

соседскую женщину. Та стала просить у него прощения, заявив, что её заставляють 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 *Mite*, 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, *Mite* 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 народов 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 своему 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 трактуется 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 Цонсы 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 «Лупя» -- 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 мечтах 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. Новосиб., 1987.
- Галданова Г.Р.* Закаменские буряты: Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX-первая половина XX в.). Новосиб., 1992.
- Гомбоев Г.* О древних Монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плана 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-