

ЖАНР «БАДИК» В ОБРЯДОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ
УЗБЕКОВ

Обрядовый фольклор, составляющий органическую часть любого ритуала, играет большую роль в бытовой культуре этноса. Жанры обрядового фольклора многообразны. Один из них — бадик широко распространен среди тюркских народов Средней Азии и Казахстана (узбеки, каракалпаки, киргизы, казахи)¹. Известен он также и у таджиков (у них он называется «гулафшон»)². В фольклоре туркмен этот жанр до сих пор не был отмечен³. Несмотря на значительный интерес, который жанр бадик представляет в историко-культурном плане, в этнографической и фольклорной литературе специальных работ по этому жанру нет. Поэтому обращение автора настоящей статьи к названной теме вполне понятно. Предпринятое исследование, основанное главным образом на полевых материалах, собранных автором, ставит следующие задачи: очертить ареал жанра бадик, охарактеризовать этот жанр и выявить его основные виды.

Термин «бадик», как удалось установить, означает: 1) болезнь (ср. «гулафшон» — краснуха); 2) обряд, связанный с этой болезнью; 3) текст обряда.

По имеющимся в нашем распоряжении данным, жанр бадик распространен в основном в северных районах Средней Азии и Казахстана. Значительно реже этот жанр представлен в южных и восточных районах Средней Азии, что подтвердили исследования, проведенные в 1976 г. фольклорной экспедицией при участии автора.

Бадик — это жанр заговора, 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»⁴.

Право исполнять бадик (текст заговора) имели лишь избранные духов-покровителей — бадикханы. «Избранничество», его характер воссоздать нелегко, однако есть веские доводы, свидетельствующие о связи бадикханства с древним шаманством.

Данные, полученные от информаторов-бадикханов во время фольклорных экспедиций, 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.

¹ См. *Давкараев Н.* Очерки по истории дореволюционной каракалпакской литературы. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1959, с. 44—45; *Жапаков Н.* Заговоры.— В кн.: Очерки по истории каракалпакского фольклора. Ташкент: Фан, 1977, с. 144—146; *Қарақалпақ халық қосықлары.* Некис: Қарақалпақстан баспасы, 1965, с. 88; *Қарақалпақ фольклоры.* Коптомлык, т. XI. Некис: Қарақалпақстан баспасы, 1982, с. 15—37; *Киргизская лирика.* Фрунзе: Мектеп, 1975, с. 22—23; *Уахагов Б.* Қазақтың турмыс-салт жырларының типологиясы. Алматы: Гылым баспасы, 1983, с. 55—57.

² *Муродов О.* Некоторые фольклорные жанры, связанные с древними верованиями таджиков.— *Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами.* Л.: Наука, 1977, с. 86—88.

³ В специальной литературе мы не нашли никаких сведений о жанре бадик у туркмен. Туркменский фольклорист Ш. Халмухаммедов подтвердил, что в обрядовом фольклоре туркмен жанр бадик отсутствует (письмо хранится в личном архиве автора).

⁴ *Жапаков Н.* Указ. раб., с. 145

По указанным параметрам можно выделить три разновидности бадика.

К первому, наиболее распространенному виду 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 проводился в течение трех дней: в среду, пятницу и субботу, обязательно во время захода солнца.

По нашему мнению, проведение обряда в определенные дни у тюркских народов связано не с древними доисламскими верованиями, а с исламом. В среду божественная воля одарила растительный мир и воду душой, в пятницу были созданы звезды, родился пророк Мухаммед, суббота — канун окончательного сотворения мира. Поскольку душа была вселена в растения и воду в среду, считалось, что именно в этот день недели лучше всего изгонять из человека болезнь, проникающую через пищу и одежду. Пятнице отдавалось предпочтение в сравнении с другими днями недели как святому дню. Полное избавление от болезни совершалось в субботу, т. е. в канун сотворения всего существующего. Что же касается приурочения начала обряда к моменту захода солнца, то это, видимо, было связано с подражательной магией наших предков, по представлениям которых с угасанием дня наступал и конец болезни.

В обряде бадика участвовали два человека — больной и бадикхан, но присутствовать могли все желающие, имеющие какое-то отношение к больному. Сам же обряд и исполнение текста осуществлялись только бадикханом.

По тому, как бадикхан готовил больного к обряду, в каком положении из больного изгонялась хворь, различают два подвида обряда бадика.

Первый подвид. В кишлаке Учма и близлежащих к нему кишлаках Фаришского р-на Джизакской обл. больного укладывали на спину, затем накрывали белой материей, а поверх клали баранью или коровью шкуру шерстью вниз. Шкуру посыпали измельченным пометом, золой или землей, набранной на перекрестке дорог. Бадикхан начинал обряд, слегка ударяя больного семью ивовыми прутьями.

Помет, зола, земля с перекрестка широко использовались в древности народами Средней Азии как средства изгнания злых духов.

Второй подвид. Был распространен в окрестностях Шахристана и Нураты — больного сажали лицом к заходящему солнцу. В среду его накрывали красной материей, в пятницу — черной, в субботу — белой. Рядом с ним устанавливали семь свечей или факелов, изготовленных из хлопка, намотанного на конец камышинки. Бадикхан начинал читать текст, имитируя удары семью ивовыми прутьями. Еще за несколько дней до обряда готовили баурсак (жареные куски теста), который во время обряда трижды обносили вокруг головы больного и выбрасывали на улицу с тем, чтобы его съело какое-нибудь животное. На второй день вокруг головы больного трижды обносили каурмач — жареную пшеницу. Затем ее рассыпали по крыше, чтобы склевали птицы. За три дня до обряда бадикхан выносил на солнце ивовые прутья и сушил их. Как видим, обряд сопровождался разнообразными магическими действиями.

Во втором подвиде обряда следует обратить внимание на связь цвета материи, которой накрывали больного, с днями проведения обряда. В этом мы усматриваем оставшиеся в бадике отголоски подражательной магии наших предков, видевших взаимообусловленность цвета предмета и цвета болезни: первый день обряда — красная сыпь и красная ткань, второй день — черные пятна от сыпи и черная ткань, третий день — белая ткань и исцеленное тело. Зависимость от подражательной магии наблюдается и в сушении ивовых прутьев на солнце. Как утверждают бадикханы, сыпь на теле больного начинает подсыхать вместе с высыханием прутьев.

Следы контактной магии⁵, видимо, прослеживаются в обрядах первого и второго дня: в выбрасывании на улицу баурсака и рассыпание по крыше жареной пшеницы. Первобытный человек представлял себе, что болезнь переходит из тела больного в баурсак и пшеницу, когда их трижды обносят вокруг головы больного. И если животные съедят их, то болезнь войдет в них.

При исполнении рассматриваемого вида бадика применялось три средства: слово, действие и предметы, обладающие, по представлениям древнего человека, магической силой.

Обратимся к тексту первого вида бадика. Текст, как правило, имеет стихотворную форму. Вполне вероятно, что первоначально текст не был рифмованным, однако в результате совершенствования в течение длительного времени он постепенно приобрел ритмомелодику.

Текст этого вида бадика довольно устойчив. Поэтому импровизация для него не характерна, хотя, конечно, местные традиции и личные особенности исполнения неизбежно вносили в текст изменения и дополнения.

Основное содержание текста — изгнание из больного недуга, лечение от сыпи. Каждое слово, каждая фраза текста преследует определенную цель.

Бадик, болезнь, в народном сознании представлялась как нечто одушевленное. Совершаемый обряд помогал изгнать ее из тела больного. Воздействие заговора на больного подчеркивалось резкой повелительной интонацией чтения. Варианты текстов⁶ З. Худояровой (кишлак Каирма Ура-Тюбинского р-на Ленинабадской обл.) и Т. Эркабаевой подтверждают наше мнение.

Вариант З. Худояровой состоит из 11 строк. Текст начинается с обращения к богу: Бисмиллохир-рахман ар-рахим. — Во имя Аллаха милостивого, милосердного.

В первых четырех строках речь идет о том, что бадик (болезнь) в начале обряда сомневается, раздумывает, покинуть ли свою обитель или остаться в ней. Однако бадикхан настойчиво просит:

1. Уйди, уйди, бадик, уйди, бадик,
2. Не стой в сомнении на пороге, бадик.
3. А если колеблешься и останешься на пороге, бадик.
4. То вызовешь тревогу в душе хозяев дома.

Бадикхан приказывает бадикку покинуть больного, точно указывает, куда ему уйти, всячески расхваливая новую обитель:

5. Уйди, уйди, бадик, на луну уйди,
6. К живущим под луной баям уйди,
7. Если хочешь чего-то чистого, к ручейку уйди,
8. Если хочешь чего-то резвого, к жеребятam уйди.

Текст варианта З. Худояровой заканчивается строками:

9. Уйди, бадик, уйди, бадик,
10. Не стой в сомнении на пороге, бадик,
11. Не вызывай тревогу в нашей душе, бадик!

Девятая и десятая строки почти повторяют первые две строки, одиннадцатая строка — близка к четвертой.

Вариант Т. Эркабаевой состоит из одиннадцати строф различного объема. Каждая строфа начинается словами, приказывающими бадикку покинуть больного:

Уйди, уйди, все равно уйдешь!
Я не отстану, пока не изгоню тебя.
Пока не попью твоей крови,

⁵ Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980, с. 20—61.

⁶ Здесь и далее использованы материалы фольклорного архива Института языка и литературы им. А. С. Пушкина АН УзССР, инв. № 1749. Тексты записаны автором в 1980 г.

Я не оставляю тебя здесь!
От языка, произносящего слово Корана, уйди,
От рук, перебирающих четки, уйди.

Две последние строки появились в тексте явно под влиянием ислама, но потребовалось длительное время, чтобы это прочно закрепилось в тексте.

Усиление ислама в Средней Азии, несомненно, вело к ослаблению шаманских традиций в этом регионе, хотя, как верно отмечает О. А. Сухарева, ислам использовал сохранявшийся здесь шаманизм в пропаганде культа мусульманских святых⁷.

В бадике доминирует архаическое начало:

Уйди, уйди, все равно уйдешь!
Из многослойных ушей уйди,
Из булькающей почки уйди,
Из набухшего сердца уйди,
Из позвоночных гнезд уйди,
Из дарящей руки уйди,
Из почитающих коленей уйди,
Со стороны ног уйди,
Из посещаемых мест уйди,
С дорог, по которым ходит больной, уйди,
Из дел, которыми занимается больной, уйди,
Из всех сорока ступеней костей уйди.

(Т. Эркабаева)

Примечательно то, что в тексте бадика сохранились следы древнего культа «момо», прямое обращение к момо — духу-покровительнице⁸:

Уйди, уйди, все равно уйдешь!
Я укажу, куда тебе уйти,
Если ты момо, в озеро уйди,
Если ты зло (зиён)⁹, в степь уйди,
Если ты призрак (арвох), в могилу уйди.

(Т. Эркабаева).

Судьба бадикхана находилась в непосредственной зависимости от результатов его деятельности. Если бадикхан, как и бахши (парихан), был не в силах изгнать злых духов, то духи, почувствовав свою силу, набрасывались на него и могли навлечь на него неприятности, что нашло отражение в тексте:

Уйди, уйди, все равно уйдешь...
В мельничную воронку (тегирмон дули) уйди,
К скачущему в горах оленю уйди,
В узоры красного седла уйди,
К бессильному бахши уйди!

И наконец, у каждого бадикхана имелась своя, отличная от других концовка текста, которая трижды повторялась при завершении обряда. Строфы концовки имели такой же размер, как и строфы всего текста, а смысл их заключался в пожеланиях больному скорейшего и полного выздоровления:

⁷ Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков.— В кн.: Домусульманские верования и обряды Средней Азии. М.: Наука, 1975, с. 15—17.

⁸ У народов Средней Азии корни культа момо уходят в глубь веков. Это культ женщины — покровительницы рожениц, т. е. продолжательницы рода. О культе момо см. Сухарева О. А. Указ. раб., с. 18—56.

⁹ Словом зиён узбеки иносказательно называют навредившего или потенциально опасного духа (духов).

Пусть всегда будет корм для белого ишака,
Пусть всегда будет корм для синего ишака,
Пусть будут последними мои удары прутьями,
Пусть я буду последним, кто смотрел этого больного,
Пусть он больше не нуждается в присмотре,
Пусть он больше не нуждается в лечении.

Аллах акбар.

(Т. Эркабаева)

Как видно из материала, в первом виде бадика по способу проведения обряда и средствам, используемым в нем, различаются два подвиды. Объединяет же их идентичность содержания текста и характер исполнения.

Второй вид бадика отмечен нами лишь в Алтыарыкском р-не Ферганской обл. у бадикхана П. Пулатовой (ниже приводится ее текст). Дни проведения обряда — среда, пятница и суббота, но в отличие от рассмотренных выше 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.

Время проведения «игр»¹⁰ шаманами, а следовательно и бадикханами, в Средней Азии приурочивалось в прошлом к наступлению темноты. Но со временем камлание стало осуществляться в любое время суток¹¹.

В обряде участвовали бадикхан и больной. При исполнении текста бадикхана слегка ударял семью ивовыми прутьями сидящего больного.

В первых двух строках рассматриваемого бадика бадикхан выражает свое преклонение перед бадикшопиром (или гулафшопиром) — духом-покровителем бадикханов:

Я преклоняюсь [перед] своим покровителем (бадикшопиром),
Я преклоняюсь [перед] своим патроном (гулафшопиром).

В зачине приведенного текста встречаются два различных названия одного и того же покровителя бадикхана. В следующих двух строках сама болезнь бадик также дана под двумя названиями — гулафшо и бадикшо:

Если ты гулафшо, уйди,
Если ты бадикшо, уйди.

Такой повтор обусловлен стилистическими требованиями жанра.

В последующих строках бадикхан «пытается» определить, с каким животным связана болезнь, чья эта болезнь. Он перечисляет их:

Если ты верблюжий бадик, уйди,
Если ты лошадиный бадик, уйди,
Если ты овечий бадик, уйди,
Если ты коровий бадик, уйди!

Здесь, на наш взгляд, можно усмотреть связь бадикханства с народной медициной, где издревле было замечено, что многие болезни передаются от животных.

Обращает на себя внимание порядок перечисления цвета сыпи в зависимости от стадий болезни:

Если ты красный бадик, уйди,
Если ты черный бадик, уйди,
Если ты синий бадик, уйди,
Если ты белый бадик, уйди!

¹⁰ Лечение больного и призывы париханами духов узбеки называют *уйин* (игра).

¹¹ *Басилов В. Н., Ниязкльчев К.* Пережитки шаманства у туркмен-човдуров. — В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии, с. 123—137.

Такой порядок перечисления цвета есть не что иное, как акт магического ускорения излечения больного.

На протяжении всего обряда текст повторялся трижды. Завершался обряд так: вокруг головы больного бадикхан троекратно обносил посуду с жареной пшеницей, которую затем рассыпал по крыше. На крышу также забрасывались ивовые прутья.

Третий вид бадика был распространен в Ахангаранском, Букинском, Пскентском, Аккурганском и Бекабадском районах Ташкентской обл.

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 (айтиш) между юношами и девушками.

К заходу солнца больного выносили на окраину кишлака, причем на клеверное поле, и сажали лицом к заходящему солнцу. Его окружали юноши и девушки, садившиеся 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. Примером может служить текст бадика, записанный нами в 1981 г. в изложении Х. Мавляновой (кишлак Айтамгали Аккурганского р-на Ташкентской обл.).

Юноша: Если мелкого хочешь, в гальку Ангрена¹² уйди!
Если большого хочешь, в Капка-скалу¹³ уйди.
Если не знаешь куда переселиться, я скажу:
В черные бровьные брови девушки уйди!
Девушка: Если хочешь отмели, на мель Ангрена уйди,
В мясо разлагающегося вола уйди!
Если не знаешь куда переселиться, я скажу:
В лицо джигита белее луны уйди!..

Обряд этот длился нередко до полуночи. В конце обряда на месте, где сидел больной, рассыпали жареную пшеницу.

В рассматриваемом виде бадика главенствующую роль играет импровизация. Объем текста зависит от числа участвующих в обряде исполнителей, от их находчивости, сообразительности, искусства владения словом. Но, пожалуй, самым характерным в нем является то, что текст, исполняемый юношами и девушками, весьма схож с частушками (лапар). Кстати говоря, ареал этого вида бадика совпадает с теми районами, где и в настоящее время устойчивы частушечные традиции. Это районы Ташкентской области от г. Ахангарана вдоль Кураминских гор до г. Бекабада.

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 видами прослеживается довольно четко.

Исходя из диалогического (состязательного) характера исполнения этого вида бадика, мы сочли возможным назвать его бадик-айтиш. Данное соображение подкрепляют материалы о бадик-айтыс каракалпакского и казахского обрядового фольклора¹⁴.

Таким образом, рассмотрены три вида жанра бадик узбекского обрядового фольклора, выяснены их сходства и различия. Главное, что

¹² Ангрэн — река в Узбекистане.

¹³ Одна из скал Чаткальских гор.

¹⁴ Карақалпақ фольклоры, т. XI, с. 15—37; Рукописный фонд Центральной научной библиотеки АН КазССР, п. 1092, тетрадь 16, л. 37. Записано общественным собирателем фольклора по Западному Казахстану Хусаном Тостайбековым со слов своей матери 14 октября 1948 г.

их объединяет,— это лечебная функция обряда, в основе которого лежат анимистические представления древнего человека. Третий вид бадика, носящий шуточный характер, свидетельствует о распаде традиционного обряда бадик, утрате человеком веры в его магическое действие.

Имеющийся в нашем распоряжении материал недостаточен для более точных выводов. В дальнейшем по мере накопления данных, видимо, станут возможны более широкие типологические обобщения.

Н. В. Буланова

ИНДИЙСКАЯ ОБРЯДОВАЯ РОСПИСЬ НА ЗЕМЛЕ

Индийская обрядовая роспись на земле — это особый узор, по древней традиции создаваемый женщинами, которые таким способом стремятся выразить благодарность земле — своей кормилице — или обратиться к богам.

В настоящее время этот узор наносится не только на землю или на пол в культовых сооружениях (в храме и на домашнем алтаре), но и на пол жилых помещений, а также перед входной дверью дома, во дворе и на улице.

Искусством создания обрядовой росписи владеют женщины, исповедующие индуизм или джайнизм: по их представлениям, нельзя оставлять без узора пространство перед домом. Обычно роспись имеет вид законченного рисунка, но в наши дни можно увидеть также всевозможные линии, представляющие собой своеобразные «автографы» хозяек дома.

Традиция нанесения «наземной» росписи передается от матери к дочери. Умение расписывать считается одним из важнейших достоинств невесты, ценимым наравне с ее кулинарными способностями.

В разных районах Индии подобная роспись имеет свои названия: *алпона* (Ассам и Бенгалия), *айпана* (Кумаон), *арипан* (Бихар), *сатхиа* (Гуджарат), *мандана* (Раджастхан), *гхунти* (Орисса), *модак* или *рангавали*, *рангавлика* (Махараштра), *чховк* или *чоукпиджана* (Уттар-Прадеш), *муггулу* (Андхра-Прадеш), *ранголи* (Карнатака), *колам* (Тамилнад), *аньял* (Керала).

Несмотря на неодинаковые названия и некоторые локальные особенности, роспись в разных штатах имеет много общего в композиционном построении, способе нанесения, используемом материале и в основных элементах рисунка, что придает ей определенное сходство. Порошковая краска, которая наносится непрерывной линией, приобретает вид нужного орнамента или конкретного изображения.

Священные места издавна украшают рисовой мукой или зернами, которые затем съедают насекомые, птицы и мелкие животные. В данном случае роспись превращается в своеобразное жертвоприношение. В наши дни для росписи используют рисовую и пшеничную (белую и подкрашенную) муку, крашенные зерна, горох, гальку, песок, сандаловую пасту, листья, разноцветные лепестки цветов и сами цветы, глину, сухие овощи и фрукты, минеральные краски, охру, хну, индиго, цветной мел, чернила и, наконец, фломастер. Но традиционным материалом по-прежнему остается мука. В зависимости от употребляемого материала роспись бывает одноцветной (белой, красной или желтой), двухцветной (бело-красной) или многоцветной. Так, роспись алпона создается с помощью рисовой (слегка смоченной водой) пудры и разноцветных лепестков по цветному фону (черному, темно-коричневому, желтому, красному или

ЭО, 2011 г., № 2

© Л.А. Худайкулова

**КУЛЬТ “МОМО” И СВЯЗАННЫЕ С НИМ ОБРЯДЫ
В УЗБЕКСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ***Ключевые слова:* обряды, культ “момо”, мифология, огонь, вода

Статья посвящена изучению своеобразных мифологических представлений и обрядов узбеков, связанных с культом “момо”. Этнографические и фольклорные материалы Южного Узбекистана показывают, что культ момо, связанный с культом плодородия, генетически восходит к древним ритуалам и мифологическим воззрениям, имеющим отношение к культу предков.

Как известно, обычаи и обряды, связанные с рождением ребёнка и периодом *чилля* (сорокодневье), являют собой древнейший пласт фольклора семейно-бытовой обрядности народов Средней Азии (*Троицкая* 1927, 1935, 1971; *Снесарев* 1969: 73–106; *Фирштейн* 1978: 189–208; *Сафаров* 1983; *Курбонова* 1994, 1998). В составе обрядов, имеющих отношение к рождению ребёнка, наряду с древними мифическими представлениями, магическими верованиями, анимистическими, тотемистическими взглядами продолжают сохраняться следы традиций веры в покровительство предков. Одним из мифологических персонажей, занимающих важное место в обычаях и обрядах, связанных с рождением ребёнка у узбеков, считается образ *ҳомий-момо*. Согласно народным представлениям, *момо* – мифическая наставница и покровительница, оберегающая беременных женщин и помогающая повитухам.

Во многих местностях, где проживают узбеки, такие персонажи, как Анбар-она, биби Фотима и Анака-момо, трактуются как патронессы повитух. В момент рождения ребенка, чтобы женщина благополучно разродилась, повитухи обращались к покровительствующим силам со словами: “*Менинг қўлим эмас, Анбар онамнинг қўли*” (“*Это не моя рука, это рука Анбар-она*”), “*Анбар она қўлласин*” (“*да поможет Анбар-она*”). Культ Анбар-она и связанные с ним народные верования всесторонне освещены в трудах таких исследователей, как Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов, О. Сафаров (*Снесарев* 1969; *Басилов* 1970; *Сафаров* 1983).

Как выяснили К. Тайджанов и Х. Исмаилов, у населения кишлака Карамурт Чимкентской обл. бытуют представления о *семи момо* (*етти момо*). Эти мифологические персонажи, именуемые *момо*, *чормомо*, *чоймомо*, считались силой, которая покровительствует беременным женщинам, оберегает их от злых духов, наставляет табибов, гадалок, повитух, заклинателей духов. Именно поэтому человека, обладавшего способностью *парихонлик*, т.е. заклинания духов, узбеки-карамурты характеризовали как “*момоси бор*” (“*имеющий момо*”). Из-за бытующих воззрений о том, что одна из семи момо является повитухой, повивальные бабки обращались за поддержкой к своим пирам с такими словами: “*Менинг қўлим эмас, биби Фотиманинг қўли, Анбар онамнинг қўли, етти момонинг қўли*” (“*Это не моя рука, это руки биби Фотимы, Анбар-она, семи момо*”) (*Тайджанов, Исмаилов* 1986: 111–116).

Представления, связанные с культом “момо”, отмечались и в кишлаке Джигачи Каракульского тумана Бухарской обл. Согласно полевым материалам фольклориста М. Джураева, «в прошлом, если рожала ранее бесплодная женщина или та, у которой не выживали дети, при родах обычно присутствовали *етти анака момо*, то есть момо повитух. Ежели их число не достигало семи, то в комнате роженицы в семи

местах закрепляли семь кусков хлопковой ваты. Во время схваток, в момент родов семь повитух держали младенца за семь мест. После перерезания пуповины повитухи дотрагивались до рта младенца его же мизинцем. Они надеялись, что это действие не позволит “алвасти” (“злому духу”) причинить вред ребёнку и он выживет» (Жўраев, Тоҳиров 2003: 64–66).

Следует констатировать, что мифологические представления и обрядовые действия, имеющие отношение к культу “момо”, отличаются своеобразием и локальностью. Хотя узбекская фольклористика имеет большой опыт в сборе материалов, касающихся локальных особенностей тех или иных этнофольклористических явлений в определенном географическом ареале, проблема происхождения, генетических истоков и локального своеобразия культа “момо” на примере обрядового фольклора Южного Узбекистана до сих пор не была объектом специальных исследований. Новизна настоящей статьи заключается в том, что в ней впервые для узбекской фольклористики задействованы новые полевые материалы, связанные с культом “момо”, которые не были получены ранее от информантов, проживающих в Сурхандарьинской обл. На основе анализа записанных этнофольклористических материалов (устные сообщения Т. Джураевой, Б. Худайкуловой, Т. Садыковой, Э. Ходжакуловой, Х. Хурсандовой, К. Пардаевой и др.) сформулированы актуальные научно-теоретические взгляды на проблему формирования данного древнего культа и определен ареал распространения мифологических воззрений, имеющих отношение к образу покровительницы “момо”. (ПМА).

В отличие от традиций общеузбекского обрядного фольклора, в Сурхандарьинском оазисе мифологический персонаж, облегчающий родовые муки женщины, называлась *Тувгич-момо* (букв. “момо, помогающая разродиться”). В ходе изысканий, проведённых в Денауском, Кумкурганском, Шерабадском туманах оазиса, нами были записаны народные верования о мифологическом характере происхождения Тувгич-момо. В частности, проживающая в хозяйстве Беш кахрамон Кумкураганского тумана Чучукмомо Хамраева рассказывает, что Тувгич-момо – бабушка в большой многодетной семье, жившей в давние времена. Всю свою жизнь она была повитухой. Роженица, до которой она дотрагивалась рукой, благополучно разрешалась от бремени, а младенец, которому она перерезала пуповину, в будущем становился состоятельным человеком, имевшим много детей. Именно поэтому всякий раз, когда у роженицы начинались схватки, повитухи, обращаясь к духу Тувгич-момо, просили её о помощи. Говорят, когда над роженицей возникает образ одетой в белоснежные одежды момо, тогда и появляется на свет ребёнок.

Согласно традиции, беременную женщину наставляли повитуха, свекровь и пожилые женщины, пользующиеся всеобщим уважением. Они оберегали будущую мать с начального периода беременности, стремясь уберечь её от натиска злых сил, – они поклонялись Тувгич-момо и совершали различные магические действия. Когда беременность достигала трёх месяцев, о женщине говорили: *бўйида бор* (“забеременела”), *гумонаси бор* (“она, кажется, беременна”), *кўтарибди* (“понесла”), *юкли бўлибди* (“потяжелела”), *бошига сув олибди* (“налилась”). В последующем, т. е. с третьего по девятый месяц, беременную в народе называли *юкли* (букв. “с грузом”), *иккиқат* (букв. “двухслойная”), *огироёқ* (“тяжелая”), *ҳомиладор* (“беременная”), *бўғоз* (это слово употреблялось прежде всего в отношении коровы или кобылы; букв. “стельная”, “жеребая”). Обычно в первый период беременности женщина иногда желает что-нибудь необычное из еды или фруктов. Это состояние в народе определяли как *жерик бўлди*, *гудойиши бўлди*. Этнограф Б. Хамракулова отмечает, что у узбеков-кунграатов Сурхандарьинского оазиса данный период беременности назывался *жерик*, *бош қоронги* (Хамракулова 2003: 42). Киргизы называли его *талган* (Филелструп 2002).

В это время все старались доставить женщине то, чего ей так сильно хотелось. Если члены семьи не могли найти какое-то яство или же оно было им не по средствам,

соседи или родственники считали своим долгом доставить беременной женщине желаемое. Это считалось совершением благодеяния. Согласно народным представлениям, если женщина не получала того, что ей хотелось, плод не развивался должным образом и ребенок рождался с каким-нибудь недостатком, например, с голубыми глазами, неправильной формой ушей, сросшимися пальцами и т.д. (Архив: 48).

Период *жериклик*, или *бош қоронғи*, продолжался обычно три-четыре месяца, а иногда до рождения ребенка. Поведение женщины и все её действия находились под строгим контролем не только супруга и свекрови, но и других женщин из её окружения, которые обладали богатым жизненным опытом и пользовались уважением в обществе. Для того чтобы защитить здоровье беременной женщины и ребёнка во чреве, совершалось множество магических обрядов, основанных на суевериях и имевших защитные функции. Многие из них содержали в себе те или иные запреты. В истоках любого табу воплощены чаяния народа, направленные на защиту матери и ребёнка от опасностей и несчастий. По мнению Ю.Ю. Сурхаско, “все суеверия и обряды, которые соблюдала беременная женщина, происходили на основе магических представлений” (Сурхаско 1985: 14–20). Действительно, большинство магических верований и обрядов узбеков, связанных с рождением ребёнка и начальным периодом его жизни, формировалось на базе веры в чародейство.

Исследования, проведённые в Сурханском оазисе, показывают, что беременная женщина, мечтая о здоровом ребёнке, поклонялась духу Тувгич-момо, и *кушиноч-момо* (заклинательница), поглаживая беременную по голове, брала кусок ваты и семь монет (или семь рублей). Из ваты она скручивала фитиль и зажигала светильник своей покровительнице – Тувгич-момо. Кроме того, чтобы роженица благополучно разродилась, поклонялись Биби Мушкул (*мушкул* – “трудный, затруднительный”) и проводили специальный обряд.

Согласно материалам полевых исследований, среди которых есть сведения, записанные со слов информанта Б. Худайкуловой, когда беременность будущей матери достигала трёхмесячного срока, совершался обряд зажжения огня в честь Тувгич-момо (Архив: 50–52). Заклинательница брала кусок ваты и делила его на три части. Из ветки плодового дерева предварительно изготавливали семь палочек. На каждую из них наматывался кусок ваты, в результате чего получался фитиль. У каждого из семи фитилей имели своё имя: *Сарык-момо*, *Кара-момо*, *Тутти-момо*, *Ачил-момо*, *Гулсун-момо*, *Ёзил-момо* и *Тувгич-момо*. По нашему мнению, семь момо рассматривались как эзотерические покровительницы беременных женщин. Древние верования о них постепенно были утрачены, и до наших дней дошли представления только об одной из семи – Тувгич-момо. Некоторые взгляды о её мифологическом характере и функции сохранились лишь в качестве реликтов культовых мифов.

Скрутив семь фитилей, оставшейся ватой заклінательница делала круговые движения над головой беременной женщины и поглаживала её. Затем из этой ваты скручивался фитиль *чўпчироқ*. Из третьего куска ваты изготавливались 40 фитилей, предназначенных чильтанам (т.е. 40 неразлучным духам, якобы обладающим сверхъестественной силой и скрывающим своё существование от непосвящённых). В одной из комнат дома расстилались скатерть или новая ткань белого цвета. На неё клали камень-чильтан и сделанную из глины небольшую круглую лепешку. Заклинательница зажигала фитили, посвященные семи момо, и делала круговые движения над головой беременной женщины. В ходе этого действия произносились благословения и заклинания в адрес семи момо. Для того чтобы последние оказали помощь, вату клали на камень.

Затем на глиняной лепешке закрепляли 40 фитилей, посвященных чильтанам. Лепешку прикладывали сначала к голове, потом к плечам, рукам, коленям и пальцам ног, не переставая при этом совершать заклинания, обращенные к чильтанам. Участвовавшие в этом обряде женщины звали также к *тирам* (покровителям) и момо. Пока

горели фитили на глиняной лепешке, участницы ритуала вместе с заклинательницей поворачивались то влево, то вправо и хлопали в ладоши, приговаривая: “*ҳа, ҳа, ҳа, ҳа!*” Завершая обряд, заклинательница обращалась к момо со словами: “*Ачил-момо, Ёзил-момо, Сари-момо, Тувгич-момо, предстаньте перед нами, раскройте, возрадуйтесь! Вот эта раба ваша, вспомнив о вас, поклоняется вам. Откройте ей путь, просветите её, помогите ей благополучно обрести дитя!*”.

Зажигая светильник в честь момо, заклинательница произносит следующее заклинание:

Гулсун-момо, смейтесь,
Ёзил-момо, развейтесь,
Ачил-момо, откройтесь,
Титти-момо, растрепитесь.
Сарык-момо, возрадуйтесь.
Кара-момоджаным, раскройте,
Расстелите, растрепите,
Радостно покиньте дом.
Тувгич-момоджаным, помогите разродиться,
Откройте все пути.

В тексте данного заклинания магического характера к двум момо из семи обращаются с добавлением эпитета “джаным” и этому есть определённые объяснения. Как сообщает наш информант Б. Худайкулова, Кара-момо считается самой суровой и, чтобы её задобрить, слонить к покровительству, обращались к ней ласково “момоджаным”. Так как Тувгич являлась основной покровительствующей силой при родах, к её имени тоже добавлялось слово “джаным”.

Указанный обряд не проводился во вторник и пятницу. После завершения обряда каждая из участниц убагтовляла заклинательницу, делая ей кое-какие пожертвования.

До рождения ребенка беременной женщине не позволялось идти к реке или водоёму. В народе верили, что вода является пристанищем русалок (*Каюмов* 1999) и некоторых злых сил, например, *убба* (*Шаниязов* 1964) или *аранлар* (*Снесаров* 1960: 200–201; *Он же* 1969: 236–237; *Жўраев* 2004: 34–35), которые с наступлением сумерек набирали силу и могли нанести вред приблизившимся к воде людям. Именно поэтому жители Сурханской долины отправлялись в место паломничества Тахти Сулейман ата, расположенное в Шерабадском тумане, и, зарезав барана или курицу, совершали обряд жертвоприношения. Там же зажигали светильник в честь пиров. Люди считали, что после этого обряда, если женщина подойдёт к воде, её не будут подстергать несчастья, а ребёнок родится здоровым.

Те, кто не мог совершить паломничество, приглашали к себе заклинательницу и проводили обряд, посвященный пророку Сулейману. Заклинательница зажигала огонь в честь этого святого. После этого беременная женщина, выйдя за порог дома, делала семь шагов и возвращалась обратно. Этот ритуал служил имитацией совершения паломничества будущей матерью.

Зажжение огня осуществлялось следующим образом. Сначала скручивался длинный фитиль в честь Сулейман ата и изготавливался чўпчирик в честь Тувгич-момо. Посвященный Сулейман ата длинный фитиль наматывали на палочку из ветки плодового дерева и окунали в хлопковое масло. Палочку засовывали в длинный носик кувшина (*офтоб*) и зажигали фитиль. Затем, делая круговые движения над головой беременной женщины горевшим фитилём, заклинательница приговаривала:

Пусть паду я жертвой с шумом льющейся воды,
Пусть паду я жертвой горящего пламени.
Пусть закончатся страдания, Сулейман атаджан,
От вашей измученной плоти,

От костей, которые ломит,
 К находящемуся в воде Сулейману,
 Сулейману плачусь,
 К идущему слева Сулейману,
 Прошу у вас исцеления.
 Плоть к плоти,
 Душа к душе,
 Прошу у вас исцеления.

В конце обряда горящий фитиль засовывали в носик кувшина и под носик ставили кассу, наполненную водой.

Поклоняясь семи покровительницам, не забывали и о чильтанах – для них тоже изготавливали фитили и зажигали на камне (*чироқ тоши*). Три фитиля из семи посвящались тем покровителям заклинательницы, кто даровал ей руки, ещё три – собственным её защитникам и один – покровителю беременной женщины. Пока горел огонь, участницы обряда благославляли его. Заклинательница читала в честь Сулейман ата “Саловат” (стих корана), а в честь момо – суру “Ихлос”. Завершая обряд кушноч момо, она подёргивала каждую из участниц за ухо, похлопывала по руке, ноге и плечу и приговаривала при этом:

Уйди, уйди, уйди,
 Кара-момо, просветлитесь,
 Развейтесь, развлекитесь.
 Если не смогу отвратить (беду), проклятье мне,
 Если не уйдёшь, будь ты проклята.
 О, Аллах, пусть то, что делаю, пойдёт на пользу.
 Пусть то, что дали, будет во благо,
 Пусть мне не будет стыдно,
 Сделай меня красноречивой.

В кассу, стоящую под фитилём, стряхивали пепел. Воду из кувшина заклинательница брызгала в лицо участницам обряда и выпроваживала их во двор. Оставшись одна в комнате, она подметала её, а воду из кассы выливала потом в чистую проточную воду или под плодовое дерево. Если это сделать, якобы нечистая сила и несчастье покинут дом. После этого все участницы вновь входили в жилище и завершали обряд чтением краткой молитвы-благодарения.

Слова заклинательницы “кровь к вашей крови, душа к вашей душе” обозначали принесённых в жертву животных или птицу: белые баран или коза, белые курица или петух. Их жертвовали, чтобы водяная нечистая сила не причинила вред беременной женщине, идущей по берегу реки.

Следует подчеркнуть, что в обряде, связанном с культом момо, преобладающее значение имеет поклонение пророку Сулейману. Чествование его – одна из традиционных особенностей узбекского фольклора. Не случайно в жанре заклинаний, связанном с магией слова, присутствует именно образ Сулеймана (*Мирзаева* 2006: 52). Сурхандарьинцы при совершении ритуальных обрядов, направленных на защиту беременной женщины от русалок и водяных злых духов, обращались к этому пророку.

В обряде, совершаемом с целью уберечь беременную женщину от несчастий и связанном с петухом или курицей, обращают на себя внимание некоторые древние признаки культа плодородия. Вместе с тем генетические корни обряда зажигания огня уходят в глубь веков, к древним ритуалам поклонения духам предков. Так, Ю.А. Рапопорт отмечает, что зарождение плода во чреве матери происходит при содействии *фраваши* – духа предков, представления о которых имеются уже в “Авесте”. Поэтому в период беременности и возникли обряды жертвоприношения покровительствующим силам (*Рапопорт* 1971: 32). В целом обычаи и обряды, направленные на защиту бе-

ременной женщины от различных несчастий и злых сил, входят в состав обрядов, совершаемых всеми народами мира (Оглобин 1983: 13).

Подытоживая изложенное выше, можно сделать следующий вывод: вербальные компоненты, т.е. обрядовые песни, заклинания и тексты магического характера, являющиеся основой обрядовых действий, проводимых в целях достижения покровительства Тувгич-момо, отражают домусульманские мифологические воззрения народов Средней Азии. Следовательно, генетические истоки мифопоэтического образа момо, в том числе генезис традиционных обычаев и обрядов, воспроизводящих почитание культа Тувгич-момо, в своей основе не только восходят к древним шаманистическим представлениям, но и тесно связаны с культом плодородия.

Источники и литература

- Архив – Архив фольклора Ин-та языка и литературы им. Алишера Навои АН РУз. Инв. № 1833.
- Басилов 1970 – Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М.: Наука, 1970.
- Жўраев 2004 – Жўраев М. Ранглар // Бухоро мавжлари. 2004. № 4. С. 34–36.
- Жўраев, Тоҳиров 2003 – Жўраев М., Тоҳиров Ў. Остонаси тиллодан. Тошкент, 2003.
- Каюмов 1999 – Каюмов О. Сув парилари ҳақида // Адабиёт гулшани. Илмий мақолалар тўплами. 1-китоб. Тошкент, 1999.
- Қурбонова 1994 – Қурбонова Н. Ўзбек болалар маросим фольклори. Филол. Фанлари номз. дис. автореф. Тошкент, 1994.
- Қурбонбоева 1998 – Қурбонбоева Н. Хоразм тўй маросим фольклори. Филол. фанлари номз. дис. автореф. Тошкент, 1998.
- Мирзаева 2006 – Мирзаева С. Ўзбек халқ афсун - дуоларининг жанр хусусиятлари ва бадиияти. Тошкент: Истиқлол, 2006.
- Оглобин 1983 – Оглобин А.К. Некоторые аспекты традиционной социализации детей у яванцев // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1983.
- ПМА – Полевые материалы автора. Экспедиция в Сурхандарьскую обл. Август 2005 г. (информанты: Тошхол Джураева, 1946 г.р., с. Охун Олтинсайского р-на; Бурихол Худайкулова, 1940 г.р., Поселок нефтяников Кумкурганского р-на; Турсуна Садыкова, 1956 г.р., с. Хайр-абад Денауского р-на; Эргаша Ходжакулова, 1933 г.р., с. Навоий Денауского р-на; Халыка Хурсандова, 1940 г.р., с. Авлод Байсунского р-на; Кызларгюль Пардаева, 1932 г.р., с. Пашкурт Шерабадского р-на).
- Рапопорт 1971 – Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. М.: Наука, 1971.
- Сафаров 1983 – Сафаров О. Болаларни эркаловчи ўзбек халқ қўшиқлари. Тошкент: Фан, 1983.
- Снесарев 1960 – Снесарев Г.П. Обряд жертвоприношения в воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия // Матер. Хорезмской экспедиции. Вып. 4. М.: Наука, 1960.
- Снесарев 1969 – Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
- Сурхаско 1985 – Сурхаско Ю.Ю. Семейные обряды и верования карел (конец XIX – начало XX в.). Л.: Наука, 1985.
- Тайджанов, Исмаилов 1986 – Тайджанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков – карамуртов // Древние обряды, верования и культ народов Средней Азии. М.: Наука, 1986.
- Троицкая 1927 – Троицкая А.Л. Первые сорок дней ребёнка (чилля) среди оседлого населения Ташкентского и Чимкентского уездов // Сб. В.В. Бартольд – друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927.
- Троицкая 1935 – Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребёнка у таджиков долины Зеравшана // Сов. этнография. 1935. № 6. С. 109–135.
- Троицкая 1971 – Троицкая А.Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья у таджиков долины Верхнего Зеравшана // Занятия и быт народов Средней Азии. (Тр. Ин-та этнографии. Т. ХСVII). М., 1971. С. 224–255.

- Фиельструп* 2002 – *Фиельструп Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002.
- Фирштейн* 1978 – *Фирштейн Л.А.* О некоторых обычаях и поверьях, связанных с рождением и воспитанием ребёнка у узбеков Южного Хорезма // *Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана*. М.: Наука, 1978.
- Хамроқуллова* 2003 – *Хамроқуллова Б.* Сурхондарё вилояти болалар билан боғлиқ урф-одатлар. Тарих фанлари номз. дис. Тошкент, 2003.
- Шаниязов* 1964 – *Шаниязов К.* Узбеки-карлуки. Тошкент: Фан, 1964.

L.A. Khudaykulova. The Cult of “Momo” and Related Rites in the Uzbek Folklore

Keywords: rites, cult of “momo”, mythology, fire, water

The article examines the specific mythological representations and rites of the Uzbeks that are connected to the cult of “momo”. Ethnographic and folklore data from Southern Uzbekistan show that the cult of “momo”, reflecting some signs of following a fertility cult, genetically goes back to the ancient rituals and mythological views related to the cult of ancestors.