

Ю.В. Ляхова

Зачем накрывать собаку попоной: интерпретации монгольских обрядовых практик как фольклорный факт

В статье анализируются различные способы интерпретации ритуальных практик носителями традиции. Выделяется несколько интерпретативных «моделей», которые используются для объяснения различных групп обрядов. Рассматривается связь между функциями обрядов и фольклорным контекстом, в котором они существуют, и «моделями», использующимися для их интерпретации.

Ключевые слова: монгольские обряды, ритуальные практики, автохтонные интерпретации обрядов.

Интерпретации обрядовых практик не внешними наблюдателями, а самими носителями традиции – это важный источник для исследования семиозиса и трансляции мифологических смыслов в фольклоре.

Обрядовые практики состоят из отдельных действий. В некоторых случаях эти действия имеют отдельную от обряда семантику, в других – семантика отдельных действий совпадает с семантикой обряда как целого.

Под интерпретацией обряда в данном случае я буду понимать записанный от носителя традиции текст, объясняющий, как и по какому принципу работает обряд, почему он оказывается действенным, почему «работает».

В этой статье я остановлюсь на анализе нескольких групп монгольских ритуальных практик: детские защитные обряды,

© Ляхова Ю.В., 2017

Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект «Жизнь традиции: создание интерактивной базы данных “Монгольский обряд и его интерпретации”», № 16-36-50046.

действия, связанные с оберегами, и метеорологические обряды. В работе использовалась база данных «Монгольский обряд и его интерпретации»¹. Все обряды в базе разделены на минимальные неварьируемые единицы – «действия», в каждый обряд входит от одного до нескольких десятков действий. Отдельно даются интерпретации обрядов и другие сопровождающие обряд нарративы. Рассматриваемые в статье обряды объединяет наличие нескольких различных вариантов интерпретаций и их структура: это обряды, состоящие лишь из одного действия.

В статье будет выделено несколько принципов, по которым строятся интерпретации – общие «модели», которые объединяют внешне разные интерпретации определенных обрядов. Для примера будут использованы детские апотропеические практики, однако подобные принципы можно выделить и в метеорологических обрядах, и в практиках, связанных с монгольскими оберегами и др.

В монгольском фольклоре существует множество способов защитить ребенка от нечистой силы. Один из самых распространенных способов – это поставить точку (в некоторых вариантах – начертить линию) между бровей у ребенка. Чаще всего точку ставят сажей из очага. Считается, что после этого можно без опасения выносить ребенка из юрты, нечистая сила ему не навредит, и сам ребенок не будет ее бояться.

Интерпретации этого обряда строятся по модели замещения (ребенок на время кажется нечистой силе котлом / зайцем). Эта модель присутствует во многих других монгольских и бурятских детских защитных обрядах.

Информант из г. Хархорин в Центральной Монголии рассказывает:

Ночью, когда ребенок уходит от дома, чтобы отличить от человека, его мажут сажей между бровей, что он не человек [Инф. 4].

Часто в интерпретациях информантов ребенок с точкой между бровей оказывается не просто «не человеком», его называют то разбитым котелком, то зайцем с лысинкой (бор халзан туулай).

[Почему детям на лбу ставят пятно черной сажей?]

Есть такой обычай – когда детей в темноте выносят наружу или заносят внутрь, боятся, что он вспотеет, чтобы защитить от внешних дурных вещей, называют серым зайцем с лысинкой. Когда ему ставят пятно сажей – это его делают серым зайцем с лысинкой.

[Это только детям делают?]
Всем младенцам до того, как они пойдут [Инф. 14].

В монгольской традиции существует другое, несколько похожее на это действие: первый раз принесенного в свою собственную юрту или в гости к знакомым ребенка мажут сажей из очага этой юрты, как бы знакомя его с местным духом огня.

Традиция рисовать точку на лбу либо для защиты от нечистой силы, либо для того, чтобы «познакомить» ребенка с духом огня, широко распространена и существует, судя по всему, давно. Она есть у якутов, татар, башкиров, эвенков, удмуртов, грузин, адыгов, китайцев и у других народов, относящихся к различным языковым семьям.

Например, этот эвенкийский текст по функции и по акциональной составляющей полностью соответствует монгольскому обряду знакомства младенца с духом очага:

Помощница принесла в чум нового жильца, крохотный комочек, завернутый в заячью шкурку и шерстяной платок, и подала дяде Алексею, а моя бабушка взяла уголь-сажу из очага и начала мазать ему нос, лоб, щеки, приговаривая: «Огонь, не принимай его за чужого, это твой “мышонок” явился, наш и твой будущий кормилец! Из его рук ты будешь получать жир, вкусные кусочки мяса, сладкие угощения, он будет кормить наши рты. Священный Огонь, принимай и согревай сына, это наша кровь!..» А «мышонок» в это время что-то расплакался, чмокая губами, дрыгая ножонками, его стали баюкать, и, чуть успокоив, бабушка обратилась к нему: «Мышонок, маленький мышонок!..»².

Стоит обратить внимание, что ребенка в приговоре называют мышонком, такое обращение ни разу не записывалось у монголов в подобном контексте, но можно провести параллель с монгольским обрядом, в котором ребенку рисуют точку сажей и не просто называют, а как бы целиком превращают в зайчонка.

В таком же контексте, как у эвенков, это действие совершается и у якутов (хотя объяснение в данном случае другое):

Когда приходит в гости соседний ребенок, до того долго не бывавший, то кто-нибудь из домашних поспешно протирает ему лоб пеплом с щетки (очага). Если этого не делать, то дух-хозяин огня брызнет на него сыпью и коростами, так как он не уверен в чистоте этого ребенка; а когда он увидит пепел на лбу, то будет знать, что ребенок из «своих»³.

Логика, по которой считается, что сажа, которой мажут ребенка при внесении в новый дом, знакомит его с духом-хозяином очага и приобщает к семье, кажется вполне понятной как исследователю (закон воздействия части на целое), так и самим носителям традиции. В итоге никто не задается вопросом, откуда берется этот обряд. Иначе происходит с точкой на лбу, которую ставят ребенку для защиты от нечистой силы, когда выносят его на улицу. Поскольку это действие, если его не комментировать, непонятно носителю, оно чаще всего сопровождается объяснительной легендой, в которой рассказывается о происхождении обряда и тем самым оправдывается его дальнейшее повторение:

Говорят, муж с женой поссорились. Два чутгура что-то сделали, чтобы они поссорились. Жена схватила ребенка и ушла ночью. Намазала сажей ребенка на лбу. Два чутгура хотели украсть ребенка. Решили встать на ее пути, легли на дороге, прождали всю ночь, не прошла. Один говорит, прошла женщина, держала на руках зайца, а другой говорит, ты что, она котелок разбитый держала. С тех пор мажут маленьких детей сажей (до тех пор, пока не ходит, не говорит) [Инф. 15].

Или так:

Муж с женой поссорились, жена взяла ребенка и сделала знак сажей. И когда шла, читала тарни Дара Эхэ. Она прочитала не полностью, поэтому чутгуры видели хромую Дара Эхэ с зайчиком [Инф. 16, 17].

Легенда не просто отсылает к прецедентному случаю, произошедшему в далеком прошлом, после которого появился обряд (существующая во всем мире модель), при помощи этой легенды носители традиции включают данный обряд в комплекс обрядов детской апотропеической магии, которая основывается на одном важном принципе: ребенок символически замещается кем-то другим и оказывается защищен. Так работают самые распространенные и известные способы защиты детей от злых духов и от смерти. Например, если в семье умирает ребенок, родившемуся после него принято давать специальное защитное имя, ругательное или подчеркивающее его нечеловеческую природу:

В семьях, где было много детей или дети умирали, давали такие странные имена. Например, имена Буур (верблюд), Хун-биш (Не человек), Му-нохой (Плохая собака), Ухна (Козел), Би-биш (Не я), Чи-биш (Не ты) давали для того, чтобы избежать плохого [Инф. 18].

Имя остается с ребенком на всю жизнь и защищает его, путая нечистую силу и скрывая его от злой судьбы и от смерти.

По такому же принципу действует и другой широко распространенный обряд:

Взрослый человек не носит дәли, запахивающегося на неправильную сторону. Будут смеяться люди. Младенцам же шьют одежду, неправильно запахивающуюся [Инф. 18].

Особенно часто болеющих и слабых детей специально одевают в халат-дәли, который запахигается на другую сторону, это делается, чтобы обмануть нечистую силу. Кроме того, часто больных мальчиков одевают и причесывают как девочек и наоборот.

Считается, что это тоже может обмануть плохую судьбу или злых духов, и они обойдут ребенка стороной.

Еще один детский защитный обряд, подходящий под эту модель, описывается Г.Н. Потаниным:

У дюрбютов [дербетов] в случае нево́да детей, новорожденного кто-нибудь из родных ворует. Новорожденного младенца прячут под котел, под которым держат трое суток, открывая раза два в день, чтобы покормить. В то же время похитивший ребенка делает куклу из травы и подбрасывает вместо украденного младенца. Родители украденного, найдя куклу, притворно принимают ее за настоящее свое дитя, но не живое, а мертвое, плачут и потом хоронят. Думают, что читкур (черт), желающий похитить ребенка, поверит, что ребенок действительно умер и пойдет искать добычи в другом месте⁴.

Итак получается, что обряд вписывается в известную носителям традиции и подходящую к данной тематике модель с помощью интерпретирующей легенды. Легенда объясняет, как именно этот обряд защищает детей, и на структурном (по механизму его действия) и даже на сюжетном уровне вписывает его в систему обрядов детской защитной магии.

Возможно, легенда была связана с рисованием точки на лбу изначально, чуть более вероятно (если учесть, что обряд известен так широко, а легенда была зафиксирована только у монголов), что она появилась или присоединилась к обряду позже, для объяснения уже непонятного действия. Важно, что сейчас легенда вписывает обряд в известную носителям традиции и подходящую к случаю модель. Поскольку обрядовое действие совершается именно для детей, легенда объясняет его действие

по принципу, по которому объясняются и другие обряды, связанные с детьми.

В том случае, когда носителям традиции неизвестна эта легенда, могут появляться и другие интерпретации. Например, похожее действие с той же самой функцией – мазать сажей ребенка (но не лоб, а нос) и называть его «зайцем» – объясняется так:

[А что такое пятна на луне?] На луне есть черноглазый заяц. Он выглядит, как пятна. Монголы, когда ночью несут младенцев, мажут им носы сажей, будто это черноглазый заяц. Этот обычай связан с черноглазым зайцем из легенды о Большой медведице [Инф. 19].

В данном случае модель замещения тоже действует, ребенок оказывается защищен благодаря тому, что он символически перестает быть собой и как бы становится зайцем. Схожесть ребенка и зайца передается не точкой на лбу (без легенды непонятно, почему она делает ребенка похожим на зайца), а благодаря черному носу, который, по всей видимости, считается похожим на заячий.

Не представляет труда объяснить, как идея защиты от нечистой силы / сглаза слилась с идеей защиты от страха перед чутгурами. Считается, что если встретишь на своем пути змею, главное – не испугаться ее, тогда все будет хорошо (или даже очень хорошо), то же правило действует во время проезда по «плохим местам» (гүйдэлтэй газар), если не испугаться звуков и всяких непонятных явлений, ничего страшного не произойдет, если же дать волю чувствам – происшествие может грозить испугавшемуся всяческими несчастьями и даже смертью.

Поэтому опасение, что ребенок встретит чутгуров, совмещается с более рациональным опасением, что ребенок их испугается. Так и получается, что обряд в разных вариантах защищает то от самих злых духов, то от страха перед ними.

Сравнивая данный пример с предыдущим, надо отметить, что в первом случае принцип ритуального действия объяснялся в соответствии с моделью других известных информантам обрядов со сходной функцией. Это была модель трюка, причем вполне определенного трюка (усиление стихии, противоположной влаге, и нарушение гармонии, которое небеса вынуждены исправлять). В случае с «зайчиком» происходит то же самое, используется модель символического замещения ребенка, актуализируемая в объяснительной легенде ровно потому, что эта практика включена в ряд практик детской апотропеической магии, которые в основном строятся именно по этой модели.

В статье «Конвенции магико-ритуальных актов» С.Б. Адоньева описывает механизм передачи заговорных текстов и приходит к выводу, что передаются и сохраняются часто не сами магические тексты, а только их устройство, знание, как они должны строиться и произноситься. С.Б. Адоньева пишет про заговоры: «Прагматические клише ориентированы на соблюдение правил, но не воспроизведение текстов». «Знающие» используют известный им принцип, но, основываясь на нем, они строят свое собственное магическое высказывание⁵.

Когда носители традиции рассказывают друг другу об устройстве обрядового действия, усваивается в первую очередь не сам текст интерпретации, а модель, по которой интерпретация строится, знание, как именно принято объяснять обряд. А уже на основе этого знания возникают единичные или устойчивые интерпретации.

Прагматика рассмотренных выше толкований обрядов заключается среди прочего в том, чтобы вписать обряд в подходящий контекст, сделать обряд похожим на другие обряды со сходной функцией. Без интерпретативной легенды обряд рисования точки на лбу ребенка оказывается оторванным от контекста, однако благодаря присоединению легенды он вписывается в контекст детской апотропеической магии, так как интерпретация отсылает к той же модели, по которой строятся и остальные обряды с такой функцией.

В качестве основы для интерпретации тех или иных практик и их мотивировок используется несколько признаков. Интерпретации могут зависеть как от объекта, на который нацелено проведение обряда (дети в предписании ставить точку на лбу для защиты), или от адресата послания (бог-тэнгри в практике *нохой нэмнэх*), так и от объекта, который используется в практике.

Для появления той или иной интерпретации контекст, функция и направленность обряда оказываются, таким образом, даже важнее, чем его структура и внутренняя логика. Интерпретации выбираются не столько по принципу связи с внутренней структурой обрядов (как определенной последовательности действий), сколько по принципу сходства их целевых установок, их сближения на прагматическом уровне. Таким образом, для объяснения последовательности действий во время обряда сами эти действия играют не основную роль. Зная, как можно интерпретировать тот или иной обряд, носители традиции прилагают к разным обрядовым действиям наиболее подходящие случаю модели интерпретаций. Эти модели не зависят от того, как устроен обряд (какова

последовательность совершаемых действий), и именно поэтому один и тот же обряд, вне зависимости от своей структуры, может иметь множество объяснений, в большинстве случаев вписывающих его в один контекст с другими сходными обрядовыми действиями.

Список информантов

- [Инф. 1] – Айлтгийн Тумур-Очир, 1958 г. р., ёроолч, дариганга, 2008 г.
[Инф. 2] – Адья, 1945 г. р., заведующий клубом, 2010 г.
[Инф. 3] – Амгаагийн Баатарсурэн, 1948 г. р., врач, 2010 г.
[Инф. 4] – Жамцын Цогбадрах, 1944 г. р., на пенсии, учитель монгольской литературы, бурят, 2011 г.
[Инф. 5] – Бавгийн Дэмэбрэл, 1941 г. р., местный, скотовод, начальник части сомона, г. Улзийт, 2009 г.
[Инф. 6] – Максаржав Доржийн, 1931 г. р., секретарь сомонного совета, на пенсии, хотогойт, 2012 г., г. Тосонцэнгэл.
[Инф. 7] – Дашбунцэг Шыравын, 1931 г. р., секретарь администрации сельсовета, на пенсии, халх, 2012 г., г. Тосонцэнгэл.
[Инф. 8] – Тодак Бор, 1940 г. р., скотовод, 2009 г., Луус-сомон.
[Инф. 9] – Буллгуд Ширчин Балжин, 1947 г. р., учитель, халх, 2009 г., Луус-сомон.
[Инф. 10] – Шадав Содном Дорж, 1920 г. р., был учеником в монастыре, служил в армии, работал в администрации, 2009 г., сомон Ханбогдт.
[Инф. 11] – Дэлгийн Хуухэн, 1947 г. р., служил в армии, пас верблюдов, 2009 г., сомон Ханбогдт.
[Инф. 12] – Баяренгийн Мажиксурэн, 1934 г. р., бухгалтер, начальник профсоюза, работал в геологическом управлении, зун удзумчин, 2010 г.
[Инф. 13] – Будын Ишгэн, 1937 г. р., 2010 г.
[Инф. 14] – Ж. Намжил, 1917 г. р., сомон Улзийт, 2006 г.
[Инф. 15] – Томорийн Нямханд, 1974 г. р., работник торговли, халхасец, 2011 г.
[Инф. 16] – Чойдорж Аравжагийн, 1952 г. р., тракторист, скотовод, халх, Ундур Улан, 2012 г.
[Инф. 17] – Оюунцэцэг, 1954 г. р., работала продавщицей, в администрации, дояркой, Ундур Улан, 2012 г.
[Инф. 18] – Б. Хишигням, 1935 г. р., акушерка, на пенсии, халха, г. Ундурхан, 2008 г.
[Инф. 19] – Ж. Цэнд, 1892 г. р., сомон Худжирт, 2006 г.

-
- ¹ База данных доступна по ссылке: <http://eurasianphonology.info/static/mongolrites/>
 - ² *Немтушкин А.* Огонь, это твой мышонок... // Красноярский рабочий. 2003. 15 авг. С. 4.
 - ³ *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979. С. 89.
 - ⁴ *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883. С. 27–28.
 - ⁵ *Адоньева С.Б.* Конвенции магико-ритуальных актов // Заговорный текст: Генезис и структура: Сб. статей / Отв. ред. Т.Н. Свешникова. М.: Индрик, 2005. С. 385–401.