

рые в отсутствие должного ухода быстро ветшают и разваливаются, поэтому временным жильцам поручается за ними следить.

Таким образом, коренные кубачинцы и переселенцы занимают различные экономические ниши и нечасто вступают в отношения открытой конкуренции. Можно сказать, что наличие переселенцев позволяет кубачинцам всецело заниматься своим ремеслом. Отношение к переселенцам неоднозначное. Так, одна из информанток позволила себе такое высказывание: «Они живут за наш счет».

Даже у кубачинцев, вернувшихся из Средней Азии, возникли некоторые сложности с адаптацией в сельском сообществе. Издаг, около 50 лет: *«Когда они приехали 10 лет назад из Ташкента, их здесь называли немцами, они обижались. Здесь их не принимали, потому что здесь привыкли женщины работать, а не сидеть без дела. И вообще они отличались»* [ПМА 2010]. Примечательно, что под словом «работать» эта женщина имела в виду не домашнюю работу и разведение скота, а работу, связанную с принесением дохода — государственную или, чаще всего, по обработке серебра.

Для кубачинцев их ремесло и сейчас является важной частью сельской идентичности, восприятия себя как отдельной, даже в какой-то степени этнокультурной группы. Сегодня кубачинцы все еще связывают свое финансовое благополучие с традиционным промыслом. Молодежь считает это занятие престижным и приносящим доход. Тенденция к возвращению кубачинцев из республик бывшего СССР (в основном из Средней Азии) не только в города республики, но и в родное селение, может говорить о его привлекательности как места постоянного жительства и работы. Информанты отмечают, что не только замедлился отток населения из Кубачи, но и наметилась тенденция к возвращению, главным образом молодежи, которая также активно занимается ювелирным делом.

#### **Источник**

ПМА — Полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиционной поездки в Республику Дагестан в июне 2010 года.

#### **Библиография**

*Шиллинг Е.М.* Кубачинцы и их культура. Историко-этнографические этюды. М., 1949.

*В. Ю. Крюкова*

### **«Приводные» существа и трехногий осел хага- в зороастрийской мифологии**

В начальном пассаже авестийского Висперета — *наска* (книги), содержащего молитвы, обращенные к различным *gatu* (главам групп, на которые поделены в зороастризме все благие существа, принадлежащие Ахура-Мазде и Святому духу), говорится следующее:

Висперед 1.1  
Посвящаю, совершаю [жертву вам,]  
Главы (gatu) мысленных, главы плотских,  
Главы приводных (urāra), главы наземных (urasma), главы двигающихся  
крыльями, главы самоходящих, главы выпасаемых («прикрепленных, следу-  
ющих к пастбищу»), ради праведных глав Истины.

Упомянутую в Виспереди 1.1 классификацию благих существ мы находим и в восьмом авестийском Йаште (Йашт 8. 48). Он обращен к божеству Тиштрйе, подающему воды, особенно воды небесные:

Тиштрйе, звезде блестящей,  
обладающему хвареной, поклоняемся,  
возжеланному всеми  
созданиями Святого Духа,  
подземными, надземными,  
что приводные (urāra), что наземные<sup>1</sup>,  
что двигающиеся крыльями, что свободноходящие,  
что сверх этих, безграничным бесконечным  
существованием праведного называются.

В этой классификации праведных творений — одной из первых в зороастризме — в числе прочих gatu упомянут разряд «приводных» существ (urāra-), в данном случае, очевидно, животных, обитающих рядом с водой. Термин urāra встречается в авестийских текстах несколько раз, будучи примененным не только к животным, но и к божественным сущностям, а также единожды к демону, связанному с водой. Помимо того что слово выступает специальным термином, один раз (Йашт 14.41) оно употреблено в качестве прилагательного, обозначающего свойство облака, что по-видимому буквально можно перевести как «надводное (облако)». Четырнадцатый Йашт посвящен божеству победы Веретрагне, и в 41-м пассаже благодатная сила этого божества сравнивается с «надводным» облаком, покрывающим горы. Можно предположить, что связь слова urāra- с небесными водами не случайна (ср. urā.ārət, «на воде» (о тумане). Так, в Авесте urāra- является эпитетом зороастрийского божества Апам Напата (apam napāt «Сын Вод», аналог одноименного древнеиндийского божества), названного urārō uzatō — «приводное божество» (Йашт 19.52).

И в авестийском, и в ведийском собраниях Апам Напат выступает как двойственное божество, не являющееся исключительно водным, природа которого не вполне ясна. В Ригведе он предстает как самостоятельное божество и одновременно «как эпитет Агни, с которым Апам Напат в ряде случаев отождествляется и смешивается <...> Апам Напат иногда выступает и как эпитет Савитара» [Топоров 1991: 91; Oldenberg 1917: 113–114], **ведийского солнечно-го бога**. Ведийский Апам Напат — сын вод и одновременно их оплодотворитель, — в то же время живет в небесной обители, высочайшем месте:

II 35. 6: Здесь («Т.е. в водах». — прим. Т.Я. Елизаренковой [Ригведа 1989: 685]) рождение этого коня (Апам Напата. — В.К.) и на небе [Ригведа 1989: 278].

В Авесте (Йашт 19.51), в пассаже, описывающем попадание божественной харизмы Хварены в воды, Апам Напат, с одной стороны, схватывает оказавшегося у моря Хварену, а с другой — лишь обдумывает, как бы заполучить его со дна моря:

Этого Хварену принесло  
К морю Вору-каша,  
Где его тут же схватил  
Апам Напат быстроконный,  
и хочет Апам Напат быстроконный:  
этого Хварену схватить бы недостижимого,  
со дна моря глубокого,  
на дне глубинных вод.

Таким образом, контекст подсказывает, что сам Апат Напат находится скорее у воды, чем в ее глубине, Хварену он так и не получает. То же можно сказать относительно употребления эпитета **урāра- по отношению к упомянутому** в Авесте демону Гандарве (ср. ведийское божество или полубожество Гандхарву, супруга Апсарас, женщины вод; Гандхарва сходен с Апам Напатом также в том, что живет на высшем небе и связан с солнечным светом). Именно *приводными* являются и другие существа, попавшие в Авесте в число **урāра-: жаба, выдра и бобр (?)**.

Термин **урāра**, пожалуй, лишь в единственном случае в Авесте приложен к созданию, всецело связанному с водой, подводным миром. Имеется в виду мифическая рыба Кара (*karō masiīō urārō*), которая живет в глубинах реки Рангха (Йашт 14.29) или «на дне глубинных вод» (Видевдат 19.42 цитирует Йашт 19.51?). На основе анализа новоперсидских слов, содержащих **кага-** и **хага-**, М.Н. Боголюбов сделал предположение, что авестийское **кага-** может служить не обозначением имени рыбы, а определением «большой», соответственно *karō masiīō* должно значить просто «большая рыба» [Боголюбов 1969]<sup>2</sup>. Вне связи с тем, так это или нет, рыба **кага-** **может быть аллюзией или двойником авестийского хага-** («осел»)<sup>3</sup>, персонажа, не только связанного с водным миром, но и стоящего посреди мирового океана. В новоперсидском Ривайате Шапура Бхаручи **кага-** и **хага-**, вопреки более ранним текстам, смешиваются, — автор пишет о рыбе Хар: «Эта рыба подобна ослу, поэтому она называется *хаг māhī*» [Persian Rivayats 1998–2000)]. Это замечание, в сущности, является ошибочным, поскольку скорее всего возникло в результате неверного понимания Бундахишна, различившего двух персонажей. Тем не менее уже в самих авестийских текстах возможно проследить связь мифологических сюжетов, повествующих о рыбе и трехногом осле (**хага-**):

## Йасна 42

4. [Рыбе?] Васи, что *raṃcā.sadvarā-* поклоняемся,  
ослу (хага-), что праведный, что стоит посреди моря Воуру-каша, покло-  
няемся,

морю Воуру-каша поклоняемся.

5. Хаоме золотистому, высокому поклоняемся...

Толкование авестийского *vāst-* как имени именно рыбы основывается на среднеперсидском переводе Йасны и сведениях Бундахишна. В восемнадцатой главе Большого (иранского) Бундахишна описывается мироустройство: посреди моря Фрахвард (Воуру-каша) стоит древо всех семян Гокирн (Хом), которому противостоит гигантская жаба, создание Злого духа. С жабой, самым большим творением Злого духа, противоборствует рыба Кара (или 10 рыб Кара) — самое большое творение Ормазда (Ахура Мазды), обладающее необычайной чуткостью (в Авесте (Йашт 14.29) эта рыба, помимо чуткости, — что повторяется в описании Бундахишна, — обладает очень хорошим зрением), «и своими челюстями они раскусывают надвое (те) из творений обоих (духов), которые оказались между ними, за исключением одной рыбы, которой является (рыба) Вас-панчасадваран <...> Водяные твари также живут (под) ее особым покровительством» [Зороастрийские тексты 1997: 290]. Там же, посреди моря Фрахвард, стоит трехногий осел фантастического облика, который расправляется с вредными существами, созданиями Злого духа, с помощью золотого рога; «когда он кричит, все самки водяных тварей — творения Ормазда — беременеют, а все беременные вредные твари, когда слышат этот крик, выкидывают (своих) детенышей. Когда он мочится в море, вся морская вода, что в семи кешварах, становится чище» [Там же: 291]. Таким образом, помимо прочего трехногий осел выступает своеобразным подателем плодородия, что характерно для персонажа, связанного с водой<sup>4</sup>.

В сложной схеме, пытающейся совместить близкие по значению (рыба Кара, рыба Вас) или локализации (древо всех семян, рыбы, осел) образы, неудивительно и смешение, и переадресация функций. Так, в другом среднеперсидском сочинении, «Суждения Духа разума», трехногий осел очищает все нечистое своим взглядом, а Хом «произрастает в море Варкаш в самом глубоком месте» [Зороастрийские тексты 1997: 120], при том, что, как мы видели, в Авесте зрительная функция и глубинное местонахождение являются принадлежностью рыбы Кара.

Если рассмотреть данную в среднеперсидских текстах картину мироздания в вертикальном срезе, то мы увидим рыбу и осла, образующих устойчивую пару существ, одно из которых находится над, а другое под водой мирового океана. Вместе они повторяют ось мира, совпадающую с древом всех семян, т.е. мировым древом<sup>5</sup>. Подобная пара известна в ведийской мифологии — это, как правило, упоминаемые вместе Аджа Екапад (одноногий козел) и Ахи Будхья (змея глубин). Важно, что рядом с ними в ведийских текстах часто оказывается Апам Напат, который, как и Аджа Екапад, связан не только с водой, но и со стихией света, солнца (см.: [Horsch]).

### Примечания

<sup>1</sup> Перевод urāra как «приводные» и uraspa как «наземные» дан вопреки традиционному «которые живут в воде и на земле» Волффа [Avesta 1910: 193] и Панаино [Panaino 1990: 72]; перевод Стеблин-Каменского: «живущие в воде, живущие в земле» [Авеста 1998: 263].

<sup>2</sup> Ср.: [Абаев 1989: 141–142, 177–178; Стеблин-Каменский 1999: 409].

<sup>3</sup> О альтернации k/x в начале корня в древнеиранских диалектах см., напр.: [Стеблин-Каменский 1999: 26; Расторгуева 2007: 332].

<sup>4</sup> Подробнее о трехногом осле и параллелях см.: [Зороастрийские тексты 1997: 21–24; Крюкова 2005: 127–133].

<sup>5</sup> В связи с «осевой» ролью трехногого осла интересно замечание В.И. Абаева об использовании в осетинском и других языках слова «осел» в значении «подставка, опора» [Абаев 1989: 177].

### Библиография

- Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. U–Z. Л., 1989.  
*Авеста в русских переводах (1861–1996)*. СПб., 1998.  
*Боголюбов М.Н.* Персидские слова с KAR и XAR и рыба Кара в Авесте // *Иранская филология*: Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию проф. А.Н. Болдырева. М., 1969.  
*Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадастан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты /* Изд. подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997.  
*Крюкова В.Ю.* Зороастризм. СПб., 2005.  
*Расторгуева В.С., Эдельман Д.И.* Этимологический словарь иранских языков. Т. 3. F–H. М., 2007.  
*Стеблин-Каменский И.М.* Этимологический словарь ваханского языка. СПб., 1999.  
*Топоров В.Н.* Апам Напат. Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991.  
*Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranisches Wörterbuch von F. Wolff. Strassburg, 1910.*  
*Horsch P.* Aja Ekarād und die Sonne // *Indo-Iranian Journal*. Год издания. Vol. 9. N. 1.  
*Oldenberg H.* Die Religion des Veda. Berlin, 1917.  
*Panaino A.* Tištrya. Pt 1. The Avestan Hymn to Sirius. Roma, 1990.  
The Persian Rivayats. Electronic edition prepared 1998–2000 by Joseph H. Peterson. 1998–2000. <http://avesta.org/rivayats/rivayat1.htm#chap93>.

*Л. С. Лаврентьева*

## Традиция и инновация в русской культуре

Период с начала XX в. и по настоящее время отмечен резкими изменениями существующих моделей культуры и изменениями в передаче традиций. Эти сложные процессы всегда были и остаются объектами исследования ученых.

В начале 1990-х годов среди этнографов, фольклористов и культурологов в целом ряде коллективных монографий, отдельных статей, на страницах журнала «Советская этнография» бурно обсуждались проблемы народных традиций (см. работы Э.С. Маркаряна, С.А. Арутюнова, Ю.В. Арутюняна, К.В. Чистова в журнале «Советская этнография». 1981. № 2 и др.).