

Маничкин Н.А.

ОБРАЗ ДЖИННА В ЦЕНТРАЛЬНО-АЗИАТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Маничкин Н.А.

БОРБОРДУК-АЗИА ФОЛЬКЛОРУНДАГЫ ЖИНДЕРДИН БЕЙНЕСИ

N.A. Manichkin

THE GENIE'S IMAGE IN THE CENTRAL ASIAN FOLKLORE

УДК: 398.21(575.2)(04)

На основе фольклорных и этнографических данных в статье воссоздается обобщенный образ джиннов, занимавших видное место в традиционной культуре народов Центральной Азии. Данный образ рассматривается в увязке с сакральными практиками и трактуется с точки зрения антропологии воображения как один из важных символов ночного (ноктюрнического) мифологического полюса. Автор обращает внимание на связь джиннов с партиципательным культурным кластером.

Ключевые слова: джинн, бакшы, партиципация, фольклор, антропология воображения, символическая антропология.

Фольклор жана этнографиялык маалыматтардын негизинде, Борбордук Азиянын элдеринин салтка айланган маданиятында көрүнүктүү орунду ээлеген жиндердин жалпы бейнеси жаратылат. Бул бейне сакралдуу практикага байланышта чиленишип караштырылат жана элестетүүнүн антропологиясы көз карашынан алганда түнкү (ноктюрндук) мифологиялык уюткан чечмеленет. Автор жиндердин партициптивдүү маданий кластер менен байланышына көңүл бурат.

Негизги сөздөр: жин, бакшы, партиципация, фольклор, элестетүүнүн антропологиясы, символикалуу антропология.

This article is based on folklore and ethnographic data and considers the general image of genies, who plays a significant role in the traditional culture of people living in the Central Asia. This image is considered in connection with the sacral practices and is interpreted in anthropology of imagination as one of the important symbols of the night (nocturnal) mythological pole. The author pays attention to the connection between genies and the participatory cultural cluster.

Key words: genie, bakshi, participation, folklore, anthropology of the Imaginary, symbolic anthropology.

Джинны – существа, без которых в Центральной Азии редко обходятся волшебные сказки, а тем более шаманский фольклор, так называемые *бакшы ыры* (песни бакшы), в которых видное место занимают воззвания к различным волшебным существам. О джиннах в казахском фольклоре достаточно содержательно писали дореволюционные исследователи А.А. Диваев¹, М.А. Миропиев², И. А. Кастанье³

¹ См. Диваев А.А. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун: Этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете – Казань – 1899. – вып.3. – С.307-344.

и другие. Этнограф Т. Д. Баялиева раскрывает образ джиннов в кыргызской традиции, практически ничем не отличающийся от представлений о джиннах у казахов [1]. Если в наше время, благодаря популярной культуре, джинны представляются чаще всего в образах волшебных старцев или огромных силачей из волшебного сосуда, то в традиционных центрально-азиатских обществах их видели совсем иными. Кыргызы часто представляли себе джиннов в виде маленьких мух, мошек, пауков, ящериц, лягушек, жаб, но при этом джинны могли принять и любой другой вид, включая человеческий [1, с. 134]. Мы, собирая полевой материал, столкнулись с представлениями о джиннах как о невидимых змеевидных существах⁴. Известно, что кыргызское слово "чымын" (муха) раньше часто применялось и для обозначения духов (как правило, джиннов), а также могло означать шаманский дар вообще (у кого есть свои чымыны, тот имеет силу) [1, с. 130]. Джинны часто возятся в темноте, особенно, в заброшенных местах, иногда они обитают под золой, и на них ненароком можно наступить, после чего обязательно последует наказание [1, с. 141]. Такое представление зафиксировано не только в Центральной Азии, но и у мусульманских народов Кавказа, куда само понятие "джинн" также пришло из арабской культуры вместе с исламской религией и, очевидно, наложилось на автохтонный образ мистических сил.⁵

Выдающийся советский этнограф Г.П. Снесарев (1910 - 1989), обобщая представления о джиннах у населения Хarezма, пишет: "О внешнем облике джинна складывается впечатление как о чем-то малом по своим размерам, гнездящемся в огромном количестве, "как мошкар". Интересны некоторые записанные нами сведения о том, что джинн после шаманского лечения выходит из тела больного в виде лягушки или небольшого круглого существа —

² См. Миропиев М.А., Демонологические рассказы киргизов, собранные и переведенные М. Миропиевым. – Санкт-Петербург: Тип. В. Ф. Киришбаума, 1888. — 50 с.

³ См. И. А. Кастанье. Из области киргизских врачеваний. Нечистые силы и злые духи // Вестн. Оренбургского Учебного окр. Уфа, 1912, N 3, N 6.

⁴ Полевые материалы автора, Давлеталиева Д., 1963 г. р., г. Талас, Кыргызская Республика.

⁵ См. Булатов А.О. Формы шаманско-магической практики у народов Дагестана в конце XIX-XX вв. дисс. док. и. н., Москва – 2004. – 381 с.

многоножки" [4, с. 59]. Ссылаясь на работу С. Абрамзона (1905-1977) "К характеристике шаманства в старом быту киргизов", в которой говорится о чымынах, Г. Снесарев предполагает: "Это пережитки каких-то очень древних среднеазиатских верований". Во его мысли, образ духа-насекомого связан с авестийскими представлениями об Ангра-Манью, злом божестве, которое покровительствовало различного рода неприятным животным, включая мух, которые ассоциировались с трупным разложением [4, с. 59].

Доказать или опровергнуть генетическую связь образа джиннов-мух с иранскими мифами представляется едва ли возможным. Однако, замечание об "очень древних верованиях" нам кажется правильным, если понять его не с позиций историцистского подхода, а с точки зрения символической антропологии. Выдающийся французский антрополог и социолог, создатель антропологии воображения Ж. Дюран (1921 - 2012)⁶ показал, что прием миниатюризации (образы микрокосмоса, гномы, мелкие животные, мальчик-с-пальчик, гомункул и пр.) связан с особым мифологическим полюсом — *мистическим ноктурном* [6]. По мысли Ж. Дюрана, приуменьшение — это фундаментальный прием данного мифологического режима, свойственный ему способ имажинера. Приуменьшая и сглаживая экзистенциальный вызов времени и смерти и воспринимая мир с позиций материнских мифов (великая мать и малое дитя), режим мистического ноктурна соответствует самым древним структурам коллективного бессознательного, так называемому *партиципативному культурному кластеру*, одновременно образуя первичный, младенческий слой психики человека, связанный с питанием из материнской груди. *Феномен партиципации*, который был открыт французским антропологом Л. Леви-Брюлем (1868 - 1939), заключается в способности сознания первобытного человека мыслить вне субъект-объектного разделения. В партиципации предмет может быть самим собой и одновременно чем-то иным. Например, шаман верит, что он одновременно

⁶ Ж. Дюран пишет о трех режимах имажинера (фр. *l'imaginaire* - воображение), подразумевая под этим термином воображение, понимаемое особым образом - как сложную и целостную структуру, которую одновременно составляют воображаемое, воображающее, а также сам процесс воображения (феноменологически схватываемый "антропологический траект"). Имажинер, который актуализируется как ответ на фундаментальный экзистенциальный вызов смерти и конечности человеческого бытия, имеет три структурных полюса, которые соответствуют трем мифологическим режимам: *диурн* (дневной режим, продуцирующий героические мифы и посутральную, "вставательную" или прогрессивную часть культуры), *драматический ноктурн* (копулятивный кластер, нарративы путешествия, цикличности, превращений, игры, искусство, мотивы обмена и сексуальности) и *мистический ноктурн* (дигистальный кластер, партиципативные мифы, нарративы слияния и поглощения).

является человеком и животным. Партиципация также в значительной степени присуща детскому сознанию. По мнению Ж. Дюрана она органически связана с *дигестивной рефлексивной доминантой* и обширной пищеварительной симвоლოгией, в которую включаются, в том числе, и представления о расчленении и поедании шамана во время инициации (вариант — разрезание шамана на множество мелких кусочков и склеивание его слюной духов): измельчая и проглатывая, человек ассимилирует объект с собой и сам сливается с ним. Неопределенное множество мелких существ, каковыми и представляют в Центральной Азии джиннов, есть один из образов режима мистического ноктурна. Известно, что для мифов партиципативных обществ характерна колоссальная роль священных животных, причем, существуют и специальные обряды их *поедания-приращения*. Связь культа джиннов и других духов-покровителей с тотемизмом и анимизмом также отмечена в монографии Т. Д. Баялиевой [1].

Мифологические режимы ноктурна постулирует возможность перехода границы между смертью и жизнью, между природой и культурой, и таким образом, являются определяющими в шаманизме и архаических культах. Сам шаман — это прежде всего посредник между мирами, некто, принадлежащий миру живых и миру мертвых (или миру людей и миру животных) одновременно. Шаман приобретает возможность пересекать *межкатегориальные границы* после своего посвящения, во время которого он, в своих видениях, подвергается измельчению, иногда проглатыванию, а также последующей "пересборке" [5, с. 83-84]. Связанные с деятельностью шамана-бакшы джинны, которые, как считается, могут проникать внутрь человека и извергаться вместе с отрыжкой или зевотой⁷, это — классические "представители" мира партиципации, мира ночных, мистических мифов.

При переходе от господства одного режима к другому в обществе, как пишет Ж. Дюран [6], меняется и его культурно-символическая картина. Когда на смену ночным режимам приходит дневной (мифологический *режим героического диурна*), то сакральные символы прежней формации маргинализируются или даже подвергаются репрессиям. Насекомых и пресмыкающихся, животных, ползающих по поверхности земли, режим возвышения (связанный с постуральной осью, с отрывом человека от поверхности, с идеей прогресса и возвышения человеческого духа над природой) считает своими символическими врагами, существами плоскости, агентами мира, от которого человек прямоходящий давно оторвался, чтобы познать

⁷ Собирая полевой материал, мы многократно наблюдали, как практики (бакшы и бубу) шумно отрыгивают во время своих заклинательных импровизаций и обрядовых действий: сами они объяснили это тем, что так "выходит плохая сила". Подобные приемы используют и бурятские шаманы.

пространство и время с позиции своего возвышения, роста и развития. Нормативный ислам, представляющий собой религию, действующую в режиме героического диурна (дневных, световых мифов, акцентирующих диайрезис), негативно относится к "пережиткам" шаманизма и народных культов, в том числе, и к джиннам, которые вместе со своими избранниками-бакшы постепенно инфернализируются и уходят в социальную тень, в область "запретной магии"⁸.

Стоит отметить, что в последнее время трактовка феномена участия в значительной степени расширилась. Многие исследователи и мыслители отнюдь не ограничивают его понятием "дологического мышления" так называемых первобытных народов, но показывают, что участие свойственна самым разным культурно-историческим формам, в значительной степени определяет мистические практики монотеистических религий и ряда восточных эзотерических учений, а, главное, соответствует *состоянию единения* себя и "другого", оставаясь феноменом преодоления дуального мышления человека. Некоторые культурологи трактуют участие как форму *экзистенциального переживания*, при котором происходит ситуативное снятие субъектно-объектных отношений и достижение синтетически-нерасчлененного состояния [3, с. 56]. Таким образом, бытийные стороны шаманизма отнюдь не исчерпываются собственно шаманизмом, но лишь своеобразно репрезентуются в нем, оставаясь феноменами общечеловеческого уровня. Они могут раскрываться в искусстве или даже в повседневной жизни человека. В этой связи антропологам и культурологам еще предстоит внимательно изучить и осмыслить обширный фольклорно-этнографический материал, включающий в себя, в том числе, и джиннов.

⁸ См. В. Л. Огудин, Магия в бытовом исламе // Этнографическое обозрение. - М., 2002. - №4. - С. 65 - 82.

Образ джиннов у народов Центральной Азии объемлет в себя черты, которые антрополог Ж. Дюран считал показательными для полюса ночных, партиципативных мифов (режим мистического ноктюрна): джинны предстают как слабо структурированные множества мелких существ, подчас имеющих зооморфный облик (преимущественно, насекомых, пресмыкающихся или амфибий) и могущих принимать разнообразные формы; джинны связаны с темной, ночной стороной бытия, могут входить в человека и выходить из него (часто через рот); джинны обладают волшебной силой и помогают шаманам, даруя им магическую власть и возможность преодолевать "границы миров". В этом отношении справедливо полагать, что образ джиннов имеет отношение к древнейшим культам и затрагивает самые глубокие слои коллективного бессознательного, которые связаны с мотивами смешивания, обладания и проникновения, а также с архетипами материнского начала. Связанные между собой джинны и бакшы действуют в русле участия, то есть недального восприятия бытия, которое оформляется в нарративах волшебного фольклора и в случае шаманизма предстает как мистическое восприятие, но сущностно не исчерпывается архаикой, поскольку остается естественной человеческой способностью, имеющей отношение к экзистенциальному строю человека.

Литература:

1. Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. – Фрунзе, 1972 – 168 с.
2. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика — Пресс, 1994. – 608 с.
3. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. Структурная морфология культуры. Единство онто- и филогенеза. Изоморфизм мышления и историко-культурной феноменологии. - М.: Языки русской культуры, 1998. - 371 с.
4. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М.: Наука, 1969. – 336 с.
5. Хоппал М. Шаманские представления о смерти // Хоппал М. Шаманы – Культуры – Знаки. – Тарту: Научное издательство ЭЛМ. – 2015. – 240 с.
6. Durand G. The Anthropological Structures of the Imaginary, – Brisbane: Boombana Publishing, 1999– 448 p.

Рецензент: д.филол.н., академик НАН КР Акматалиев А.А.