Этнографического обозрение. Кн. XXVI. 1898. № 1.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958.

Курбанова М.Б.

СУПРА В ОБРЯДАХ БУХАРЫ

Несомненно, что одним из самых важных этнографических источников являются обряды, связанные с предметом домашнего обихода. Такие своеобразные обычаи и обряды были широко распространены на территории Бухарского оазиса.

Важной составляющей частью кухонной утвари бухарской семьи являлась *супра* (тадж. *пустак*) кожаная скатерть. Из бараньей или козьей шкуры, круглой или овальной формы (Шаниязов 1981:123), она являлась ритуальным предметом и использовалась в семейных обрядах.

С древних времен считалось, что дом без *супры* лишен изобилия. Возможно, именно из-за этого ни одно домашнее хозяйство не обходилось без такой скатерти. Её хозяйственное значение общеизвестно. В ней просеивали муку, замешивали тесто и, раскатывая его, готовили мучные блюда. По традиции *супру* никогда не оставляли без муки, так как последняя, по верованиям местного населения, определяла семейное изобилие, а горсть муки приносила семье хлеб насущный (Курба-

ОБРЯД БАДИК У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Жанру *бадик*, который является вариантом обрядового фольклора у народов Средней Азии и Казахстана, а именно жанра заговоров, несмотря на обычно констатируемую его широкую распространенность, посвящено чрезвычайно мало публикаций. Литературоведы и фольклористы относят его к одной из разновидностей состязательных песен *айтис*. Именно под этим названием он известен у узбеков, каракалпаков, киргизов, казахов. Обычно он просто фиксируется среди других обрядовых текстов, иногда приводятся отрывки из текстов *бадигов*.

Специальная работа, посвященная жанру *бадик*, пожалуй, только одна. Принадлежит она перу Б.И. Саримсакова и основана на собранных им полевых материалах в среде узбеков [Саримсаков 1986: 117–123]. Он же приводит некоторую литературу по этому вопросу, список которой мы несколько расширим.

Б.И. Саримсаков отмечает, что подобные заговоры кроме тюркских народов Средней Азии известны также таджикам (у них он называется *гулафшон*). В своей работе, основанной главным образом на собственных полевых наблюдениях в среде узбекского населения, Саримсаков очерчивает ареал распространения жанра *бадик*, дает ему основную характеристику и выявляет его основные виды. Как ему удалось установить, термином *бадик* у узбеков обозначаются: 1) болезнь; 2) обряд, связанный с этой болезнью; 3) текст обряда. По имеющимся в его распоряжении данным, *бадик* распространен в основном в северных районах Средней Азии и в Казахстане. Значительно реже этот жанр встречается в южных и восточных районах Средней Азии.

Он характеризует *бадик* как заговор и обряд, по традиции исполнявшийся при лечении краснухи, ветряной оспы. В основе обряда «лежала вера в то, что болезни все время переселяются, кочуют, а с помощью заговоров можно заставить их покинуть тело больного и перебраться в кого-нибудь другого или в какой-нибудь неодушевленный предмет» [Жапаков 1977: 144–145].

Право исполнять *бадик* (текст заговора) имели лишь избранники духов, что, по мнению Саримсакова, свидетельствует о связи бадикханства с шаманством. Данные, полученные Саримсаковым от информантов-бадикханов во время фольклорных экспедиций в Узбекистане, стереотипны. Мотив всех рассказов следующий. Будущий бадикхан страдает недугом, его посещает дух, который предлагает принять бадикханство и предупреждает, что если больной ослушается, то будет и впредь пребывать в несчастье.

Порядок проведения обряда, состав лиц, проводящих обряд, манера исполнения каждого текста в различных районах Узбекистана имеют своеобразную традицию. При определении различий учитывались время проведения обряда, положение, в каком находился больной при исполнении *бадика*, состав исполнителей, поэтические особенности текста и способ их исполнения. По указанным параметрам Саримсаковым выделяется три разновидности обряда *бадик*. К первому, наиболее распространенному виду, по его мнению, можно отнести *бадик*, зафиксированный в северных, северо-западных, южных районах Узбекистана (а также у казахов, каракалпаков, киргизов и узбеков, проживающих в Северном и Южном Таджикистане). Обряд производится в течение трех дней: в среду, пятницу и субботу, обязательно во время захода солнца. В обряде участвовали два человека — больной и бадикхан, но присутствовать могли все, имеющие какое-то отношение к больному. Сам же обряд и исполнение текста осуществлялись только бадикханом.

Второй вид *бадика* отмечен Саримсаковым лишь в Алтыарыкском р-не Ферганской области. Дни проведения обряда — среда, пятница и суббота, но уже не на закате солнца, а днем, в особых случаях — ночью. Выбор дневного времени для проведения обряда большинство бадикханов объясняют тем, что в светлое время суток легче справиться со злыми духами, так как время их активной деятельности — ночь. Но со временем камлание стало осуществляться в любое время суток. В обряде участвовали бадикхан и больной. При исполнении текста бадикхана слегка удалял семью ивовыми прутьями сидящего больного.

Третий вид *бадика*, по материалам Саримсакова, был распространен в Ахангананском, Букинском, Пскентском, Аккур-

ганском и Бекабадском районах Ташкентской обл., т.е. в районе Кураминских гор. Обряд проводился в среду, четверг и пятницу. Исполнение *бадика* носило коллективный характер. Вместо профессионального бадикхана исполнителями *бадика* были юноши и девушки, разбитые по парам. Обряд строился в форме словесного состязания (*айтис*) между ними. К заходу солнца больного выносили на окраину кишлака, на клеверное поле, и сажали лицом к заходящему солнцу. Его окружали юноши и девушки, сдвигавшиеся друг против друга. Начинал *бадик* юноша, затем вступала девушка. Так постепенно в обряд включались все пары.

Обряд носил шуточный характер: юноша желал переселить болезнь (*бадик*) в девушку, девушка — в юношу. Обряд этот длился нередко до полуночи. В конце него на месте, где сидел больной, рассыпали жареную пшеницу. Текст обряда зависел от числа исполнителей, их находчивости, сообразительности, искусства владения словом. Характерным в нем является то, что текст, исполняемый юношами и девушками, весьма схож с частушками (*лапар*). По мнению Саримсакова, частушечный характер текста, отсутствие профессионального бадикхана при исполнении обряда, изменение ритуала, смещение дней (вместо субботы — четверг) свидетельствуют о том, что этот вид *бадика* претерпел значительные изменения по сравнению с традиционным. Однако генетическая связь с другими его видами прослеживается довольно четко. Исходя из диалогического (состязательного) характера исполнения этого вида *бадика* автор счел возможным назвать его *бадик-айтиш*.

Дополним собранные Саримсаковым материалы, связанные с *бадиком*. Прежде всего, укажем на упоминание этого термина в «Опыте словаря тюркских наречий» В.В. Радлова: *bädic* (kir.) — 1) болезнь головного мозга, вызывающая головокружение; 2) пение, которым баксы лечит больного; «если ты споешь бедик, то он выздоровеет» [Радлов 1911: 1622]. По-видимому, происходит от *бад* (по В.В. Радлову, слово сартовское, происходящее из персидского) — «дурной, гадкий; ветер» [Там же: 1516]. Другие производные: *bäddü'a* (Osm., Krm.) «проклятие»; *bädlin* (Osm., Pers.) «имеющий дурной глаз, приносящий несчастье» [Там же: 1624].

М. Сильченко в «Истории казахской литературы» определяет *бадик* следующим образом: «ветрячка» (болезнь овец); обряд излечения от «ветрячки»; заклинательная песня, сопровождающая этот обряд [Сильченко 1968: 448]. М. Ауэзов и Л. Соболев среди других малых жанров устной поэзии казахов упоминают о шуточных песнях пастухов — *бадик* [Ауэзов, Соболев 1939: 212–223] (см. также: [Ауэзов 1961: 365–367; Смирнова 1967: 92]).

Т.Д. Баялиева в своей книге, посвященной доисламским верованиям киргизов, отмечает *бадик* среди других заговоров как средство от укусов змей, скорпионов, рожистых воспалений и других болезней. По ее словам, «многие из этих заговоров состоят из рифмующихся, но ничего не значащих словосочетаний либо из вовсе непонятных слов. Но в них все же можно уловить мысль, что говорящий высказывает угрозы, стремится переселить болезнь в различные предметы, объекты природы, в животных и т.д.». На широкую распространенность такого метода лечения она указывает, отсылая к известной книге Д.К. Зеленина «Культе онгонов в Сибири» [1936]. Далее она приводит текст одного из таких заговоров, направленного против рожистых воспалений.

Сам обряд Т.Д. Баялиева описывает следующим образом: вокруг больного и *дарымчи* (заклинателя) сажают сорок девушек, одетых во все пестрое (с преобладанием ярко-красных, синих и желтых тонов) — для того, чтобы очаровать духа болезни и затем выселить его [Баялиева 1972: 110–111]. Как видим, вариант *бадика*, описанный в книге Баялиевой, является вариантом первых двух видов, описанных Саримсаковым, где главную роль играет специалист-бадикхана, которому пассивную помощь оказывают специально приглашенные девушки.

Следует также отметить гораздо более ранние описания этого обряда. Одно из них мы находим в записках второй половины 1880-х годов известного биолога и путешественника А.Н. Краснова, которые он вел во время своей поездки по Семиреческой области в местах расселения казахов и киргиз. По описанию А.Н. Краснова, здесь «женщины поют песни для отогнания боли. В них избегают называть болезнь или причину ее собственным именем и обходятся обиняками». Далее он приводит пример та-

кой песни на казахском языке, после чего отмечает: «Больные киргизы уверяют, что от подобного пения болезни становятся значительно легче» [Краснов 1887: 468].

Гораздо более развернутое описание обряда приведено А. Диваевым в одной из заметок 1906 г. в газете «Туркестанские ведомости», являющейся переводом из «рукописи киргиза Чимкенского уезда, Ак-Ташкской волости, Мулла-Али Махдибаева»:

«Если у кого-либо на теле появятся парши, или похожие на паршу мелкие болячки, или кто одержим лихорадкой, или же, наконец, кто-либо подвергнется укусу кара-курта, а также если подвергнется какая-либо скотина болезни *тентек* или *айлянчан*, то привозят такого больного человека или скотину в заранее приготовленное место и укладывают на землю. После того вокруг больного рассаживаются девицы и молодые женщины, попарно одна против другой, а затем вокруг их садятся подростки и парни. Разместившись так, девицы начинают петь *бедик*, и в ней часто повторяются <...> “прочь, бедик! прочь в горы, прочь в Волгу, прочь в Урал, прочь!”

К пению *бадика* приступают непременно по закате солнца, но никак не раньше. Спустя некоторое время подходит к сборищу кто-нибудь из пожилых людей аула и начинает выкрикивать “куч!”, “куч!” (прочь, прочь!). После этого все собравшиеся на *бадик* расходятся».

Пение *бадика* начинается обыкновенно парнями, которые обращают слова песни к присутствующим тут девушкам. Последние прислушиваются к пению того, чтобы ответить тем же. Иногда парни в своей песне критикуют девушек, а те, в свою очередь, также осмеивают их, поощряемые хохотом присутствующих женщин. Если же в числе парней находятся такие, которые пользуются симпатией участвующих в *бадике* девушек, то последние отзываются о них в своей песне благосклонно. Иногда случается, что девушки не в состоянии подобрать слов к песне, тогда они повторяют те же слова песни, которые поют парни». Для примера А. Диваев приводит текст *бадика* [Диваев 1906: 372].

Судя по всему, вариант, нашедший отражение в заметке А. Диваева, в целом соответствует третьему варианту обряда *бадик* Са-

римсакова. Тому же варианту, по всей вероятности, соответствуют и тексты, происходящие из архива генерала Н.И. Гродекова, записанные в Кураминском уезде [ОПИ ГИМ, ф. 307, ед. хр. 55, л. 115–122 об]. Обращает на себя внимание следующее:

— ареал распространения этих текстов в составе третьего варианта обряда практически один и тот же — Чимкентская область, Кураминские предгорья;

— длительность (практически в неизменном виде) его зафиксированного бытования на этой территории у довольно пестрого, смешанного или чересполосно проживавшего местного населения — нынешних узбеков, казахов, киргизов и др. [Тереньев 1873: 11];

— гораздо меньшее распространение его у других групп этих народов.

Это позволяет не согласиться с утверждением Саримсакова о том, что выделенный им третий вид этого обряда, «носящий шуточный характер, свидетельствует о распаде традиционного обряда *бадик*, утрате человеком веры в его магическое действие» [Саримсаков 1986: 123]. Как мне кажется, в данном случае можно говорить об устойчивости традиции бытования этого варианта, который существовал наряду с другими вариантами обряда. Вероятно, это локальный вариант, распространенный среди населения разного происхождения, проживающего в районе Кураминских предгорий.

В целом необходимо также указать, что этот обряд типологически схож с широкой группой обрядов, которые у тюркских народов относят к шаманским в их центрально-азиатской разновидности, именуемой *кёшюрю* / *кучурук*. Смысл его заключается в стремлении переселения предполагаемой причины болезни — вселившегося джинна — в какой-либо другой предмет [Басилов 1992: 153, 163–164, 178].

Библиография

Ауэзов М. Айтыс (состязательные песни) // Ауэзов М. Мысли разных лет: По литературным тропам. Алма-Ата, 1961.

Ауэзов М., Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа // Литературный критик. 1939. № 10–11.

Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

Диваев А. Киргизские болезни и лечение их посредством пения бедик // Туркестанские ведомости. 1906. № 59. 19 апреля (2 мая).

Жапаков Н. Заговоры // Очерки по истории каракалпакского фольклора. Ташкент, 1977.

Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Л., 1936.

Краснов А. Н. Очерк быта семиреченских киргиз // Изв ИРГО. СПб., 1887. Т. XXIII. Вып. IV.

Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1911. Т. IV. Ч. 2.

Саримсаков Б. И. Жанр «бадик» в обрядовом фольклоре узбеков // Советская этнография. 1986. № 4.

Сильченко М. Бадик // История казахской литературы / Под ред. И.Т. Дюсенбаева. Т. 1. Казахский фольклор. Алма-Ата, 1968.

Смирнова Н. С. Казахская народная поэзия. Алма-Ата, 1967.

Тереньтьев М. Материалы для статистики Туркестанского края: Кураминский уезд // Материалы для статистики Туркестанского края. СПб., 1873. Вып. II.

З.М. Кенетова

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ СИСТЕМЫ РЕГУЛИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ У КАБАРДИНЦЕВ В КОНЦЕ XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

В рамках определенной регулятивной системы конфессиональные нормы выполняли множество функций, среди которых регуляция общественных отношений занимала особое место. Г.В. Мальцев пишет, что «понимание религии как нормативно-регулятивной системы охватывает всю полноту факторов религиозного воздействия на общественную жизнь, хотя одни из них могут иметь большее отношение к непосредственной регуляции поведения, чем другие» [Мальцев 2008: 410].

В конце XVIII — первой половине XIX в. у кабардинцев развитие обычного права проходило во многом под влиянием шариата.