

О ЗНАКОВОЙ ФУНКЦИИ И КУЛЬТУРНОЙ СЕМАНТИКЕ ВОЛОС

Е. Б. Бесолова
З. М. Габуня

В основу статьи легли положения акад. С. М. Толстой о том, что «символика предмета может мотивироваться разными его свойствами и признаками»; что «один и тот же признак может порождать несколько разных символов»; что «далеко не все объекты внешнего мира, как и не все предметы освоенного человеком пространства, вовлекаются в систему символов и обрядности». В них кроется объяснение, почему одни из реалий фигурируют в культурных контекстах, а у других наблюдается отсутствие и культурных функций, и символических значений. Авторы статьи преследовали цель выявить культурные контексты, культурную семантику и функции такого элемента природного кода традиционной народной культуры, как «волос (-ы)». Их интересовало, как они вовлекаются в систему символов и обрядности, в каких символах находит выражение эта природная реалья, сохранились ли первичные символы, образы и аллегории, закрепленные в символах волос, в современном представлении людей. Информация относительно поставленных вопросов почерпнута из работ лингвистов, этнографов, научно-популярной литературы и собранного авторами полевого материала.

Ключевые слова: магические представления; культурная семантика; знаковая функция; символ; генетический код; талисман; поверья; система верований.

The key issues of the article are the ideas of academician S. M. Tolstaya, who claims that «the symbolism of an object can be motivated by its various qualities and features» and that «one and the same feature can bring forth several different symbols», and also that «not necessarily all the objects that a man has learned to use should be involved into the system of symbols and rituals». This accounts for the selectiveness with which culture endows some terms with the ability to exist in cultural contexts, while others are bereft of both cultural functions and symbolic meanings. The authors' aim was to reveal cultural contexts, cultural semantics and functions of such an element of a traditional culture as (a) hair, whether it is involved in the system of symbols and rituals, in what symbols this natural realia is expressed and whether the primary symbols, images and allegories, secured in the symbols of (a) hair have been preserved in the perception of modern people. The research was based on the works of ethnographers, on popular scientific literature and on field data gathered by the authors themselves.

Keywords: magic views, cultural semantics, symbolic function, symbol, genetic code, mascot, beliefs, system of beliefs.

В культурном тексте реалья – предмет, явление внешнего мира, растение, человек, животное и др. – «прочитывается», по мнению этнолингвистов, как объект интерпретации; ее название представляет собой компонент формальной характеристики, а семантика и функции – элементы содержательной дефиниции. Но, как известно, реалья в ее физическом осознании не может иметь значения: носителем семантики является лишь знак, манифестируемый в языке культуры по-разному, в том числе и реальными предметами, лицами, животны-

ми и пр. Это объясняет, почему объектом толкования являются не концепты, понятия, образы, а соответствующие им знаки языка культуры в единстве их «реальной» формы и символического содержания.

О специфике символического «языка вещей» и возможных подходах к его изучению имеется обширная литература [1; 2; 3].

Части тела человека и животных (голова, волосы, зубы, кровь, слюна и т.д.), как известно, в древности были предметами суеверного почитания и употреблялись в качестве волшебных средств, а в перво-

бытной магии рассматривались как могущественные талисманы, как двойник (заменитель) человека [4, 40]. Считается, что волосы, включая и те, что на теле, есть продукт нашего родства с животной природой; они – символ и вместилище жизненной энергии и жизненной силы человека; что волос был символом связи верхнего, среднего и нижнего миров, символ универсума. В них, как и в ногтях, заключены священная сила и мудрость; сосредоточены добродетели, смелость и другие свойства человеческой природы. В мифах полное облысение было воплощением бесплодности материи, лишенной божественных воспроизводящих сил [5, 58-59].

В литературе пишется о том, что волосы относятся к символизму уровней: растущие на «верхушке» человеческого тела – духовные силы и сопоставляются с символикой вод, «Верхним Океаном». В целом волосы воплощают высшие силы, энергию, означают также плодородие. Волосы же на теле равнозначны «Нижнему Океану» и связываются с «нижним», потусторонним, миром, низшими силами, но случается и так, что эти два значения иногда совпадают [6, 124-125]. Волосы уподобляются стихии огня как первоначальной созидательной силы, ср. *огненный* – эпитет и волос, и бороды, ср.: в кабардинской паремии: «*Рыжий как огонь*» [7, 105]; они знаменуют плодородие, множество, изобилие, богатство и счастье; считается также, что волосы с невероятной точностью хранят информацию о генетическом коде человека.

К примеру, рыжие волосы и в осетинских, и в адыгских мифопоэтических воззрениях связывались с негативными коннотациями; ср. в осетинской сказке: «*Мæлаг ус афтæ фæдзахста йæ лæгæн: «Бурхил æмæ цъæхдзаст сылгоймаг ма бацагур дахциæн æфсинæн»*». – «Умиравшая жена так завещала своему мужу: «Рыжую и голубоглазую женщину не ищи себе в хозяйки (жены)»» [8, 30]. Считается, что медно-красные волосы воплощают Венеру или несут в себе демонические характеристики; этим объясняется во многих культурах неприязненное отношение к обладателям та-

ких волос (ср. русскую поговорку «*Рыжий да красный – человек опасный*») [9, 61; 10].

В адыгской паремии через понятие *хвилæ* выражается хитрость, лживость, лукавство, коварство (ср. «*В рыжебородом девять хитростей есть, говорили*» [9, 78]); так же как и в абхазской (ср. *а́қашиь / а́қишъ* «рыжий человек», *Хы́қашиь* «Рыжая голова»; *ахи́зы зардагъ* «желтовато-рыжие волосы») и осетинской – через «рыжий»: *бурдзалыг*, *бурхил*, *бурдзыкку*, *бурхъис*. Ср.: в осет. *бурдзалыг дзыккутæ* «рыжие косы», *бурдзалыг лæппу* «рыжеволосый мальчик», *бурдзыкку чызг* «девушка с рыжими косами». Рыжие волосы и борода ценились невысоко, потому что не считались признаком красоты человека. Но не только рыжие, а и светлые, белокурые волосы обладают негативными коннотациями, к примеру, в представлении адыгов, а также абхазов: ср. *ахпæызардагъ* «желтовато-русовая коса». Прав был И. Гете, писавший, что «желтый цвет вообще особый цвет, двойственный по природе; он в своей полной силе имеет что-то веселое и благородное; с другой стороны, он очень чувствителен, и незаметное смещение превращает цвет почета и благородства в цвет позора, отвращения и неудовольствия» [7, 107].

И в осетинском, и в кабардинском языке встречается цвет, определяющий волосы, с положительной семантикой; например, черный и белый в значении «черта, признак красоты»: ср. в каб. *къанжэм и фЫицЫэр и фЫицЫу*. – «То, что у сороки черное – ее чернота»; в осет.: *саухил* «черноволосый»; *саудзыкко сæр* «голова с черными кудрями»; *урс сæр* «седая голова» (как образ чистоты, преклонения и идеала); и др.

В мифопоэтических воззрениях кабардинцев положительная коннотация цветообозначения «желтый» преобладает в паремиях; ср. «*Сыщымыгъуэми дарий гъэжь джанэ*». – «И когда мне плохо, шелковую желтую рубашку»; «*ДжэдыкIэ кугъуэм хуэдэу гъуэжьыц*». – «Желтый, как яичный желток»; «*Пастэ гъуэжьрэ лы гъэжьыц*». – «Паста желтая, и мясо жареное» [7, 107]. У осетин же в цветообозначении *бур* «желтый» положительная коннотация домини-

рует в основном в значении *золотой*; ср. в нартовских сказаниях: «*Йæ сыгъзæрин дзыккутæ – йæ уæлæ чи нæ цыд, уыдон чыргъæдмæ калдысты*». – «Ее золотые косы, не уместаясь на ней, ниспадали в сундучок»; «*Йæ сыгъзæрин дзыккутæ – йæ фадхъултæм*». – «Ее золотые косы – до щиколоток»; у адыгов – *ицхъэцыгъуэ* «золотисто-русые волосы», а у абхазов о цвете женской косы – *азардагъ* «золотисто-русая», о волосах – *ахъишизала* «цвета золота». Ср. в предложении «*Ихаху ахъишизала ицхъуаны ицхъахъан*». – «Его волосы цвета золота были красиво зачесаны».

Заметим, что данная форма цветообозначения прочитывается, как описание цвета через отождествление с предметом, в результате чего налицо олицетворение. Подтверждается, что «эпитет-метафора... предполагает параллелизм впечатлений, их сравнение и логический вывод уравнения» [11, 75]. Примеры еще раз подтверждают, что «цветовая концептуализация различна в разных культурах, хотя и здесь есть поразительные элементы сходства» [12, 238]. Но цветовая символика может являться основой для возникновения фразеологизмов, которые отражают «быт и культуру народа-носителя языка в современные и более древние периоды его истории» [13, 16]. Ср. в осетинской паремии: *сæ мыды къæм бахадудта* – отношения испортились, букв. *в их мед попал волосок*; *æргом ныхасы къæм нæй* – в откровенной речи нет ничего зазорного, букв. *в откровенной речи нет волоска*; *æргом дзырды къæм нæй* – в откровенном слове нет порока, букв. *в откровенной речи нет волоса*; *сылгоймагæн йæ хил даргъ у, йæ зонд – цыбыр* – волосы у женщины длинные, а ум – короток; *æрду æрдуйы ныхасы* – волос к волосу липнет; *æрдума нæ дарын* – ни во что не ставить, букв. *ни на волос не ставить*; *æрдуйы хид* – узенький мостик, букв. *мост из волосинки, мост-волосинка* [14].

Слово *æрду / æрдо* встречается в осетинском языке в значениях человеческий «волос», «волосинка», «волосок», «шерстинка» [14, II, 400-401], восходит к др. иран. **drau-* с закономерной метатезой *dr*

→ *rd*. Ключ к этимологии кроется в *кафир. drō* «женский локон», с древним значением; иран. **drau-*, по мнению В.И. Абаева, можно связать с др. инд., и.е. **dreu-* «бежать», «течь», что могло относиться не только к реке <...>, но образно и к ниспадающим волнами женским локонам» [14, II, 401].

Наряду со словом *æрду / æрдо*, употребляется лексема *хъуын / гъун* в значении «волос» [15, 18; 16, 505]; слово иранское по происхождению < *gaupa*, откуда осетинское *хъуынджын* «волосатый». В осетинском языке существуют также *заимствования из тюркских языков*: *дзыкку / дзыкко* «коса женская», «локон» [14, I, 404], «прическа» [16, 225]; *къæм / къæмæ* – «волосок», «пушинка», «соринка» [14, I, 626]; *хил / хелæ* – «волос», «волосы» [14, IV, 200]. Ср. в осетинском языке *саухил* «черноволосый», *бурхил* «русоволосый», *урсхил* «седовласый», *сыгъзæринхил* «златорусый».

В мифопоэтических воззрениях народов Кавказа сакральной символикой волос мотивируются регламентация действий, связанных с расчесыванием и стрижкой, ритуальные действия, связанные с локонами, прядями волос, рекомендации и запреты во время первой стрижки и бритья волос ребенку, а также правила и табу, связанные с выпавшими и остриженными волосами. К примеру, у адыгов нельзя было расчесывать волосы вечером, ночью, так как этот акт считался опасным не только для самого человека, но и для всего рода: «*Вечером волосы расчесывать плохо, оброчишь волосок – плохо для всего рода, говорили, и не разрешали*» [9, 76].

Отношение к волосам на голове и лице у народов в древности было осторожное и бережное: представлялось, что волосы являются убежищем для одной из душ человека [6, 264-265]. В частности абхазы придавали им символ человеческой души и верили в силу волос; ср.: «...пленного оставляли, лишив его родового имени и спрятав прядь его волос, как этого требовал вековой обычай. И пленник не мог убежать, покуда его волосы оставались в руках хозяина, ибо в волосах – его судьба, и волосы – это конец

нити, за которую хозяин держал его, куда бы он ни попытался убежать.

Волосы были залогом его рабской покорности, каким бы отчаянным джигитом ни был он до плена» [17, 335], или представления о душе и загробном мире, которые связывались с волосами у адыгов: «Тому, у кого умер ребенок, нехорошо жечь волосы, говорили»; «На волосы наступать нехорошо, говорили»; «Когда месяц на исходе, волосы не стригли» [9, 77].

В адыгском фольклоре у неопитов по обряду во время опаления огнем сжигали все волосы на теле и голове. Посвященный мужчина, герой, прошедший инициацию, свидетельством которой и становилась его плешивость, получал неведомую и таинственную магическую силу [18, 123]. Считалось, что в обряде инициации не было, пожалуй, ни одной части человеческого тела, которая не подверглась бы каким-нибудь манипуляциям, особенно голова и волосы: «Манипуляции с волосами были двоякие: или их обрезали, опаляли, или, наоборот, давали им расти, но в таком случае их прятали под особый головной убор, который нельзя было снимать. Волосам приписывается сила – на это здесь можно только указать, напомнив хотя бы историю Самсона и Далилы» [19, 137-138].

У славян было принято не выбрасывать пряди после стрижки и расчесывания – иначе, по преданию, их может подобрать птица и свить гнездо, отчего у бывшего хозяина волос будет сильно болеть голова. Их следовало бы сжечь или привязать к молодому плодovому дереву: волосы, оставшиеся на голове, тогда будут хорошо расти [20, 28-29]. И у адыгов существовало поверье, что остриженные волосы нельзя выбрасывать: ими могут воспользоваться «низшие» силы, и с их помощью навести порчу [9, 77].

Много поверий, связанных с волосами, в обычаях и обрядах детского цикла народов Кавказа.

Стрижка родовых волос ребенка считалась важным в обрядах инициации. О том, как торжественно на Кавказе проходил праздник по случаю стрижки родовых волос ребенка, и что означал этот акт

важного этапа в процессе социализации ребенка, писали многие авторы. Представлялось, что удаление родовых волос у новорожденного как бы окончательно отделяло ребенка от утробного «природного» мира и приобщало его к миру людей. Процедура проводилась у новорожденного после ритуального купания, которое происходило часто на 3-40-й день, и волосы тоже стригли часто на 40-й же день или по исполнению ребенку года.

У лакцев, пишет А. Булатова, «на 7-8 день после рождения ребенку брили голову: считалось, что родовые волосы «тяжелы» для ребенка. Производил эту процедуру родственник или приглашенный мужчина, обладавший хорошим характером и иными добродетелями. Отец новорожденного у лакцев не допускался к бритью его головы, так как, по поверью, в результате этого на голове малыша могли появиться болячки. Волосы первой стрижки взвешивали, и столько же денег по весу раздавали в селении, или на эти деньги могли купить сласти и тоже раздать, или же из масла, равного по весу состриженным волосам, варили халву и раздавали на улице. После этого родовые волосы завязывали в лоскуток материи и привязывали к люльке или клали в специально изготовленный маленький мешочек треугольной формы и пришивали его к одежде или к головному убору. Иногда эти волосы клали между камнями в стене мечети или своего жилища, т.е. туда, где на них не могли наступить» [21, 288].

До появления первых зубов абхазам нельзя было расчесывать волосы ребенку [22, 45]. Первая стрижка ребенка производилась, когда ему исполнялся год. Абхазы придавали большое значение человеку, проводящему этот обряд: считалось, что и способности, и качество его волос передаются и ребенку. При первой стрижке следили, чтобы человек, стригущий волосы, и сам ребенок были обращены лицом на восток – «на восход солнца, чтобы волосы росли так же, как каждый день встает солнце».

Человек, «который состриг медвежьи волосы ребенка», становился родственником семьи; он одаривал ребенка, а его

родители устраивали пышное угощение с приглашением близких родственников, соседей, друзей и тоже одаривали его» [22, 52]. У адыгов же существовало поверье, что ребенок становится похож на того, кто первый раз побрил его волосы [9, 77].

Но наряду с этим существовали также и различные магические действия, стимулирующие рост волос.

К примеру, абхазы прибегали к подражательной магии. Так, если желали видеть у девочки длинные косы, то ее сажали на побеги тыквы, а чтобы у нее они были густыми и кучерявыми – на барана. По мере роста девочки при плетении косы мать, желая, чтобы волосы дочери были длинные и густые, приговаривала: «*Соура сытбаара*» («Моя длина, моя толщина»).

Волосы у женщин, согласно абхазским обычаям, были длинные, их не отстригали, девушки свои волосы заплетали в одну косу, а женщины собирали их и закалывали назад. Девушка, длина косы которой была ниже пояса, обладала особым авторитетом и уважением в обществе: знали, что ленивица не силах ухаживать за столь длинными волосами. Летом девушки ходили с непокрытой головой, однако женщины постарше, безусловно, должны были прикрывать волосы платком» [23, 137-138].

Во время тяжелых родов, для облегчения бремени роженицы, также прибегали к подражательной магии: распускали косы роженицы. К ряду запретов, которые должна была соблюдать беременная женщина, относится запрет на стрижку волос. Считалось, что ребенок может запутаться в пуповине.

Состриженные волосы абхазы не выбрасывали: завернув в чистую материя, прятали в доме или подкладывали под большой камень, а грузины эти волосы клали в навоз, «чтобы ребенок был полным» [24]. У осетин первые состриженные волосы и ногти ребенка сопровождалось многочисленными приемами апотропейческой, инициальной и имитативной магии; к примеру, волосы бросали в реку со словами: «*Чтобы были быстрые, как река*» (т.е. росли также быстро) и, «*как река, были толстые и широкие*» [25].

У адыгов «самым надежным местом, недосягаемым для алмасты, считалось *пхъ-эвыльгэ* – отверстие в балке. <...> *Если волосы алмасты в отверстие в балке не положишь, найдет, говорили*» [9, 77].

Вера в приметы, связанные с волосами, также привлекла наше внимание. К примеру, если у абхазов золовка беременной женщины видела во сне, что у нее сильно выросли волосы, считалось, что у невестки родится мальчик. Или же если она, собирая и закалывая волосы, забывала у затылка собрать хотя бы одну прядь волос, то считалось, что у невестки родится мальчик [22, 27]. У адыгов «*у того, кто ест сухожилия, вырастают длинные волосы, говорили; если выбьется волосок, то к тебе придут гости, говорили; вечером ложиться, не распустив волосы, плохо, говорили*» [9, 76-77].

Согласно народному поверью, непокрытые волосы женщины могут вызвать неурожай, падеж скота; появление женщины с непокрытой головой в обществе мужчины представляет смертельную опасность для него; считалось, что женщина или девушка не может ходить с распущенными волосами: объясняли тем, что она раздражает направо и налево силу и энергетику [26, 89]. Этой приметой обуславливался тот факт, что на Кавказе замужней женщине с давних времен запрещалось ходить с непокрытой головой, а позднее – выходить в таком виде из дома. Но бывали ситуации, когда она вынуждена была снять с волос головной платок, в частности И. Ф. Бларамберг первым заметил, что когда на Кавказе «женщина с распущенными волосами, без покрывала, бросается в гущу сражающихся, кровопролитие прекращается, и тем скорее, если та женщина в возрасте или из известной семьи» [27, 385]. Традиция миротворческой роли женщины долго удерживалась в народной памяти. Но со временем миротворческий смысл поверья позабылся, и он перетек в новый обычай как дань уважения «к платку женщины и матери, в особенности престарелой или знатной» [28, 140-141].

У дагестанского фольклориста и этнолога А. М. Абдурахманова нашли систему

верований, связанных с волосами, «порою противоречивых», бытовавших в народе. К примеру, «волосы и ногти нельзя стричь ночью, сжигать на огне, а следует закапывать в землю или спрятать в стену; если втайне от других сжечь пучок своих волос с клочком одежды, то во сне можно увидеть будущего супруга или супругу, но это грешно и наказуемо; при продаже скота, особенно коровы, надо оставить дома пучок волос или шерсти, чтобы благополучие не ушло из очага вместе со скотиной; чтобы близнецы выросли здоровыми, заманивали телку (барана, козла) облизывать волосы на головках новорожденных; о детях с закрутками на голове известны выражения: *Бачица мацI бахъун* – авар., букв. «Теленок языком лизнул»; *Пайхамар бузаву ялагъан* – кумык., букв. «Лизнул теленок пророка» и т.д.; первые волосы близнецов при стихийных бедствиях развеивали по ветру, бросали в воду; при вызывании дождя – козлиную бороду прикрепляли к маске; увидеть во сне волосатого медведя или волка – к болезни скота...» [29, 194-195]

Представляют интерес семантика и функции волос в народной обрядности. В частности в свадебной обрядности прослеживается инициационное изменение прически – как у жениха, так и у невесты. Эта процедура проводилась у них после ритуального купания. Невесте переплетали девичью косу в две, а жениха не только стригли, но в ряде мест и наголо брили голову, – в знак перехода молодых в более зрелый этап их развития. По народному поверью, светлые небесные силы через волосы переходили в тело, вот почему, когда девушка выходила замуж, ей заплетали две косы; считалось, что она теперь должна была получать через волосы силы не только для себя, но и для будущего ребенка.

Заметим, что вместе с тем у многих народов заплетенная коса служила признаком принадлежности к миру людей, а расплетенная – свидетельствовала о десоциализации ее носительницы.

В свадебной обрядности осетин во время обрядности в свадебный костюм расчесывание волос невесты выступает

как ритуальное действие, направленное на увеличение жизненных ее способностей: волосы, по представлениям осетин, являются средоточием жизненных сил человека. Ритуал «заплести вместо девичьей одной две косы *дыууæ дзыккыйы бийын*», по мнению Ф. О. Абаевой, имеет продуцирующую функцию, так как соотносится с зарождением, ростом, преумножением [30, 76].

В то же время остригание волос у женщины было знаком позора, особенно у кавказских народов. Ср. у В. Я. Иксуля: «*Старый закон пришел ей* (Залихан. – Авт.) *на память, наказание прелюбодейкам: им отрезают волосы, прижигают груди и в таком виде отсылают к родителям*». И далее: «*Отец Керима хватает ее длинную черную косу и отрезает ее несколькими ударами у самого затылка...*» [31, 85, 88].

В свадебной обрядности лакцев пришедших от жениха женщин угощали обрядовым блюдом <...>, а перед уходом те разводили в воде хну и красили ею ладони невесты, – это означало, что теперь до свадьбы она не должна выполнять никакой физической работы. Остатками краски подруги красили себе ногти, ладони, а также волосы.

Головной убор невесты у лакцев состоял из «*бакIбяхIу*», белого покрывала, закрывающего лицо, и нескольких шелковых платков поверх покрывала. Покрывание лица невесты – один из распространенных свадебных обычаев всех времен и народов. Смысл его – защита от «сглаза» и злых духов. Возможно, что укутывание головы невесты имело и другой смысл: невеста не только была объектом нападения злых духов, но и сама представляла опасность для окружающих. В народных поверьях глаза и волосы представляли собою обитель души человека и источник злой или доброй силы, исходящей от человека [21, 267, 274].

Много информации о волосах содержится и в магических обрядах народов Кавказа [10, 49; 20, 28-29].

Сожжение волос адыгами связывалось с представлениями о душе, о загробном мире: «*Зи сабий лIам и шхъæц игъæсыну фIы-*

къым, жаIэрт». – «Тому, у кого умер ребенок, нехорошо жечь волосы, говорили» [30, 77], оно являлось также наиболее архаичной формой разгадывания магии.

К примеру, табуированная магическая функция чудесных волос, ключом к раскрытию механизма которой оказалась шкура с шерстью медведицы: она потеряла ритуально-мифологическую основу и действительность после сожжения. И еще. У народов Дагестана имеется культ коня, о чем свидетельствует система обычаев, связанных с конскими волосами.

В праздник *Тутыр* осетин, хозяин дома, рано утром срезал шерсть на лбах волов – это оберегало их от сглаза и болезней. Чтобы подчинить своей воле злого духа (*хэйраг, далимон*), необходимо сбрить несколько волос на его голове (легенда «*Саккаты хэйраг*») [13, 79].

В похоронно-погребальной обрядности покойнику мусульмане брили голову, а покойнице расплетали волосы (в таком виде, с расплетенными волосами, она предавалась земле), или, наоборот, перед ритуальным обмыванием.

Обычно у покойника удаляли волосы не только на голове, но и на лице; удаляли волосы на лице даже у женщин (волосы подмышками и в паховой области правоверный мусульманин обычно удалял в течение всей своей жизни). Информаторы объясняют это действием стремлением полностью очистить тело от скверны, хотя допускается, что подобное представление связано с исламизацией обряда.

Если волосы служили убежищем одной из душ человека, то их полное удаление, как и расплетание кос, призвано облегчить выход этой души из покойного, для чего усопшему ослабляли все завязки и узлы в одежде. Таким образом, получается, что освобождение тела покойного от «земных» волос должно было, по всей вероятности, помочь покойному перейти из мира людей в мир «природы» [32, 166].

С магией волос связаны и некоторые похоронные обряды, обычаи осетин. Отрезанную косу молодой вдовы клали на грудь мужа-покойника как символ нерасторжи-

мости брака и супружеской верности на этом и на том свете.

Литература о погребальной обрядности народов Кавказа подтвердила, что с древних времен оплакивание сопровождалось скарификацией.

Известно, что причитания первоначально представляли собой обрядовую поэзию с магическими и религиозными аспектами; они были средством задобрить умершего, показать ему степень горя остающихся через *выдирание волос, исцарапывание лица, порезы на теле* и т.д., т.е. через *самоистязание* в процессе ритуального акта. В древности широко практиковалось саморанение. В кровопускании таится двойная инверсия, выворачивание вывернутого: возврат крови ее океанического состояния, а организму – внутреннего бытия, бытия вовнутрь, точнее, внутри океана. Внешнее течение крови омывает и очищает человека, о чем свидетельствуют широко практиковавшиеся очистительные обряды и мистерии.

В Хевсуретии, если умирал бездетный брат, сестра перед похоронами свои отрезанные волосы подкладывала под его пояс, причитая: «*Брат мой, оставил меня без тебя и без волос*»; также поступали и двоюродные сестры – дочери брата матери покойного. В старину родственницы усопшего выдирали себе волосы у висков и расцарапывали себе лицо до крови. Эти обычаи нашли отражение и в хевсурской народной поэзии [33, 166].

Срезание волос в знак траура восходит к древним временам, было широко распространено на Кавказе и в Грузии.

Ритуальные плачи-причитания, сопровождавшиеся скарификацией, имели древнее обрядовое происхождение. Ср.: описание скарификации: «Начиналось оплакивание в Месхет-Джавахе... Родители и самые близкие родственники приходили в остервенение, били себя в грудь, рвали на себе одежду, бросались на пол, рвали волосы, царапали себе лицо и грудь. Все село до похорон не работало и соблюдало траур [33, 148]; в селе Лахамула (Сванетия): «... Внутри помещения горели свечи. Кругом

по стенам стояли примерно 150 мужчин; в переднем углу комнаты находился гроб. Ближе к середине помещения также в виде круга располагались женщины, которые двигались одна за другой, громко причитая и колотя себя в грудь; старые женщины были с распущенными волосами [33, 145]; у гурийцев и имеретинцев: «В день оплакивания все собравшиеся, одетые в черное, шли в дом покойного выразить соболезнование. Мужчины, подходя к дому, обнажали голову, складывали на груди руки и ударяли правой рукой по лбу.

Женщины, близкие к семье, сидели в доме около гроба в черном, с распущенными волосами...

Во время оплакивания присутствующие царапали лицо и грудь, бились головой, кричали, драли волосы. Этот обряд продолжался в течение трех (иногда пяти) дней» [33, 149].

Скарификация характерна и погребальной обрядности тюрков: древние тюрки соблюдали ритуальный плач по умершему с причитаниями, с ритуальным самоистязанием (вырывание волос, надрезы на лице и т.п.). Анонимный автор XIX в., описывая смерть князя закубанских ногайцев Измаила Алиева, приводит яркую сцену его оплакивания: «На площадке, напротив Измаиловых саклей, стояли два его коня, один светло-, другой – темно-серый; на каждом из них надеты были любимые его сбруи и повешены полные рыцарские его вооружения: панцыри, колчанки, сабли, колчаны со стрелами, луки, и пр. Вокруг находилась толпа жен и рабов. Измаилова жена, сестра и другие женщины были тут, с распущенными на лица волосами, так что у некоторых волосы закрывали совсем лицо, как будто покрывалом, в странных каких-то епанчах, с обнаженными руками и босыми ногами. Вся эта многочисленная толпа, став в кружок около Измаиловых лошадей, обращалась против течения солнца, плакала, кричала, вопила, драла волосы, царапала себе лица и била в ладоши; то же делали рабы его, выкрикивая еще притом какой-то странный припев: ай га!» [34, 446]. Ближайшие родственники в знак траура до

40-го дня не стриглись, не брили бороды [35, 186].

У абхазов «женщины царапают себе лоб и лицо до крови, выдирают из головы волосы» [36, 92]; у осетин во время оплакивания покойника <...> из толпы «выступают вперед сестры, племянницы и другие близкие родственницы; становясь довольно далеко от гроба и потом, медленно подходя к нему, они рвут себе на головах волосы и царапают себе ногтями лица, так что щеки их покрываются струпьями. <...> Затем вдова подходит к гробу, отрезает себе косу и кладет ее на грудь мужу в том убеждении, что таким образом она останется его женой и в загробной жизни» [37, 202-204]. И В. С. Толстой записал свои наблюдения по оплакиванию усопшего: «Вдова с самыми ближними родственниками <...> в особенности ужасно себя бьют, рвут и себе волосы вырывают» [38, 92]; «...все женщины, разойдясь в мелкие кучки, рвут себе волосы, царапают щеки, груди, колотят сами себе кулаками плечи и лоб...» [38, 93]

Согласно мифопоэтическим представлениям, из слез Божества возникли люди и все живое на земле; и поэтому понятия слезы и крови нередко уравнивались между собой; самоистязание в процессе ритуального акта тоже объяснимо: поклоняющиеся божеству бьют себя в грудь, вырывают волосы, царапают лицо и пр., ведь Страдание есть и символ магического Пути через божественные Двери (Узлы), прохождение которых дает возможность приобщиться к Святости, и одно из звеньев божественного перевоплощения. Самоистязание в процессе ритуального акта являлось своеобразным жертвоприношением, «утверждением *еще* жизни перед лицом *уже* смерти» [4, 374].

В календарной обрядности выделяется наиболее древний пласт – ряженные и их действия.

Дети и молодежь (мужчины) у лезгин одевались в вывернутую мехом наружу шубу и устраивали шествие «Яранских лисиц», а во время свадебных торжеств ряженный, облаченный в медвежью шкуру, исполнял «медвежий танец» – *сев кьугьу-*

рун [39, 219]. Особый восторг собравшихся зрителей вызывал ряженный в бычью шкуру и бычью маску мужчина, исполнявший танец быка [39, 220].

Ряжение в шкуру тотемного животного (волка, медведя, барса, коня, и др.) имело целью «магическим, колдовским средством принять образ животного для достижения цели сперва на охоте, а потом вообще в борьбе с врагами или злыми силами» [40, 181]; сохранилось в эпосе и фольклоре: в сказаниях о нартах Сослан рядится в шкуру волка; Урызмаг также облачается в шкуру животного; на медвежьем ритуальном празднике ряженные с наброшенными на себя медвежьими шкурами исполняли танец медведей (*арсыты кафт*), который был широко распространен и у народов Сибири [41, 106; 42, 286].

Ряженные были обязательными персонажами праздников и обрядов у всех народов Кавказа. Надев на себя шубы и папахи наизнанку, войлочную маску, они изображали козлов, зубров или медведей, изменив голоса, они прыгали, танцевали, катались по полу, порою пели песни и поздравляли хозяев.

Ряжение в шкуру, которая создавало иллюзию косматости за счет овчины, ассоциирующейся с густыми всходами, плодородием земли и скота, избытком всего было свойственно и свадебной обрядности – в ней овчина и ее производные мыслились как знак плотского начала и связывались с человеческой плодовитостью [43, 284].

В древности бытовал также и *обряд сидения на шкуре*; «осколки» этого скифского ритуала сохранились лишь во фразеологизмах осетинского языка [44, 300-305; 45, 211]. Суть обряда: когда слабая сторона нуждалась в силовой поддержке, то приносила в жертву быка, нарезала на куски и отваривала. Разостлав шкуру, складывала все мясо на ней, а сама садилась на ее край, заложив свои руки за спину, словно они были связаны в локтях. Так скиф выражал сильнейшую мольбу. Кто брал мясо и наступал правой ногой на шкуру, обязывался участвовать в военном деле сам и привести своих сторонников. *Ступить на шкуру*

было равносильно клятве, присяге, которую никто и никогда не посмел бы нарушить.

Подобный обычай наблюдался у вайнахов в уникальном *обряде поиска побратима*. Использование свежесодранной шкуры в обряде свидетельствует, по всей вероятности, о непосредственном участии в ритуале самого животного. *Семантика обряда*: нуждающийся в помощи человек находится в положении социального несовершенства, а свежесодранная шкура или туша жертвенного животного призваны возмещать этот недочет.

Отметим, что в древних свадебных обрядах на Кавказе жених вступал в половое общение с невестой на шкуре быка.

Кабардинцы еще в середине XX в. везли невесту в дом жениха на телеге, запряженной быком, а у балкарцев принято было вводить ее в дом жениха по положенной перед входом бычьей шкуре [46, 301]. Семантика обычая, согласно которому невеста, входя в новый для нее дом, должна ступить на шкуру, прочитывается так: невеста – это женщина, у которой нет пока детей, и этот изъян должен устранить ее муж.

В Дагестане в доме жениха невеста должна была сидеть на бычьей или овечьей шкуре; там же, на шкуре животного, в средневековье совершался ритуальный коитус. *Семантика* – плодovitость: «Чтобы много рожала, как овца» (инф.). Бык и его шкура в данном случае символизируют оплодотворяющее небо, жертвенность и целомудрие, являются связующей нитью между небом и землей.

В Дагестане у лакцев ряда аулов в прошлом бытовал ритуал: во время похорон молодая бездетная вдова могла стать на высохшую шкуру быка, барана, козла, чтобы совершить обряд *Кьянкья бурчуйн* – «ступить на высохшую шкуру». Этим самым вдова как бы отдавала себя под покровительство тотема – властителя рода, давала обет до конца жизни не выходить замуж. *Семантика* – необходимость забвения женщиной своего прежнего состояния [44, 300-305].

Этнологи зафиксировали в Абхазии специальный праздник женской косы *Ахцэырпныхаа* [36], ритуальность которого

обусловлена была уважением к женщине и ее красоте. Праздник проводился молодыми незамужними девушками. Они собирались на берегу реки в своей деревне, пели специальные ритуальные песни к этому дню, расплетая волосы и вплетая в них цветы, сухие и живые. Наличие волос настолько почиталось абхазами, что существовал способ наказания, заключающийся в бритье головы женщины, чье моральное поведение оставляло желать лучшего. В народе их называли *ахса* (бритая голова), или *ахсаҟит*.

В адыгских мифопоэтических воззрениях с длинными и густыми волосами связывались представления о счастье и благополучии; ср. *Щхьэцышхуэ насып пальэныкьуэи, жаІэрт*. – «Длинные волосы – это половина счастья, говорили» [9, 76], Вырванным из своих усов волосом патриархальный осетин подтверждал верность клятве и данному слову.

Еженедельник «Тайны XX века» [20, 28-29] сообщает, что волосы, по всей вероятности, были задуманы природой для какой-то конкретной цели; что их химический состав может поведать о наследственности человека, его образе жизни, привычках и даже любимых блюдах; что волосы хранят информацию о генетическом коде человека с точностью до 99%; что их на голове среднестатистического человека растет более 120 тысяч, но при этом каждая волосная луковица настроена на свою уникальную энергетическую вибрацию; что волосы влияют на иммунную систему и работу всего организма. Рассказывается также, что многие специалисты по паранормальным явлениям предполагают, что волосы – своеобразные антенны, которые связывают нас с космическим разумом; постоянно принимают и отсылают огромный поток информации, причем этот процесс происходит автоматически, без нашего сознательного участия. Эксперименты показали: у человека с длинными волосами интуиция развита лучше.

Издавна известно, что душевное состояние отражается на волосах; к примеру, депрессия резко снижает их упругость, делая волосы ломкими, но и энергия волос, в свою очередь, может влиять на нервную систему.

Согласно рекомендациям швейцарского психолога Марии Бауманн, для концентрации внимания достаточно собрать волосы в пучок на затылке, но чтобы избавиться от лишнего беспокойства, необходимо заплести косичку. Из статьи Виктора Светланина явствует, что волосы на темени отвечают за передачу информации, а на затылке – за ее прием из космоса. И когда человек находится в затруднении и неосознанно ерошит шевелюру – это не что иное, как попытка улучшить прием сигнала. Волосы стоят на входе поступающих в организм вибраций. Они частично полые внутри – это помогает служить резонаторами при приеме и передаче космических сигналов. Вибрации волосяного стержня передаются в луковицы, которые оплетены капиллярами кровеносных сосудов, – и эритроциты получают определенный ритм, который затем, через органы кровеносной и лимфатической систем, передается организму [20, 29].

Во время беременности женские волосы выполняют особую функцию: каждый из них разбивает поток космической энергии надвое – одна часть предназначается самой женщине, а вторая ее ребенку. Эту теорию, кстати, подтверждают поверья почти всех народов о том, что беременным стричься нельзя.

Все волосы человека настроены на определенный лад, показателем которого является их естественный цвет. Разные цвета определяют разную способность воспринимать космические вибрации и влияют на характер человека. Коричневые, черные или темные волосы соотносятся с земной энергией, а золотистые – с солнечными лучами и в целом с разнообразным по значению солнечным символизмом.

Но волосы бывают по строению толстые или тонкие, прямые или кудрявые. Тонкие волосы дают возможность принимать более широкий диапазон вибраций – и, соответственно, являются показателем более многогранной связи человека с космосом. Поэтому люди с тонкими волосами чаще заблуждаются, но зато легче восстанавливаются после любых испытаний. У вьющихся волос больше возможностей приема помех,

в результате чего их обладатели отличаются повышенной эмоциональностью. У облысевших людей и у тех, кто регулярно бреет голову, эффект перекачки космической энергии существует, но и в гораздо меньшем объеме. Просто основную функцию по его осуществлению берут скрытые луковицы, и процесс резонанса происходит под кожей головы. Проведенные специалистами опыты выявили, что, если сбрить человеку волосы на темени или затылке, организм задействует собственные запасы жизненных сил. В этом случае у человека меняются многие физические и психологические характеристики (давление, пульс, настроение, работоспособность и т.д.), причем в худшую сторону из-за ограниченного поступления космической энергии. Учеными доказано, что волосы обладают способностью хранить информацию и энергию стрессов. Делая стрижку, мы освобождаемся от излишней отрицательной энергии, которая мешает нормальной жизнедеятельности. Не случайно людям, у которых в жизни произошли неприятности, психологи советуют изменить прическу и цвет волос. Даже простое их расчесывание активизирует магические силы организма. Пишут, что если в этот момент думать о своем заветном желании, то к мечте могут подключиться космические силы, и у нее гораздо больше шансов сбыться [20, 29].

В индуистском символизме волосы, как и тканые нити, символизируют «линию жизни» и связь с Вселенной. Считается, что волосы, роскошные красивые, представляют духовные качества человека и означают духовное развитие, демонстрируют «силу жизни», стремление к преуспеванию во всех делах; что потеря хотя бы одного волоска означает неудачу и бедность и вызывается силами, которыми человек не способен управлять, что фактически означает полностью подчиниться богам.

Волосы и бороды использовались также и в качестве оберега для отпугивания злых духов, причем подобные функции выполнял и дым от их сжигания [47, 101].

Вызывают интерес семантика и функции волос в осетинском фольклоре [43; 13;

41]. К примеру, в героическом эпосе «Нарты» седые волосы матери служат средством создания национального музыкального инструмента *хъисфæндыр*.

«Мост-волосинка» (ирон. *æрдуйы хид* / диг. *æрдой хед*), универсальный символический образ в мифах и эпической традиции, находится на пути в рай в Стране мертвых.

По одной из версий Нартиады, жизнь и смерть нарта Батраза находились в трех волосинках на голове героя, которые остались незакаленными, что стало причиной его гибели.

В «Сказаниях о Даредзанах» сыновья Йамона, наученные ведуньей, тайно проникли во дворец своей мачехи Марии, племянницы или дочери Бога, отрезали ей золотые косы, что привело ее к гибели. Йамон извлекает из утробы покойницы мальчика, Амрана, который потом растет в Черном море. Амрана, как и нарта Батраза, побрили, и море его отвергло. Амрана проклинает Железный великан, и он теряет силу, но его суженая, красавица Тамар, дает ему волос из своей косы. Амран обмотал им голову и обрел прежнюю силу.

Вырвав три волоса из усов царя подземного мира, герой эпоса Борæ обмотал ими рукоять меча в неравном сражении с великанами и стал втрое сильнее. Болатбæрзæю, его брату, попавшему в схватке с врагами в трудное положение, ласточка принесла волос из косы невесты, и тот, обмотав им мизинец, одержал победу.

Таким образом, исследование культурных контекстов, культурной семантики и функций такого элемента природного кода традиционной народной культуры, как *волос (-ы)*, доказывает правоту мыслей академика С. М. Толстой [3, 72]. Ответы на вопросы по поводу того, как *волосы* вовлекаются в систему символов и обрядности, в каких символах находит выражение эта природная реалья, сохранились ли первичные символы, образы и аллегории, закрепленные в символах волос, в современном представлении людей, объясняют, почему одни из реалий фигурируют в культурных контекстах, а у других наблюдается отсутствие и культурных функций, и символических значений.

1. Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995.
2. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
3. Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2011.
4. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996.
5. Кагаров Евг. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
6. Керлот Х.Э. Словарь символов. М., 1994.
7. Балова И.М., Кремшюкалова М.Ч. Философские и нравственные концепты в русских и кабардинских паремиях. Нальчик, 2009.
8. Ирон æмбисæндтæ // Æрæмбырд сæ кодта 'мæ чиныг сарæзта Гуытгыаты Хъ. Орджоникидзе, 1976. (на осет. яз.)
9. Кудяева З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. Нальчик, 2008.
10. Между нами, женщинами. 2016. № 9, июль.
11. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
12. Вежицкая А. Язык, культура, познание. М., 1996.
13. Осетинская этнографическая энциклопедия / Гл. ред. Л.А. Чибиров. Владикавказ, 2013.
14. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.–Л., 1958. Т. I; Л., 1973. Т. II; Л., 1989. Т. IV.
15. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.–Л., 1949. Т. I.
16. Ирон-уырыссаг дзырдуат / Науч. ред. Т.А. Гуриев. Дзæуджыхъæу, 2004.
17. Зантария Д. Собрание. Судьба Чу-Якуба. Сухум, 2013.
18. Хакуашева М.А. Признак инициации в адыгском фольклоре // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 2000. Вып. 3.
19. Пропи В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
20. Тайны XX века. 2015. №44.
21. Булатова А.Г. Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала, 2000.
22. Дбар С.А. Обряды и обычаи детского цикла у абхазов (вторая половина XIX – начало XX вв.). Сухум, 2000.
23. Абхазоведение. Этнология. Сухум, 2007. Вып. IV.
24. Соловьева Л.Т. Обычаи и обряды грузин, связанные с рождением и воспитанием детей (вторая половина XIX – начало XX вв.). Автореф. ... дисс. канд. ист. наук. М., 1982.
25. Бесаева Т.З. Обряды и обычаи осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка (конец XIX – начало XX в.). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1976.
26. Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.
27. Бларамберг И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.
28. Мусукаев А.И., Першиц А.И. Народные традиции кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1992.
29. Абдурахманов А.М. Научные искания разных лет. Махачкала, 2010.

30. Абаева Ф.О. Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика). Владикавказ, 2013.
31. Икскуль В.Я. Святой Илья горы Тбау. Владикавказ, 1993.
32. Губаева С.С. Путь в зазеркалье (Похоронно-поминальный ритуал в обрядах жизненного цикла) // Среднеазиатский этнографический сборник. 2001. Вып. IV.
33. Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: Традиции и новации. М., 1982.
34. [Без автора] Измаил Алиев, князь мангатовских нагайцов (Отрывок письма из Прочно-Окопской крепости) // Московский телеграф. 1829. Ч. 27. № 12.
35. Ярлыкапов А.А. Похоронно-поминальный обряд степных ногайцев в прошлом и настоящем (XIX – 80-е годы XX века) // Среднеазиатский этнографический сборник. 2001. Вып. IV.
36. Этнология абхазов / Отв. ред. Ю.Г. Аргун. Сухум, 2003.
37. Миллер В.Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения. 1882. Т. ССХХII, август.
38. Толстой В.С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.
39. Сефербеков Р.И. Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала, 2009.
40. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
41. Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвал, 1984.
42. Илимбетова А.Ф., Илимбетов Ф.Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа, 2012.
43. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.
44. Бесолова Е.Б., Чибиров Л.А. Об обрядах и обычаях, связанных с бычьей шкурой // Европейский журнал социальных наук. М., 2013. №10 (37). Т. 2. С. 300-305.
45. Бесолова Е.Б. Об общекавказском субстрате в обрядово-фольклорной жизни северокавказских народов // Известия СОИГСИ. 2012. Вып. 7(46). С. 64-77.
46. Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. М., 1998.
47. Кирло Х. Словарь символов. 1000 статей о важнейших понятиях религии, литературы, архитектуры, истории. М., 2010.