

ЗАКЛИНАНИЯ ОТ ЗАСУХИ АМШЕНСКИХ АРМЯН

Клод Леви-Строс, так много сделавший для структурного изучения мифологии и культуры, писал: «... когда схема мифа переходит от одной народности к другой, и притом так, что различия языка, социальной организации и образа жизни затрудняют коммуникацию, начинается обеднение и распад мифа. Можно, однако, зафиксировать пограничное состояние, когда, вместо того чтобы окончательно погибнуть, потеряв все свои очертания, миф инвертируется и частично вновь приобретает свою четкость»¹. Последующие строки призваны подтвердить справедливость этих слов.

В качестве объекта исследования были выбраны записанные автором в 1983—1988 гг. фольклорные тексты, специфические по жанру — заклинания от засухи. Тексты принадлежат амшенским армянам, проживающим в настоящее время компактными группами в нагорной полосе и на Черноморском побережье Краснодарского края, а также в Абхазской АССР. В эти места они переселились из Турции начиная с 60—70-х годов XIX в. и особенно после геноцида армян 1915 г. Небольшая группа исламизированных амшенских армян — *хемшилы* — переехала туда в 1970—1980-е годы из Средней Азии, куда они были выселены в годы сталинщины с территории Аджарии.

Вслед за средневековой армянской историографией (Гевонд, Ован Мамиконян) амшенские армяне традиционно считаются потомками подданных нахара-ра Амама Аматуни, которые, спасаясь от гнета Арабского халифата, в 788—790 гг. переселились из Центральной Армении в окраинную фему Византии — Халдию (между современным Трабзоном, в армянской традиции Трапизон, и Хопа в Турции), где позже был основан г. Амшен². В XVII — начале XVIII в. из-за исламизации части амшенских армян среди них произошел раскол: амшены-христиане двинулись в глубь анатолийского побережья на запад, осев в окрестностях городов Орду, Самсун (Джаник) и др.³

В настоящее время амшенские армяне (более 110 тыс. человек) говорят на двух диалектах армянского языка — городском трапизонском (близок к константинопольскому, родостойскому, западному литературному языку и др.) и амшенском (занимает изолированное положение)⁴ и делятся на две субэтнические группы — джаник-ордуйцев и трапизонцев. Особую этноконфессиональную группу составляют хемшилы.

Ряд обстоятельств заставляет подвергнуть сомнению тезис о единстве происхождения этих групп армян. Обособленность трапизонцев — горожан и жителей сельской округи, говорящих на амшенском диалекте, подчеркивается многими фактами диалектологии и этнографии: городской диалект, как и сельские говоры амшенского диалекта (джаникского, ордуйского и др.), сохранил лишь два ряда консонант (звонкие, глухие аспирированные) вместо трех; в комплексе женской одежды горожан не входил фартук, что было отличительным признаком восточноармянского костюма в противоположность западному фартучному, который бытовал у джаник-ордуйцев, хемшилов. Имеется также ряд источников, в том числе устных преданий, свидетельствующих об анийском происхождении городских трапизонских армян⁵ в отличие от остальных.

Благодаря усилиям ныне покойного Б. Г. Торлакяна — замечательного энтузиаста-краеоведа, восстановившего в деталях ареал расселения амшенских армян в Турции⁶, стала возможной реконструкция первоначального распространения записанных текстов с запада на восток вдоль береговой линии в следующем порядке: Джаник — Орду — села Трапизона — Трапизон-Сифтер — город Трапизон — хемшилы.

Заклинания исполнялись во время засухи, сопровождая архаический ритуал, включавший ношение по селу особой ряженой куклы (локальные названия:

Кушкурин, Гудза, Бурбадиг) и сбор жертвенных подношений (масла, яиц и т. д.). Обязательным было также обливание водой через сито специально выбранного мальчика, непременно первенца в семье, а в некоторых селах (населенных трапизонцами из Сифтера) — ряжение участников шествия. Ритуальные действия завершались совместной трапезой на берегу реки из пожертвованных продуктов. Описанная традиция бытовала у амшенских армян до 50—60-х годов XX в.

Тексты очень удобны для анализа из-за простоты содержания, лаконичности и необыкновенной подвижности структуры. В последней каждый раз отчетливо выделяются три значимых момента: указание на субъект (просителя), объект (просимого) и содержание просьбы. Даже при беглом взгляде видно, что тексты из сельских районов Трапизона; сел. Сифтер (далее — Трапз.-Сифтер) и хемшилов окрестностей Хопа, сел. Гонио (далее — Хемш.) отличаются от других несоответствием содержания просьбы и идеи ритуала, т. е. вместо моления о дожде в них отчетливо выступает противоположный мотив — вызывание солнца. Текст выходцев из сельских районов Орду, сел. Хэндаг (далее — Орд.) содержит просьбу лишь в метафорическом выражении, однако есть все основания полагать, что это лишь фрагмент, подобно тексту из города Трапизона (далее — гор. Трапз.), но в отличие от последнего он утерял некоторые значимые элементы структуры.

Внешне наиболее близки тексты из Джаник, окрестности Унье (далее Джнк.) и Хемш., благодаря сходству синтаксических конструкций, усиленному тем, что оба они турецкоязычны, а также особой двучленности, где второй член имеет вид формулы «от аллаха что-либо хотеть». Наличием такой же формулы к ним близок текст Трапз.-Сифтер, во всем остальном резко отличный. Текст Орд. занимает промежуточное положение между группой Джнк.—Хемш. и текстом из сельских районов, сел. неизвестно (далее — сел. Трапз.). С одной стороны, он также двучленен, правда, если это фрагмент, то ценность такого совпадения падает. Важно другое — первый член данного текста тоже начинается с упоминания Кушкурин, но уже в роли субъекта, и вообще первый член есть не что иное, как измененное «кто-либо масла хочет», которое в Хемш. занимает ту же начальную позицию. С другой стороны, текст Орд., подобно тексту сел. Трапз. содержит конструкцию «от курицы яйцо» (см. таблицу). Таким образом, благодаря способности текстов удерживать одни и те же устойчивые формулы, можно установить своеобразную цепь их взаимоотношений: Трапз.-Сифтер — Джнк.—Хемш.—Орд.-сел. Трапз. Особняком стоит только текст гор. Трапз., не содержащий общих с другими формул.

Попытаемся проследить сам механизм взаимного превращения текстов этой цепочки из условного праисточника, за который примем текст Джнк. как наиболее простой по структуре и в то же время (в отличие от Хемш., тоже простого) не инвертированный в содержании просьбы. По отношению к нему текст Трапз.-Сифтер выступает как удвоение второго члена в виде семантической антитезы «аллах: женщина», с прибавлением третьего дополнительного члена, также затем дихотомически раздвоенного: «дающий: не дающий», «мерси (положит.): крыса (негативн.)». Но главное — теперь уже инвертировано содержание просьбы: «хотеть дождя» (Джнк.) — «солнца» (Трапз.-Сифтер). Если структуру текста Джнк. обозначить через $x + y$ (где, x , y — соответственно 1-й и 2-й члены), тогда Трапз.-Сифтер приближенно будет: $-(x + 2/y + z/)$, где z — 3-й член.

Трансформации текста Хемш. кажутся более простыми: $-(x + y)$. Правда, инверсия не полная — объект (просимый) остается без изменений. Важно другое — заключенные в этом тексте превращения структуры — пример интересного явления, до сих пор вряд ли достаточно учтенного исследователями. Структурные взаимоотношения обоих текстов (Джнк. и Хемш.) построены сразу как бы в двух плоскостях. Одна — достаточно традиционная (выше приводился ряд примеров ее проявлений), связана непосредственно со смысловым содержанием текста и поэтому условно ее можно обозначить как семантический код.

**Локальные варианты заклипания амшенских и трапизонских армян от засухи
(конец XIX — начало XX в.). Тексты ***

Место	Оригинал	Русский перевод
Джаник (окрестности Унье)	1. Kuskurigin yar iste, 2. Allahdan yagmur iste.	1. Кушкуригу невесту хочешь, 2. От аллаха дождя хочешь.
Выходцы из сельских районов Орду (сел. Хэн-даг)	1. Kuskurikiz yeg guze, 2. Karmir havic havgit guze.	1. Кушкури-кыз/невеста/масла хочет, 2. От красной курицы яйцо хочет.
Сельские районы Трапизона (сел. неизвестно)	1. Burbadigə egela, sila sabik hakela, 2. sev havic havgit kuze"k," garmir govic yeg kuze"k," 3. verevc mālōf anjrev kuze"k."	1. Бурбадиг пришла, Красную рубашу надела, 2. От черной курицы яйцо хотим, От красной коровы масло хотим, 3. Сверху моросящего дождя хотим.
Сельские районы Трапизона (сел. Сифтер)	1. Guja, guja, gujgurija, 2. Alahdan arev kuzim, Hatumlardan kaymak, 3. dvofin mersi, cədvofin bosbol.	1. Гудза гудза гудзгуридза, 2. От аллаха солнца хочу, От дам — сливки, 3. Дающему — мерси, Не дающему — крысу.
г. Трапизон	1. Mer arderə jur guzen, 2. Anjrev, anjrev sad ari, Hascur coren u gari.	1. Наши поля воды хотят, 2. Дождь, дождь, сильно иди, Зрей пшеница и ячмень.
Хемшилы окрестностей Хопа (сел. Гонио)	1. Kasuk, kasuk, yag isterum, 2. Allahdan gunes isterum.	1. Ложка, ложка, масла хочу, 2. От аллаха солнца хочу.

* Составлена по авторским полевым материалам. Джнк. и Хемш. исполняются на турецком языке; Трапз.-Сифтер — смешанный армяно-турецкий текст; Орд., сел. Трапз., гор. Трапз. — армяноязычны.

Другая — скорее «фонетический» код, поскольку в поле ее действия звуки языка, кажется, неожиданно принимают свойства знака. Рассмотрим еще раз структуру первого текста. В ней между обоими членами отчетливо выделяются две оппозиции: одна чисто семантическая — «Кушкуриг:аллах», другая, предположительно «фонетическая» — «уаг (невеста): уагтур (дождь)». В последней просматривается элемент уаг/уаг, который может и не быть корнем с достоверной этимологией. Важно, чтобы самими речевыми носителями он осознавался значимой частью лексемы. В тексте Хемш. в соответствии с отмеченной инверсией: *kuşkurig* (слово, означающее не только наряженную куклу — символ одноименного божества, выступающего в роли объекта просьбы, но и деревянную чашку, в которую складываются во время ритуала подношения) → *kaşuk*, *kaşuk* — «ложка, ложка». Помимо оппозиции семантической — «чашка (Джнк.): ложка (Хемш.)» налицо и «фонетическая» — *kuş + kur-* (Джнк.): *kaş-*, *kaş-*, (Хемш.). Иначе как фонетической гармонизацией с первым членом невозможно объяснить это удвоение. Элемент уаг инвертируется в противоположный — уаг. Так, чисто «фонетически» «невеста» и «масло» увязываются в оппозицию. Кстати, возвращаясь к тексту Трапз.-Сифтер, можно предположить, что формула «от дам (женщин) — сливки» есть не что иное, как последующая реминисценция этой связи. Тогда выведенная при помощи «фонетического» кода антитеза снова наполняется глубинной семантикой, поскольку существует интересная этнографическая параллель: сливное отверстие ракетобразной подвесной маслوبيки, ареал которой охватывает ряд переднеазиатских культур, в том числе и армянскую, традиционно покрывают женским фартуком, подобно тому, как после первой брачной ночи этим фартуком закрывает бедра и лоно молодая женщина.

Этнографическая действительность джаник-ордуйцев дополняет эту параллель новыми фактами — вместо фартука они употребляют платок, поверх которого кладут яблоко (ср. красные яблоки, служащие в других районах — например, в Восточной Армении — знаком дефлорации). Можно привести также длинный ряд других аналогий, в которых яблоко фигурирует во взаимоотноше-

ниях полов; здесь и яблоко Париса, и яблоко, которое героиня русской сказки о Буренушке вручает жениху. Таким образом, если обозначить малыми буквами «фонетический» код, а большими — семантический, то превращение текста Джнк. в Хемш. будет: Ха:Ув→хв:УС (где Х→х — kus + kur→kaš, kaš-; а: в — уаг: уаг; У — неизменное «аллах», а С — «солнце»).

Метаморфозы текста сел. Трапз. подобны описанным в случае с Трапз.-Сифтер с той лишь разницей, что дополнительный третий член меняется местом со вторым, именно он, а не второй, удваивается (через антитезы «красный: черный», «курица: корова»), но, самое главное, не происходит смысловой инверсии. Всему этому приближенно соответствует: $x + 2z + y$. Слово «аллах» заменяется на неопределенное «сверху», возможно, не случайно. Примечательно, что в помещенных здесь армяноязычных текстах обычное армянское astuac вообще не употребляется. С другой стороны, по словам С. Вартаняна, мусульмане-хемшилы, совершая намаз, называют Бога именно армянским словом. Все это очень похоже на распространенные случаи табуирования имен сакральных персонажей (например, в иудаизме).

Текст Орд., как уже отмечено, носящий смешанный характер, по сути является медиативным примирением антитез первого и третьего текстов: «черная курица: красная корова» (сел. Трапз.)→ «красная курица» (Орд.); «красная рубаша Бурбадиг: черная курица» (сел. Трапз.)→ «красная курица» (Орд.); «уаг (невеста): уаг (масло)» (Джнк.)→ «невеста (соединяется с Куш-куриг в роли субъекта) + масло» (Орд.). Как видно из последнего примера, «фонетический» код нарушается, но он продолжает подразумеваться в самом порядке сцепления элементов первого члена медиативного текста: «Kuš + + kur- (Кушкуринг, чашка) и уаг (невеста)» (Джнк.): «kaš-, kaš- (ложка, ложка) и уаг (масло)» (Хемш.)→ Кушкури-невеста + масло» (Орд.). Обобщающий обзор этого текста будет: $x + z: 2$ (обозначения соответствуют предыдущим).

В стороне от цепочки превращений текстов Джнк.-Трапз.-Сифтер и Хемш. стоит, как уже отмечалось, гор. Трапз., связанный с ним лишь отдаленной метонимической смысловой связью. Интересно, что второй член этого текста, подобно другим трапизонским текстам (сел. Трапз. и Трапз.-Сифтер), также удвоен.

Итак, возвращаясь к первоначальной идее, можно сделать определенные выводы о характере культурогенеза амшенских армян. Первичная структура нашего текста заклинания, распространившись по всему ареалу, в связи с историческими передвижениями армянского населения неоднократно встречала на своем пути культурные барьеры, следствием преодоления которых было появление инвертированных текстов. На востоке возникновение культурного стыка произошло в результате конфессионального раскола амшенских армян. Знание относительной хронологии этих событий подводит к поразительному выводу: образование нового хемшилского варианта заклинания — архаичнейшего по своим истокам текста — происходило чуть более двух столетий назад! Второй водораздел, к нашему времени сильно стершийся в этническом сознании, проступает западнее, в окрестностях Трапизона. Именно здесь сформировались варианты текста с характерным удвоением и инверсией. В самом городе сохранился текст с признаками также удвоенной структуры и принадлежащий явно иной субкультурной традиции. Это дает все основания предположить в этом районе историческую встречу беженцев из Амшена с мощным субстратом какого-то другого армянского населения.

Примечания

¹ Леви-Строс К. Как умирают мифы // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 65.

² Бжшкян М. История Понта, который есть Черное море. Вена, 1819. С. 97 (на арм. яз.); Хачикян Л. С. Страницы истории амшенских армян // Вестн. Ереван. ун-та. 1969. № 2. С. 115 (на арм. яз.).

³ Торлакян Б. Г. Страницы истории амшенских армян XVII—XVIII вв. // Историко-филологический журнал. 1972. № 4. С. 136 (на арм. яз.).

⁴ Ачарян Р. Армянская диалектология: очерк и классификация армянских наречий // Эминский этнографический сборник. Вып. VIII. М.; Нор-Нахичеван, 1911 (на арм. яз.); *его же*. Исследование амшенского диалекта. Ереван, 1947 (на арм. яз.).

⁵ Дашян В. А. Армянское население от Черного моря до Карина: беглый историко-этнографический очерк. Вена, 1921. С. 24 (на арм. яз.); Бжикян М. Указ. раб. С. 82 (на арм. яз.); Торлакян Б. Г. Этнография амшенских армян // Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследование. Вып. 13. (Ин-т археологии и этнографии АН АрмССР. Ереван, 1981). С. 53 (на арм. яз.).

⁶ Торлакян Б. Г. Этнография амшенских армян...

© 1991 г.

Ш. Ж. Тохтабаева

СЕМАНТИКА КАЗАХСКИХ УКРАШЕНИЙ *

Анализ функций казахских украшений, связанных с обычаями, обрядами, религиозными представлениями, является одним из важных аспектов изучения духовной культуры казахов. Помимо эстетического и практического назначения традиционные женские украшения в XIX — начале XX в. выполняли обрядовую, магико-религиозную функции, а также территориального, имущественного и половозрастных различий.

Этнографы уже обращали внимание на семантическую основу традиционного ювелирного искусства¹. Наиболее развернутые исследования по символике традиционных украшений народов Средней Азии и Казахстана проведены Н. Г. Борозной², Л. А. Чвырь³ и Г. П. Васильевой⁴. Некоторые данные об отражении имущественных и возрастных различий в казахских украшениях содержатся в монографии И. В. Захаровой и Р. Д. Ходжаевой, посвященной национальной одежде⁵.

Пожалуй, наиболее древним пластом в семиотической структуре ювелирных изделий является магико-религиозная основа, восходящая к глубокой древности. Еще в эпоху неолита появляются украшения из костей, зубов, клыков животных, всевозможных раковин⁶ и т. д., призванные придавать своему хозяину силу, ловкость зверя, ограждать его от возможных нападений и бед. Положительное восприятие магического значения изделий способствовало их эстетическому осмыслению и переводу в декоративную плоскость. Ювелирные изделия из металла, частично вытеснившие в XVII—VIII вв. до н. э. украшения из «натуралей», как бы заимствовали их магическое значение.

До сих пор, в особенности среди казахских женщин старшего возраста, существует ряд суеверных представлений, связанных с традиционными украшениями. По данным информаторов, ношение серебряных браслетов ограждает от испуга, кошмарных снов. С помощью ювелирного изделия можно успешно излечиться от болезней, для чего необходимо заказать мастеру эффектное украшение, специально предназначенное для отвода болезни. Носить украшение нужно до тех пор, пока кто-либо, восхитившись, не попросит его. Респондентки считают, что, подарив это изделие, они тем самым избавляются от недуга. Беременная женщина также с целью облегчения родов обещает после благополучного исхода подарить те или иные свои украшения, понравившиеся подругам и родственницам.

Существуют и другие обстоятельства, в которых необходимо откупаться

* В статье использованы полевые материалы 1980-х годов. Хранятся в личном архиве автора. Дальше ссылки даются только на литературу.