

А.А. Бадмаев

Институт археологии и этнографии СО РАН
Новосибирск, Россия
E-mail: badmaeva@ngs.ru

Образы паука и червя в мировоззрении бурят

В число ярких зооморфных образов, отмечаемых исследователями в традиционном мировоззрении у разных народов Европы и Азии, входят паук и червь. На бурятском материале образы этих представителей фауны еще не изучались. Целью работы является выделение и сопоставление традиционных представлений бурят о черве и пауке. Источниками для исследования послужили фольклорные и лексические сведения, включая произведения различных жанров бурятского фольклора, а также полевой этнографический материал. В работе был использован структурно-семиотический метод, позволивший выделить символы, связанные с пауком и червем. Выявлено, что в традиционном мировоззрении бурят паук и червь наделялись амбивалентными чертами. Выделены общие моменты в их образах: они ассоциируются с врагом, болезнью, имеют демоническое начало; с ними связывается оборотничество нечистой силы. Определены различия в их образах. Конституируется размытость границ категории червь «хорхой» в традиционном мировоззрении бурят. Червь в представлениях бурят имел хтоническое происхождение, символизировал некоторые человеческие пороки (сладострастие, жадность) и физическую немощь, уподоблялся домашнему скоту. Паук считался посредником между мирами (Верхним и Средним); к нему относились почтительно, вероятно, связывая это в т.ч. с его будто бы «родственной» близостью с человеком. Исследование показало, что ряд традиционных воззрений бурят о пауке и черве имеет аналогии с суждениями тюрко-монгольских народов (в особенности калмыков), что доказывает существование в прошлом тесных этнокультурных контактов между их предками.

Ключевые слова: буряты, традиционное мировоззрение, зооморфные образы, червь, паук, фольклор.

Andrew A. Badmaev

Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS
Novosibirsk, Russia
E-mail: badmaeva@ngs.ru

Images of Spider and Worm in the Worldview of the Buryats

Vivid zoomorphic images in the traditional worldview of different peoples of Europe and Asia include the images of spider and worm. These representatives of fauna have not yet been studied using the Buryat evidence. This article identifies and compares traditional beliefs of the Buryats associated with these animals using folklore and lexical information, including the works of various genres of Buryat folklore and ethnographic field materials. The structural-semiotic method used in the study has made it possible to select the symbols associated with spider and worm. In Buryat traditional worldview, they were endowed with ambivalent features. The common elements in their imagery were associated with enemy, disease, and demonic principle, as well as shapeshifting of evil forces. Differences in their images have been established. The boundaries of the category of worm, “khorkhoi” in the traditional worldview of the Buryats were blurry. Worm in the Buryat beliefs had a chthonic origin, symbolized some human vices (voluptuousness, greed) and physical infirmity, and was likened to livestock. Spider was considered to be a mediator between the worlds (Upper and Middle); it was treated with respect which might have been associated with its perceived “kinship” with the humans. The study has shown that a number of traditional beliefs of the Buryats related to spider and worm manifest some parallels with beliefs of the Turkic-Mongolian peoples (particularly, the Kalmyks), which proves the existence of close ethnic and cultural contacts between their ancestors in the past.

Keywords: Buryats, traditional worldview, zoomorphic images, worm, spider, folklore.

Образы паука и червя включаются в галереи животного мира, выделяемые современными отечественными исследователями в мировоззрении разных народов (славян [Гура, 1997], вепсов [Винокурова, 2007] и др.). Данные зооморфные образы пока не получили освещения на бурятском материале. По этой причине настоящее исследование посвящается выделению и сопоставлению традиционных представлений бурят о черве и пауке.

Работа построена на анализе преимущественно фольклорных и лексических данных, в т.ч. содержащихся в произведениях различных жанров бурятского фольклора (эпоса, сказок и др.), бурятско-русском словаре «Буряад-оруд толи» [2010] и т.д. Полевой этнографический материал носит здесь дополнительный характер.

В бурятском языке под *хорхой* «червь» понимают самых разных животных (в отличие, скажем, от калмыков, у которых слово *хорха* – «червяк червь» – является общим обозначением насекомых [Басангова, 2016, с. 155]): помимо собственно червей (*утэ хорхой* – «червь»), также рыбу, представителей моллюсков, ракообразных и земноводных. К «червям» относили еще и некоторых насекомых, об этом свидетельствует следующая лексика: *таршаа хорхой* – «кузнечик»; *тоолуур (тугжэ) хорхой* – «гусеница (личинка бабочки)»; *галтай хорхой* – «светлячок». В то же время черви объединяются с ящерицами и змеями, образуя класс змееобразных, характеризуемый демонологическими чертами [Бадмаев, 2018, с. 95]. Отметим, что подобным образом поступали и некоторые другие коренные народы Сибири (например, табуистическое название змеи у тофаларов *узун-куьрт* – «длинный червь» [Рассадин, 1996, с. 217]): славяне, вепсы и т.д. Очевидно, что затруднительно определить критерии, по которым выделялась бурятами категория «черви» (налицо размытость ее границ). Поэтому в нашем исследовании ограничимся рассмотрением представлений о червях в узком (современном) их понимании.

Сначала выясним, как бурятская мифология объясняет происхождение червей. По космогоническим воззрениям бурят, они, наряду с другими земными гадами, появились из отверстия, которое проделал черт Шолмо с позволения бога за помощь, оказанную ему в создании первородной суши [Сказания..., 1890, с. 70–71]. О хтонической природе червей говорит и то, что буряты в аду выделяли особый «червячий ад» [Хангалов, 1959, с. 281].

Считалось, что черви имеют «травяное» рождение, т.е. «появляются с травой, как будто выходят из травы» [Там же, с. 219]. Несомненно, такое пред-

ставление сложилось на основе наблюдений за природными ритмами, когда весной появление первых ростков зеленой травы сопровождается пробуждением насекомых и всей дикой фауны Байкальского региона, в т.ч. земляных червей.

По мифологическим воззрениям бурят, черви служат пищей нечистой силе:

Когда зачерпнула своим ковшом,
Далантуйские семьдесят семь
Червей кишмя кишели,
Еронтуйские шестьдесят семь
Червей кишмя кишели

[Фольклор..., 1999, с. 38].

Буряты верили, что есть невидимые глазу черви, которые подтачивают зубы: *Хорхойдо элюуһэн шудэн* «Гнилой зуб, червем подточенный» [Бертагаев, 1949, с. 104]. Интересно, что и у славян (поляков) были подобные представления [Гура, 1997, с. 373].

С червем связывали физическую немощь, обычно о физически слабом человеке говорили: *хорхойдол тулюур* «слабый как червяк» [Буряад-оруд толи, 2010, т. II, с. 451]. По суждениям бурят, противоположность червю составлял муравей, символизирующий недюжинную силу. Упомянутое выше позволяет предположить, что червь вызывал ассоциацию с болезнью.

Он воспринимался еще и как источник человеческой страсти и возникающих желаний: *хорхой хуррэхэ* «прельщаться чем-нибудь, червячок дошел». В то же время с ним связывался другой человеческий порок – жадность (*хорхойтой* – «жадный»). Полагали, что он живет внутри человека [Бертагаев, 1949, с. 101] и подталкивает его на определенные поступки. Данное воззрение отмечается и у других монгольских народов, в частности у калмыков, выражение *улан хорха* означает «очень жадный человек» [Басангова, 2016, с. 155].

Одним из признаков в символике червя является множественность, на это указывают такие выражения: *утэнһоо олон* – букв. «больше, чем червей, видимо-невидимо», *утэн шэнги* – букв. «словно черви, бесчисленное множество» [Буряад-оруд толи, 2010, т. II, с. 355].

Но образ червя не является однозначно негативным, в доказательство стоит привести суждение о том, что появление большого числа червей в домашнем очаге воспринималось положительно, т.к. это было знаком грядущего приращения домашнего стада [Хангалов, 1960, с. 76]. В этом можно увидеть символическое отождествление червя с домашним рогатым скотом. Напомним, что очаг являлся одним из самых сакральных мест в бурятском жилище, полагали, что там обитает дух – хозяин огня, покровительствующий семье и плодородию скота.

В народном восприятии червь тесно связан с *арбаахай*, *абаахай* – «пауком». Так, есть устойчивое выражение, которое означает стремление неослабно преследовать врага: *арбан жэлдэ арбаахайн мууроор мурдэжэ, хорин жэлдэ хорхойн мууроор мурдэжэ* – «Выслеживать (противника) в течение десяти лет по следам паука и гнаться в течение двадцати лет по следам червяка» [Буряад-ород толи, 2010, т. I, с. 23]. Любопытно, что в калмыцком эпосе «Джангар» используется схожее выражение [1960, с. 123]. У монгольских народов под «путем паука» иносказательно понимался путь культурного героя, поскольку полагали, что одним из способностей мифического богатыря является умение превращаться в т.ч. в паука [Басангова, 2016, с. 156]. Однако, на наш взгляд, к приведенному выше выражению следует относиться как к свидетельству отрицательности образов обоих животных, очевидно, что они символизируют врага.

С червем и пауком связан мотив оборотничества представителей нечистой силы. В сказке «Бататар Сагаан хаан» разрубленное пополам сказочное чудовище мангадхай превращается в червей: «<...> тогда он, спустившись, под конем соединился, поднявшись, на седле соединился, превратившись в червей, сидит» [Сказки..., 1997, с. 27]. Там же выведен образ зловредной женщины, подобной пауку, который плетет паутину: «Доехал до места той женщины (остромордой и остробородой), которая проклинает и распускает свои паучьи слюны (*абаахайн шулхэн* – «паутина» (букв. «слюна паука»). – А. Б.)» [Там же, с. 24]. В другой сказке двойником человека оказывается дьявол, способный воплощаться в паука: «Ложный муж обратился в паука и вошел в бонбон (священный сосуд, наподобие чайника, из которого совершается омовение). <...> Бонбон был тотчас же предан огню, причем слышны были стоны дьявола» [Смолев, 1903, с. 65]. Таким образом, оба животных увязывались с демонологическими персонажами, а это косвенно свидетельствует, что в глазах бурят они имели демоническое начало.

В фольклорных произведениях герои пользуются охотничьим манком и употребляют топленое масло, которые якобы произведены из этих животных и обладают особыми качествами:

Двадцать лет
На дне сундука лежавший
Манок свой из костей червяка,
Губами своими зажав,
Десять лет
На дне коробка лежавший
Манок свой из костей паука,
Коренными зубами прижав

[Фольклор..., 1999, с. 30–31].

Паучье желтое масло
На коренных своих зубах
Растопил,
Двадцать лет не позволяющий
Голодать,
Червячье желтое масло на передних зубах своих
Растопил.
Чем прежде,
Еще лучше стал

[Там же, с. 43].

Следует указать, что, в отличие от червя, паук не рассматривался бурятами как хтоническое существо. Устройство им паутины на растениях, других высоких местах придавало ему качества существа, обитающего на небе и земле, выполняющего роль посредника между мирами (Верхним и Средним). В народном воображении паук мог быть источником болезни: «На окраине этой долины у жены хана – хатан – опухло ухо, никак не проходит. <...> Огромные пауки внутри уха находятся» [Сказки..., 1997, с. 100]. Он входил в круг животных, с поведением которых буряты увязывали те или иные грядущие события. Так, известна следующая примета: если с потолка спускается паук, то надо ожидать скорого прихода гостя и получения новостей (ПМА). Сходные представления зафиксированы, в частности, у калмыков [Басангова, 2016, с. 155].

У бурят существовал подсознательный страх перед пауками, который поддерживался запретом на их убийство (ПМА). Одно из названий паука – *абаахай*, дословно переводимое как *аба* – «охота» и *ахай* «старший, почтенный, господин», несомненно, подтверждает сложившееся в народе трепетное отношение к нему. Вероятно, наблюдая за ним, буряты убеждались в его полезности как охотника, в особенности на гнус.

С другой стороны, в основе отмеченной выше номинации паука может лежать воззрение о «родственных» отношениях между человеком и этим животным, т.к. бурятское слово *аба* имеет еще значение «отец». Аналогично воспринимали паука в культурах некоторых других народов: у калмыков его называли «дядюшкой» [Там же], у тунгусо-маньчжурских групп – «бабушкой» [Бурыкин, 1985, с. 37].

Укажем, что ни с червем, ни с пауком не связана ритуальная практика бурят. Итак, рассмотренный материал показывает, что в бурятской традиции образы паука и червя наделялись амбивалентностью. В представлениях о них обнаруживаются общие моменты: они ассоциируются с образом врага, болезнью, имеют демоническое начало; с ними связывается оборотничество нечистой силы. Но были и отличительные особенности. Считалось, что червь имеет хтоническое происхождение, символизирует некоторые человеческие пороки (сладострастие, жадность), его уподобляют домашнему скоту. Паук воспринимался как медиатор между небом и землей;

у бурят было почтительное отношение к нему (запрет на его убийство), вероятно, возводимое к неким «родственным» узам человека с ним.

Можно также констатировать, что некоторые традиционные представления бурят о пауке и черве обнаруживают параллели с воззрениями тюрко-монгольских народов (прежде всего калмыков), что указывает на имевшие место в прошлом этнокультурные контакты между их предками.

Список литературы

Бадмаев А.А. Образы основных животных водно-подземного мира в традиционной бурятской культуре // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2018. – Т. 46, № 4. – С. 94–99.

Басангова Т.Г. Паук в фольклорной традиции калмыков // Вестн. КИГИ РАН. – 2016. – Т. 24, № 2. – С. 154–159.

Бертагаев Т.А. Об устойчивых фразеологических выражениях (на материалах современного бурят-монгольского языка) // Сб. тр. по филологии. – Улан-Удэ: Бурмонгиз, 1949. – С. 64–119.

Бурькин А.А. К реконструкции мифологических представлений о пауке-прародителе у тунгусо-маньчжуров и других народов Северо-Востока Азии по лингвистическим, фольклорным и этнографическим данным // Формирование культурных традиций тунгусо-маньчжурских народов. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1985. – С. 37–51.

Буряад-ород толи. Бурятско-русский словарь / сост. К.М. Черемисов, Л.Д. Шагдаров: в 2 т. – Улан-Удэ: Республ. тип., 2010. – Т. I. А–Н. – 636 с.; т. II. О–Я. – 708 с.

Винокурова И.Ю. Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – СПб., 2007. – 46 с.

Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. – М.: Индрик, 1997. – 912 с.

Джангар. Героический эпос калмыцкого народа. – М.: Вост. лит., 1960. – 362 с.

Рассадин В.И. Легенды, сказки и песни седого Саяна. – Иркутск, 1996. – 249 с.

Сказания бурят, записанные разными собирателями // Зап. ВСОИРГО. – 1890. – Т. 1, вып. 2. – 160 с.

Сказки бурят Монголии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1997. – 122 с.

Смолев Я.С. Бурятские легенды и сказки // Тр. КО-ПОИРГО. – 1903. – Т. VI, вып. II. – С. 61–85.

Фольклор Курумчинской долины. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 136 с.

Хангалов М.Н. Собр. соч. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1959. – Т. 2. – 444 с.; 1960. – Т. 3. – 421 с.

References

Badmaev A.A. Obrazy osnovnykh zhyvotnykh vodno-podzemnogo mira v traditsionnoi buryatskoi kul'ture. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 2018, vol. 46, No. 4, pp. 94–99 (in Russ.).

Basangova T.G. Pauk v fol'klornoj traditsii kalmykov. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences*, 2016, vol. 24, No. 2, pp. 154–159 (in Russ.).

Bertagaev T.A. Ob ustoichivyykh frazeologicheskikh vyrazheniyakh (na materialakh sovremennogo buryat-mongol'skogo yazyka). In *Sbornik trudov po filologii*. Ulan-Ude: Buryad-mongol'skoe kn. izd-vo, 1949, pp. 64–119 (in Russ.).

Buryaad-orod toli. Buryatsko-russkii slovar' in 2 vol. / sostaviteli K.M. Cheremisov, L.D. Shagdarov. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografiya, 2010, vol. I. A–N, 636 p.; vol. II. O–Ya, 708 p. (in Buryat., Russ.).

Burykin A.A. K rekonstruktsii mifologicheskikh predstavlenii o pauke-praroditele u tunguso-man'chzhurov i drugikh narodov Severo-Vostoka Azii po lingvisticheskim, fol'klornym i etnograficheskim dannym. In *Formirovanie kul'turnykh traditsii tunguso-man'chzhurskikh narodov*. Novosibirsk: SB RAS Publ., 1985, pp. 37–51 (in Russ.).

Dzhangar. Geroicheskiy epos kalmytskogo naroda. Moscow: Vostochnaya literatura, 1960, 362 p. (in Russ.).

Fol'klor Kurumchinskoi doliny. Ulan-Ude: BSS SB RAS Publ., 1999, 136 p. (in Russ.).

Gura A.V. Simvolika zhyvotnykh v slavyanskoj narodnoj traditsii. Moscow: Indrik, 1997, 912 p. (in Russ.).

Khangalov M.N. Sbranie sochinenii. Ulan-Ude: Buryatskoe kn. izd-vo, 1959, vol. 2, 444 p.; 1960, vol. 3, 421 p. (in Russ.).

Rassadin V.I. Legendy, skazki i pesni sedogo Sayana. Irkutsk, 1996, 249 p. (in Russ.).

Skazaniya buryat, zapisannye raznymi sobiratelyami. *Zapiski Vostochno-Sibirskogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, 1890, vol. 1, iss. 2, 160 p. (in Russ.).

Skazki buryat Mongolii. Ulan-Ude: Buryat Science Center SB RAS Publ., 1997, 122 p. (in Russ.).

Smolev Ya.S. Buryatskie legendy i skazki. *Trudy Troitskosavsko-Kyakhhtinskogo otdeleniya Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, 1903, vol. VI, iss. II, pp. 61–85 (in Russ.).

Vinokurova I.Yu. Zhyvotnye v traditsionnom mirovozzrenii vepsov (opyt rekonstruktsii): doct. sc. (history) dissertation abstract. St. Petersburg, 2007, 46 p. (in Russ.).

Бадмаев А.А. <https://orcid.org/0000-0002-9525-4366>