

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(59)2008

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре

Учредитель и инициатор возобновления издания
Государственный республиканский центр русского фольклора

Основан в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Руководитель издательского проекта

А.С. Каргин

Главный редактор **С.Ю. Неклюдов**

Редколлегия:

М.В. Ахметова (зам. главного редактора)

О.В. Белова

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

М.А. Енговатова

А.Ф. Некрылова

В.Я. Петрухин

И.А. Разумова

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор

О.В. Трефилова

Макет и компьютерная верстка:

И.К. Дергунова, Т.В. Бурцева

Обработка иллюстраций:

А.А. Зернов

Адрес редакции: 119034,
Москва, Турчанинов пер., 6
Тел.: (499) 245-2205, 245-2079
факс: (499) 246-9323

E-mail: crf@inbox.ru

(с указанием: для «Живой старины»)

Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Федерации.
Свидетельство № 01827 от 30 ноября 1992 г.

Подписано в печать 01.09.2008. Формат 60×90 1/8.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.
Тираж 3000 экз. Заказ 138. Цена договорная

Отпечатано в типографии
ООО «Печатный салон ШАНС» 800 экз.

125412, Москва, ул. Ижорская, д. 13/19

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
При перепечатке ссылка на журнал обязательна

© «Живая старина», 2008

На 1-й стр. обложки: Оплечный образ
Богоматери. Резьба и работа по бересте
*А.В. Алфёрова, вышивка Е.Г. Гогарской (пос.
Березайка Бологовского р-на Тверской обл.).
Начало XXI в. Фото М.Д. Алексеевского*

На 4-й стр. обложки: Диаконский стихарь.
XVIII в. Музей Московского государственного
текстильного университета им. А.Н. Косыгина

СОДЕРЖАНИЕ

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО

- В.П. Еришов.* Крестьянские иконы Карелии 2
А.Г. Кулешов. Иконы из Березайки 5
М.Д. Алексеевский. «Вышивка, береста и дерево»: семейный промысел
и его осмысление 8
Т.И. Игнатъева, И.Р. Килачицкая. О чем рассказано серебряной нитью
по бархату 11
В.Г. Смолицкий. Из истории первых коллекций народного искусства
в краеведческих музеях 14

ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ МИРА: МОНГОЛЬСКИЕ НАРОДЫ

- А.В. Козьмин.* Созвездие Большой Медведицы в монгольской традиции:
нарратив и ритуал 17
А.С. Архипова. Разыскивается злой колдун 20
А.А. Соловьева. Демонологические представления в современной Монголии 24
Рассказы о демонах-чутгурах из записей Ц. Дамдинсурэна.
Предисловие, публикация и примечания *А.Д. Цендиной* 27
Монгольские легенды и предания. Публикация *Л.Г. Скородумовой,*
Я.Д. Леман, Е.О. Чернышевой 30
А.И. Кузнецова. Экспедиционные заметки о религиозно-мифологических
традициях Бурятии и Калмыкии 34
Л.С. Дампилова. Сексуально-эротические мотивы
в шаманских песнопениях бурят 37

ПАМЯТНЫЕ ДАТЫ

- С.Ю. Неклюдов.* Иван Иванович Грибушин (1935—1978) 39
Г.А. Левинтон. Яков Иосифович Гин (1958—1991) 40
Памяти К.В. Чистова (1919—2007)
А.А. Чувьоров. «Мы с вами из эпохи дилижансов» 42
Т.Б. Шепанская. В жизни и памяти 44
Из экспедиционных записей К.В. Чистова. Предисловие, публикация
и примечания *Т.Г. Ивановой* 45
А.С. Архипова. «Цари-избавители» и операции ГПУ 47

ЭКСПЕДИЦИИ

- В.А. Гущина.* По следам экспедиции в Великую Губу (Заонежье) 50
В.Г. Бабенко. Экспедиция в южную Туву 52

ЮБИЛЕИ

- Заочное знакомство (к столетию Клода Леви-Строса) 55
Соединяющая пространства (к юбилею Серафимы Евгеньевны Никитиной) 57
Юрию Александровичу Новикову — 70 лет 58

ОБОЗРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- А.В. Козьмин.* Мифы и история 59
М.А. Лобанов. Кто же задал первый вопрос? 61
А.Г. Кулешов. Книга о северном крестьянском жилище 64
В.В. Напольских. Возвращаясь к напечатанному 65
О.В. Трефилова. Новая литература по фольклору и этнографии 66

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Татьяна Александровна Бернштам (1935—2008) 67

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

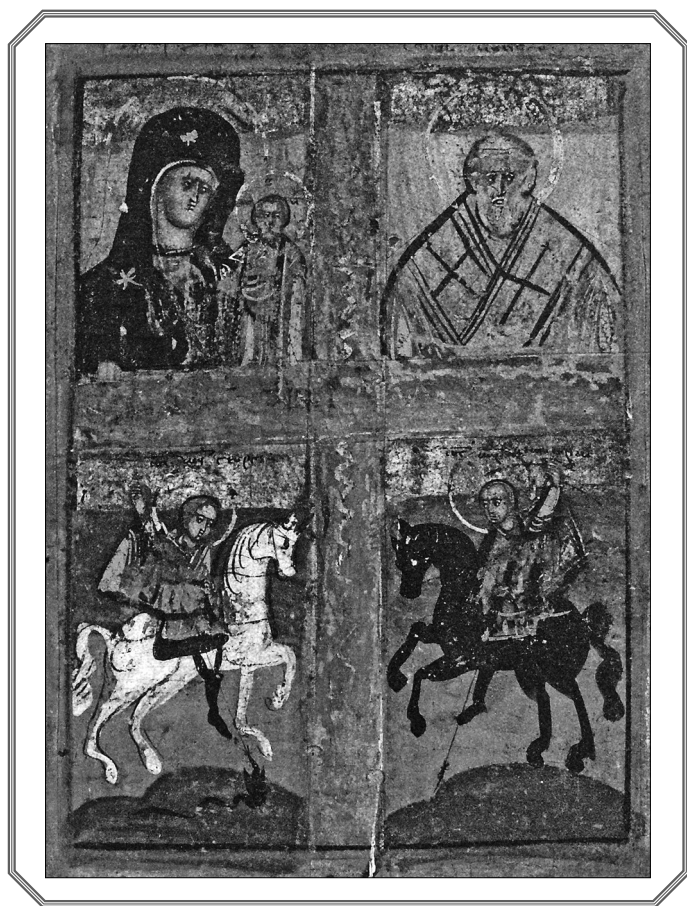
- Т.Г. Иванова.* Семинар «Народная культура Сибири» 68
М.В. Ахметова. Конференция «Актуальные проблемы современной
фольклористики и изучения классического наследия русской литературы» 70

В.П. ЕРШОВ

КРЕСТЬЯНСКИЕ ИКОНЫ КАРЕЛИИ

В настоящей публикации представлены некоторые иконы из моей личной коллекции. Это иконы семейные и часовенные, вкладные, приносимые в часовни жителями деревни или окрестных деревень. До революции в каждой деревне Олонецкой губернии была часовня. Сложился определенный тип ее культового оформления, в котором центральное место занимала икона, посвященная престоль-

ному празднику, обязательно были Деисус и иконы Спаса и Богоматери. Часто Деисус писался на одной доске и совмещал «праздники» с предстоящими (наиболее древний тип алтарной иконы)¹. Иногда иконы для часовни заказывали местному иконописцу. Существовало почитание «своих икон»²; например, от жителей деревень Заонежья мне приходилось слышать, что они приносили иконы в часовни, называли их своими и молились каждый у своих икон. Интересно, что в карельском Водлозерье во время Гражданской войны «иконы "предателей" выносились на улицу и расстреливались из винтовок и ружей. Своих икон красные не трогали»³.

**1. БОГОМАТЕРЬ, НИКОЛА, ГЕОРГИЙ, ДИМИТРИЙ**

Конец XVIII — начало XIX в. Заонежье (Медвежьегорский р-н). 20 × 26 × 1,4. Левкас, темпера.

Доска сосновая (?), цельная. Тыльная сторона обработана шерхебелем. Шпонки встречные. Без ковчега.

Сохранность: удовлетворительная, удален слой олифы.

Икона четырехчастная. Верхний ряд: поясные Богоматерь Казанская (в трехчетвертном повороте, Христос-младенец изображен фронтально) и Никола в фас. Нижний ряд: обращенные друг к другу «ст. муч. Георгий» на белом коне и «ст. муч. Демитрий» на черном коне. Поля равновеликие (2,4 × 2,5) — охра розовая, опушь черная, с небольшим отступом от черной опуши белая линия еще раз очерчивает поля. Клейма разделены широкими розвоохряными полями, образующими четырехконечный крест, декорированный зигзагообразной белильной линией. Сквозь тонкий слой жидкой темперы просматривается прочерченная по левкасу графья, от которой, однако, иконописец значительно отступает. Прорись лишь намечает место фигуры в клейме, ее общие очертания. Динамичные черные линии прорисовывают фигуры персонажей.

Реставрация В.П. Ершова, 1986 г.

**2. ВАРВАРА**

XVIII (возможно, начало XIX) в. Д. Петровский Ям, Медвежьегорский р-н. Приобретена у Никоновых в 1965 г. 25 × 20 × 4. Без левкаса, жидкая темпера.

Доска сосновая, цельная. Шпонка одна сквозная врезная (утопленная в доску полностью). Доска рублена топором с торцов и с тыльной стороны, следы топора имеются и на лицевой стороне, утолщена в середине. Без ковчега.

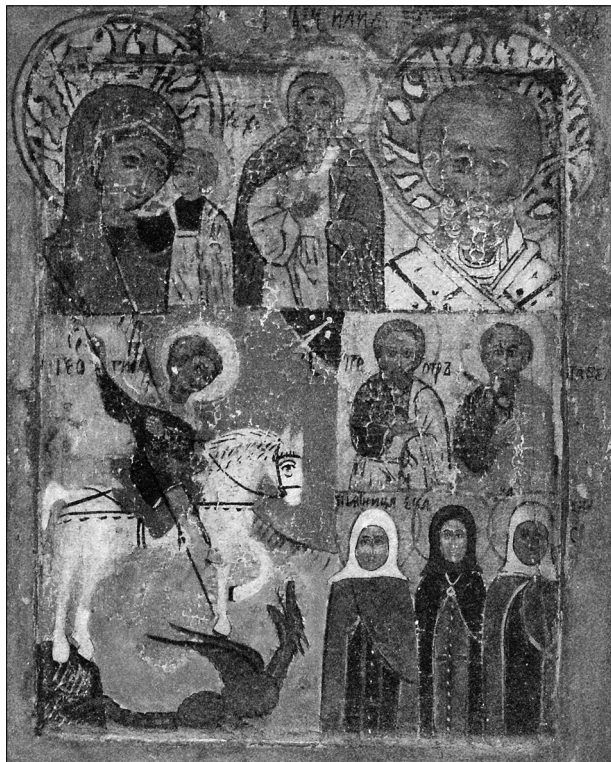
Сохранность: частичная утрата красочного слоя на одеждах святой.

Опушь широкая, темно-малиновая, на небольшом расстоянии от нее внутренняя черная рамка, за ней — тонкая белильная рамка, вплотную к ней — малиновая широкая рамка. Фигура по контуру прописана черной линией. Первоначальный цвет мафория не сохранился, сейчас он серый, сквозь него просвечивает дерево. Сохранились черные и белильные складки мафория. Чепец красный. Нимб красно-оранжевый, по внешнему краю декорирован белыми «жемчужинами», как и нижний край красной одежды. Лик прописан жидкими беллами, через которые просвечивает дерево. Черными линиями обозначены нос и рот, оттенен подбородок. Руки написаны беллами и прорисованы.

Реставрация В.П. Ершова, 1978 г.

К 1960-м гг. часовни пришли в запустение. Только благодаря усилиям музейных работников удалось спасти некоторую их часть. Правда, в те годы искусствоведы не очень жаловали «краснушки», «чернушки» и «пядницы»⁴: надо было спасать произведения большей художественной ценности. Понимание значимости народной иконы пришло позднее, но собирать к тому времени было почти нечего.

Моя коллекция собиралась в течение 40 лет в основном на территории Карелии. Не последнюю роль в формировании коллекции сыграло то, что в 1960—1974 гг. я работал учителем в районной школе-интернате № 4 г. Медвежьегорска Карельской АССР. Вместе с учениками мы создали школьный музей, который ныне стал известным муниципальным краеведческим музеем. Нам приходилось много бывать в экспедициях, часто совместно с музейными работниками Карелии. Всё, что отвергалось ими, шло в наш музей. Он становился филиалом то Республиканского краеведческого музея, то музея-заповедника «Киж», и на каждом этапе из его коллекций что-то списывалось. В начале 1980-х гг. по постановлению Минкульта из музеев стали списывать экспонаты, «не представляющие художественной ценности, ветхие, разрушенные». Несколько десят-



3. ИЗБРАННЫЕ СВЯТЫЕ С ПРОРОКОМ ИЛИЕЙ

XVIII в. Сегозерье (д. Лазорево, Медвежьегорский р-н). 25,5 × 19 × 2,3. Левкас, темпера.

Доска сосновая. Шпонка одна врезная несквозная. Ковчег.

Сохранность: частичные утраты левкаса на нижнем и левом полях иконы, утрачен лик Георгия Победоносца и задние ноги коня. Запись полей.

Икона-двурядница. Верхний ряд: Богоматерь Казанская, пророк Илия (в центре)¹⁰; и св. Никола. Нижний ряд: традиционно левое клеймо — Георгий Победоносец, правая часть ряда разделена еще на два клейма: верхнее — апостолы Петр и Павел (поясные), нижнее — триада святых жен.

На обороте иконы выше шпонки четыре короткие параллельные косые черты.

Реставрация в Москве, 1979 г.



4. МУЧЕНИК НИКИТА (ФРАГМЕНТ ИКОНЫ «ИЗБРАННЫЕ СВЯТЫЕ С БЛАГОВЕЩЕНИЕМ»)

XVIII—XIX вв. Заонежье (д. Шунгская Губа). 31,5 × 26 × 2,5. Левкас, темпера.

Доска липовая, цельная. Две шпонки врезные встречные. Ковчег двойной. На обороте надпись карандашом: «Вздвижине».

Икона-трехрядница.

Сохранность: значительные утраты левкаса на втором и третьем рядах, полностью утрачен левкас нижнего поля иконы.

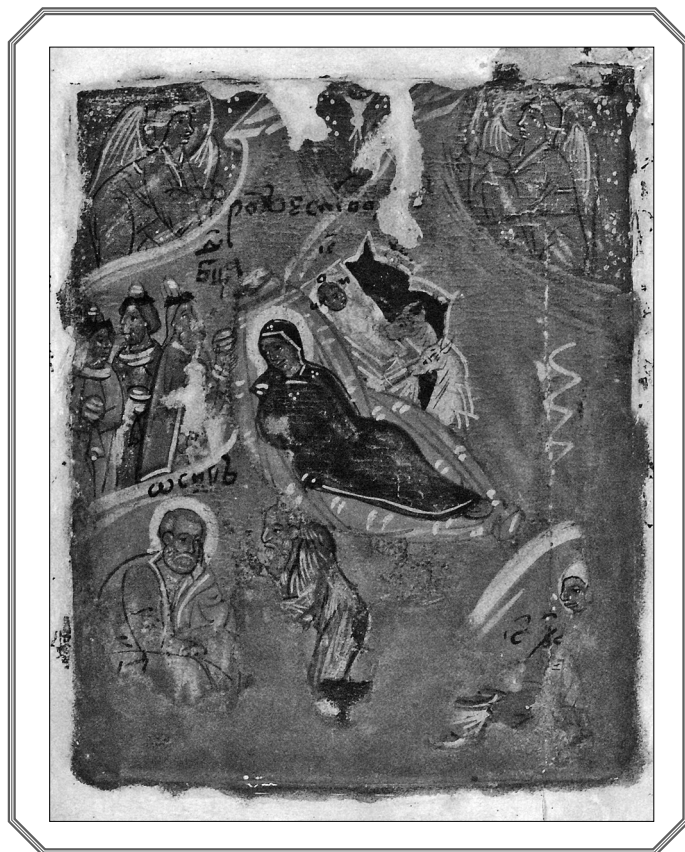
Реставрация В.П. Еришова, 1979 г.



5. БОГОМАТЕРЬ ЗНАМЕНИЕ И НИКОЛА

Первая половина XVI в. Поморье (д. Кереть).

Двустворчатый деревянный резной складень в медной обноске на шарнирном соединении. Врезан в деревянный киот из цельной липовой плашки со следами разноцветной окраски. Иконки в складне 4 × 3, киот — 12 × 17,5 × 3.



6. РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО

XIX в. Сегозерье (д. Пелкула, Медвежьегорский р-н). 25 × 19 × 1,5. Левкас, темпера.

Доска липовая. Две шпонки врезные встречные. Ковчег. Бумажный подклад. Была расколота на две дощечки, найденные в разное время и склеенные в 1970 г.

Сохранность: утраты на полях, в нижней части иконы. Утрачены шпонки.

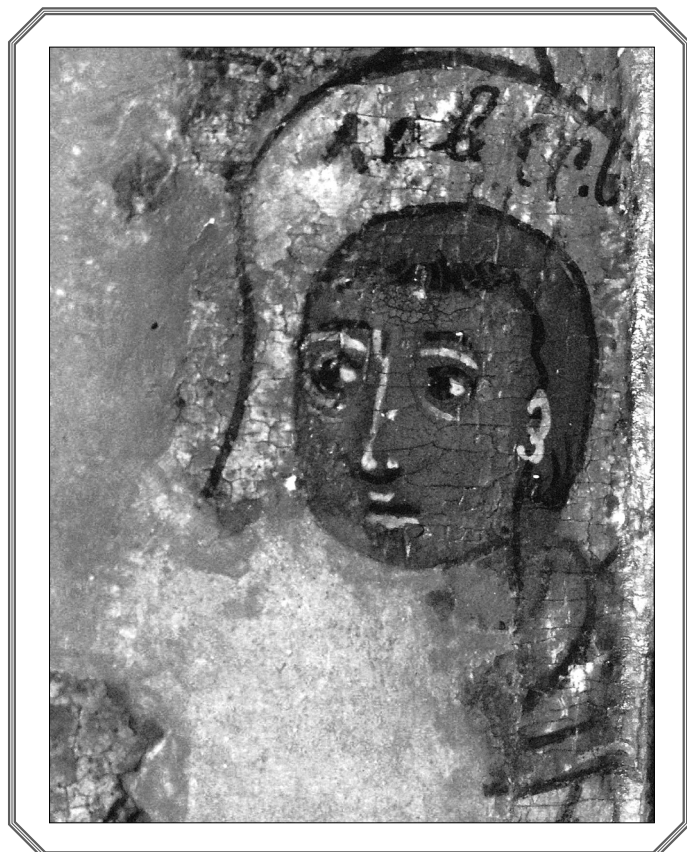
В подписях Рождество обозначено как Рожество, Иосиф называется «Осипом»; имя «Иисус» пишется с одним «И» (Иус), что предполагает старообрядческое происхождение иконы. Любопытно изображение ряда персонажей (волхвов, служанки, пастуха, ангелов) в профиль. Традиционно в профиль изображались отрицательные (темные) персонажи.

Реставрация В.П. Ершова, 1970 г.

ков икон из Медвежьегорского музея было подготовлено для уничтожения в школьной кочегарке. К этому времени я уже работал в Петрозаводске, но иногда приезжал в Медвежьегорск. Кое-как удалось уговорить директора музея передать иконы мне. Они действительно находились в плачевном состоянии. Утраты красочного слоя иногда достигали 50—60%, а в некоторых случаях — 90%. Первоочередные мероприятия по сохранению произведений включали в себя укрепление левкаса и красочного слоя. В дальнейшем реставрационные работы проводились реставраторами из Москвы (в частном порядке) и Карелии (И.М. Гурвич, И.Н. Куспак).

Некоторые «краснушки» публиковались в моих статьях⁵, участвовали в выставке «Образ Святителя Николая Чудотворца в искусстве XIII—XXI вв.» (Вологда, 2004) и вошли в каталог этой выставки⁶. Значительная часть представленных здесь икон не публиковалась.

Среди крестьянских икон выделяется сюжет «Избранные святые», генетически тяготеющий к деисусному ряду, который позволял включать в состав молитвенников наиболее почитаемых святых. Всех персонажей таких икон — «двурядниц» или «трехрядниц», как их называли



7. ЛАВР (ФРАГМЕНТ ИКОНЫ «ИЗБРАННЫЕ СВЯТЫЕ»)

XVIII в. Заонежье (д. Региматка, Медвежьегорский р-н). Из списанных в 1979 г. в Медвежьегорском музее. 31 × 24 × 2,7.

Доска липовая, цельная. Две шпонки врезные встречные (не сохранились). Ковчег двойной. Поля были темно-зеленые с красной опушкой, разновеликие: верхнее и нижнее шире боковых.

Сохранность: утрачен левкас и красочный слой на 90%. Фрагментарно сохранились клейма верхнего регистра и фигура Лавра.

Реставрация В.П. Ершова, 1987 г.

крестьяне-иконописцы⁷, условно можно разделить на обязательных и вариативных, изменяющихся в зависимости от воли заказчика или других факторов. К первой группе относятся Богородица, Николай Чудотворец и Георгий Победоносец (последний отсутствует редко). Богородица и Николай представляют собой своего рода деисусную композицию, предстоя Христу Эммануилу⁸ (ср. народные представления о Николае Чудотворце как одном из лиц Троицы⁹). Среди святых второй группы чаще всего можно увидеть Флора и Лавра, Власия и Модеста, Зосиму и Савватия, Параскеву Пятницу, Варвару, Елену...

Надписи на крестьянских иконах комментируют сюжет, имена и действия персонажей: «ангел кадит», «копорушкой роет землю», «явился царю во сне», «чудо о девицах» и т.д. Почерки разные: полуустав, красивая вязь или скоропись XVIII в., мелкие, налезавшие друг на друга или, наоборот, крупные, симметричные или хаотично разбросанные по полю иконы буквы, органично вписывающиеся в стилистическую ткань икон. На оборотах можно обнаружить тексты, сделанные карандашом или чернилами, и граффити, процарапанные острым предметом. Они обозначают день памяти святого, название часовни, для которой была заказана икона, ее сюжет, личные знаки иконописца. Приведу примеры таких надписей на иконах из Медвежьегорского краеведческого музея. Икона «Св. Николае» (МФК, №113): на обороте тушью написано «Св. муч. Пятница» (икона писалась для часовни Параскевы Пятницы). На обороте

иконы «Георгий Победоносец» (конец XIX — начало XX в., МФК № 91) карандашом: «А.К. 2. Георгий на коне. Золоты поля»; перевернув икону, на верхнем крае этим же карандашом и этим же почерком: «А.К. 2-50» (видимо, стоимость иконы). На обороте иконы «Ангел Хранитель» (МФК, № 89) тушью: «В Петрозавоцккъ Якову Петровичу Костину» и т.д. Иногда процарапываются параллельные линии, определяющие ряд иконостаса, на котором будет располагаться икона.

Примечания

¹ Платонов В.Г. Сегозерские письма // Деревня Юкко-Губа и ее округа. Петрозаводск, 2001. С. 318.

² См. об этом: Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, С. 182.

³ Дубровская Е.Ю. Рассказы о военных событиях на Русском Севере сквозь призму семейного культурного опыта // Историко-культурное наследие Русского Севера. Проблемы изучения, сохранения и использования. Каргополь, 2006. С. 161.

⁴ Тарасов О.Ю. Икона и благочестие (Очерки иконописания в императорской России). М., 1995. С. 426.

⁵ Еришов В.П. Спасы-прародители // Деревня Юкко-Губа и ее округа. Петрозаводск, 2001; Он же. Богоматерь и Никола в иконах-примитивах «Избранные святые» (К вопросу о нетрадиционном Деисусе) // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2000; Он же. Доска для иконы (К вопросу о породе дерева, используемого для изготовления досок для иконы) // «Свое» и «Чужое» в культуре народов Европейского Севера. Петрозаводск, 2001; Он же. Краснушка из Колгострова // Кондопожский край в истории России и Карелии. Петрозаводск; Кондопога, 2000; Он же. Мифологические реминисценции по поводу иконы «Архангел Михаил — воевода» // Рябининские чтения — 95. Петрозаводск, 1997; Он же. Фольклорно-историческая интерпретация городов на старообрядческой иконе XVIII в. «Архангел Михаил — воевода» // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003; Он же. Иконы Выга // Женщины в старообрядчестве. Петрозаводск, 2006; Он же. Святитель Николай в ряду избранных святых в крестьянской иконописи Обонежья // Почитание Святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве. М., 2007.

⁶ Образ Святителя Николая Чудотворца в живописи, рукописной и старопечатной книге, графике, мелкой пластике, деревянной скульптуре и декоративно-прикладном искусстве XIII—XXI вв. Вологда, 2004.

⁷ Ср. надпись на обороте иконы: «Село Боброво Осипу Степанову двуряднику кверху скорбящу царицу Вседержителя книзу Фрола Лавра Влаasia Недоста [видимо Медоста], арх Михаила Петра и Павла, царицу Александру 23 апр. Позолоту а низы поживея...».

⁸ Еришов В.П. Богоматерь и Никола... С. 119—121.

В экспозиции Музея изобразительных искусств Карелии находится икона «Избранные святые» с изображением предстоящих Христу, сошедшему во ад.

⁹ Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Л., 1980. С. 7, 14.

⁰ Центральное положение Илии-пророка на иконах «Избранные святые» практически не встречается, однако его появление здесь не случайно (об особом почитании русскими крестьянами Илии и Николая см.: Успенский Б.А. Указ. соч. С. 35, 38—40. Об особом почитании Илии у карел см.: Смирнова Э.С. Живопись Обонежья XIV—XVI вв. М., 1967. С. 39).

Сокращения

МФК — Медвежьегорский филиал музея-заповедника «Кижы»

А.Г. КУЛЕШОВ

ИКОНЫ ИЗ БЕРЕЗАЙКИ

Супруги Александр Викторович Алфёров и Елена Геннадьевна Гогарская из пос. Березайка Бологовского района Тверской обл.¹ не имеют профессионального художественного образования, но интересуются народной культурой и искусством, увлекаются традиционными русскими ремеслами. Дед А.В. Алфёрова был потомственным столяром и резчиком, отец — художником, тоже интересовавшимся работой по дереву и бересте. В детстве Александр Викторович получил некоторые навыки столярного и токарного ремесла, но мастерством резчика овладел впоследствии сам. Он получил образование экономиста, но стал художником, мастером-самоучкой, который делает не только традиционные туеса и другие изделия из бересты, сочетая при этом тонированный и светлый материал с ажурным накладным декором и токарными деталями, но и создает произведения скульптуры, скульптурного рельефа и, что особенно интересно, иконы в сложной комбинированной технике на берестяной основе. В них соединяются рельефные тонко проработанные вставки, раскраска, шитье гладью, аппликации текстилем и ажурная просечная береста, имитирующая узорные серебряные оклады. Е.Г. Гогарская, выполняющая шитье на этих иконах, имеет специальность режиссера, но теперь, работая вместе с мужем, нашла себя в художественном ремесле. Художники стараются обобщить в каждой из своих икон собственные впечатления от увиденного в храмах, музеях и книгах, пользуясь при этом приемами и принципами народного искусства, поэтому результат близок и резным деревянным народным культовым рельефам, и скульптурам, а также живописным иконам, выполненным в духе народного примитива.

Любимый сюжет А.В. Алфёрова в рельефе — «Чудо Георгия о змие» (см. *ил. 1*). Он повторен неоднократно. В мягкой породе дерева (в данном случае это береза) передается, как это принято, фигура Георгия на коне. Композиция этой иконы очень традиционна и повторяет многочисленные изображения XVI—XVII вв., встречающиеся в живописи и в деревянном рельефе. Изображение хорошо проработано и в целом, и в деталях. Красивы складки развевающегося плаща и густая грива коня. На фоне плаща отчетливо выделяется голова Георгия, обрамленная нимбом. Резчик варьирует свои решения, но неизменным остается то, что рельефное изображение он накладывает на берестяную основу, которую либо оставляет светлой, либо тонирует, и тогда она кажется красной, как иконописный фон. Оригинальна и деревянная рама, украшенная низким или более объемным растительным орнаментом, напоминающим серебряные оклады XVII—XVIII вв.

Из скульптурных изображений особенно интересен образ монаха, застывшего в молитвенной позе с опущенными вниз руками (см. *ил. 2*). На куколе и епитрахили, выделенной темно-бордовым, символика голгофского распятия. Большие

АНДРЕЙ ГЕННАДЬЕВИЧ КУЛЕШОВ; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Фото Г.В. Никифорова

глаза, седая борода и усы, опущенные кисти рук и строгий замкнутый силуэт самой фигуры — всё это создает впечатление полной отрешенности, сосредоточенности и покоя. Этот образ можно



Ил. 1



Ил. 2

считать большой удачей художника и скульптора.

Самыми многочисленными среди всего, созданного двумя мастерами, являются иконы Богоматери. В них особенно интересно используются оригинальные комбинированные техники. Чаще всего Богоматерь представляется в иконографии «Умиление», идущей еще от знаменитого образа Владимирской иконы. Очень выразительны бывают лики и руки таких изображений, если они выполнены в накладном рельефе. Фон в этих иконах берестяной тонированный, а нимбы оставлены светлыми. В одеждах младенца Христа используется особый золотистый тон, в одеяниях Богоматери соединяются и шитье гладью, и аппликация, темно-вишневое сочетается с синим, как в живописных изображениях. Рамы икон обычно деревянные с ажурным растительным орнаментом из накладной бересты. Иногда изображение ликов и рук может быть плоскостным, выполненным из бересты без накладного рельефа. Тогда на помощь мастеру приходит тонкий контурный внутренний рисунок по бересте.

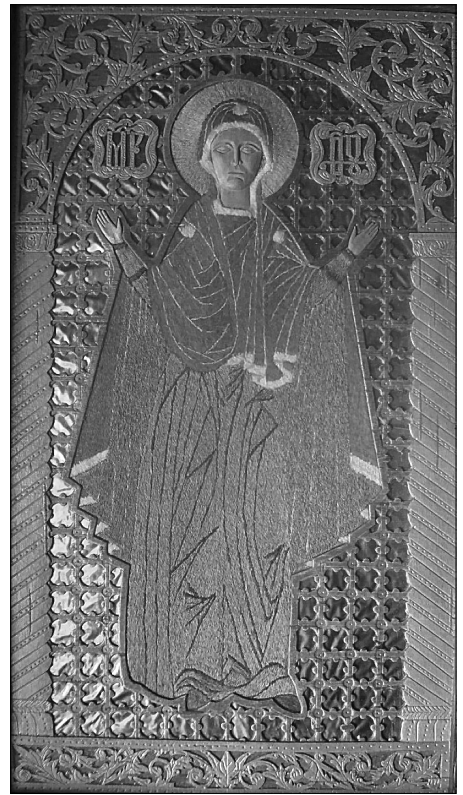
В иконографии «Взыграние, или Целование руки» (см. ил. 3) художники явно отталкиваются от более поздних иконописных образцов XVIII—XIX вв. Это проявляется и в интерпретации самих образов, кажущихся более реальными, и в их стилистике, например в ярком цветовом решении с использованием белого в одеждах младенца Христа. К этому добавляется еще сложное сочетание золотистых и темных тонов бересты в отдельных частях композиции, что делает ее немного дробной, теряющей целостность. В той же поздней стилистике икон XVIII—XIX вв. создан и образ Богородицы Казанской.

Оплечный образ Богоматери (см. 1-ю стр. обложки), который воссоздается мастерами довольно часто, для древнего иконописного искусства нехарактерен. Вероятно, художники отталкивались в данном случае от изображения Богоматери в сценах Благовещения. Иконы с оплечным изображением Богоматери во многом повторяют характерные черты художественных решений в иконах «Умиление»: те же комбинации техник (шитье гладью, аппликации текстилем и живописные вставки на берестяной основе), те же цветовые сочетания. Лик Богоматери почти всегда выполнен в накладном рельефе и отличается большой тонкостью исполнения.

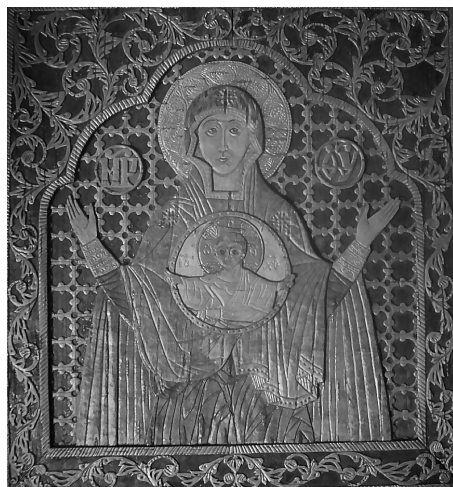


Ил. 3

Еще один иконографический тип — «Богоматерь Оранта», где Богородица изображена в рост с молитвенно воздетыми к небу руками (см. ил. 4). Строгий лик Богородицы и раскрытые ладони поднятых рук всегда выполнены в хорошо моделированном рельефе, всё остальное — это драпировки в технике шитья и аппликации. Одежды с тради-



Ил. 4



Ил. 5



Ил. 6

ционном сочетании синего в хитоне и вишнево-красного в плаще и покрове в каждом произведении передаются по-разному: с разными оттенками этих цветов и разным рисунком складок. Нимб Богородицы или золотистый берестяной, или живописный оранжево-красный. Фон может быть и красным, и голубым, позём — светлым или темным с геометрическим рисунком узорно выполненных каменных плит. На цветном фоне четко выделяются греческие надписи, всегда сопровождающие образ (они есть и в уже рассмотренных изображениях). Дуга арки над головой Богородицы плавно переходит в само обрамление иконы. Накладной ажурный берестяной убор может украшать не только раму, но и сам фон, красный или голубой. Всё вместе производит впечатление необыкновенной нарядности, такой, как представляет ее себе народное искусство.

Вполне узнаваемой репликой с древнего образа ярославской Оранты являются иконы, повторяющие иконографию «Богоматерь Знамение» (см. ил. 5). Это очень красивые изображения, полностью берестяные, выполненные в плоскостном рельефе с четким и изящным линейным рисунком в складчатых одеждах. Лик Богородицы может быть более или менее рельефным, однако он выразителен во всех своих деталях. Берестяной светлый нимб Богородицы и повторяющий его очертания круглый медальон с образом младенца Христа у ее груди, движение рук и направление струящихся вниз складок одежд — всё здесь согласованно и гармонично, хорошо сочетается с накладным ажурным берестяным декором красного фона и темной рамы.

Христос Спаситель представляется мастерами в иконографиях «Спас Нерукотворный» или «Спас Вседержитель». Иконы «Спас Нерукотворный» повторяют древние живописные решения, где плат с ликом Христа держат летящие ангелы. Светлый фон берестяной основы интересно сочетается с белым платом. Лик Христа, выполненный тщательно и тонко, рельефно выделяется по центру, волосы и борода переданы с помощью аппликативных вставок и, кажется, удачны своим красивым золотистым тоном. Легкие живописные фигурки ангелов, нарисованные в свободной манере, придают всей этой композиции особую одухотворенность. Обычное для



Ил. 7

Алфёрова деревянное обрамление иконы с накладным берестяным растительным орнаментом акцентирует образ Спасителя.

Иконы с изображением Спаса Вседержителя связаны в своей основе с традиционными образцами, но отходят от них в силу определенных трудностей, которые возникают при исполнении. Вместо раскрытого Евангелия, которое обычно Христос держит в левой руке, рядом с благословляющей правой, мастера предлагают другое композиционное решение — благо-



Ил. 8

словляющий жест обеих поднятых рук. Объяснить такое вынужденное построение нетрудно: художники правильно передают отдельные греческие буквы на иконах, но затрудняются полностью передать греческий текст в раскрытом Евангелии.

В ряду святых, изображения которых создаются художниками по заказу, на первом месте — такие почитаемые святые, как Николай Чудотворец и Сергей Радонежский. Образ Николая Чудотворца всегда традиционен по иконографии и отличается рельефно переданным ликом, который всегда завершается лучезарным нимбом, выполненным шитьем по светлому фону. На этом фоне хорошо выделяются крестчатые одежды святого, которым вторят в несколько ином рисунке линии крестообразного резного обрамления из бересты.

В иконах Сергия Радонежского (см. *ил. 6*) без труда угадывается древний образ с шитья XV—XVI вв., которое тиражировалось очень широко. Вероятно, наши мастера видели такие изображения на репродукциях шитья из музея Сергиева Посада. В иконе с Сергием тоже много шитья гладью и аппликаций, хотя лик, как это часто бывает у них, выполнен в рельефе.

Св. равноапостольная царица Елена (см. *ил. 7*) в отдельных изображениях и в складнях представлена в традиционном царском одеянии и уборе, с руками, молитвенно поднятыми перед грудью. Другие женские изображения тоже нередко повторяют этот жест. Однако образы других женских святых (св. мучениц Татианы, Веры, Софии, Марины) определяет поздняя стилистика и фантазийность в иконографии, которая не исключает и влияния западноевропейских произведений (особенно, пожалуй, в образе св. Анны Кашинской). В художественном отношении интереснее мужские образы, прежде всего в берестяных складнях, где они оказываются в паре (например, св. равноапостольный князь Владимир и св. великомученик Никита (см. *ил. 8*); святитель Григорий, Папа Римский, и мученик Димитрий). В этих иконах мастера более свободны, хотя и отталкиваются от популярных поздних образцов.

Примечания

¹ См. о них подробнее в статье М.Д. Алексеевского в этом номере журнала.

М.Д. АЛЕКСЕЕВСКИЙ

«ВЫШИВКА, БЕРЕСТА И ДЕРЕВО»: СЕМЕЙНЫЙ ПРОМЫСЕЛ И ЕГО ОСМЫСЛЕНИЕ

За последнее столетие русское народное декоративно-прикладное искусство значительно трансформировалось. Если в начале XX в. важную роль играло прикладное использование изделий мастеров (глиняную посуду использовали в хозяйстве, на ручных прялках пряли, самодельные валенки использовали как повседневную зимнюю обувь), то в наши дни подобные предметы являются в основном декоративными. Современный горожанин (а основными покупателями продукции народных мастеров сейчас являются жители города), купив себе глиняную свистульку, скорее всего, не отдаст ее детям для игр, а поставит на шкаф как украшение. В первую очередь его интересует не функциональность предмета, а его красота.

Изменение спроса на произведения народных мастеров влияет на характер промыслов. Например, массовое изготовление глиняной посуды ручной работы теряет смысл, так как современным крестьянам проще и дешевле купить в магазине посуду, выпущенную на заводе. Зато востребованными оказываются авторские декоративные изделия (например, резные шкатулки), которые охотно покупают в качестве сувениров.

В результате практически исчезли деревенские мастера-ремесленники, которые занимались массовым изготовлением предметов крестьянского быта, передавая свои навыки и мастерство из поколения в поколение. Современный «народный» мастер — это, как правило, вполне образованный человек, который часто занимается своим промыслом не столько ради заработка, сколько «из любви к искусству». Обычно он не просто следует традиции, а творчески переосмысляет ее, создавая уникальные авторские произведения в традиционной технике. Такого рода работы вполне востребованы обществом: они выставляются в местных музеях, про-

МИХАИЛ ДМИТРИЕВИЧ АЛЕКСЕЕВСКИЙ, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

даются в сувенирных лавках, описываются и изучаются исследователями. В то же время сам современный мастер часто оказывается в тени своих работ. Кто он? Почему решил заниматься этим делом? Как относится к результатам своего труда? Эти вопросы обычно остаются без ответа.

С 2004 г. в г. Бологом и Бологовском районе Тверской обл. регулярно проходят межвузовские экспедиции, материалы которых уже не раз публиковались¹. В июне 2006 г. автор статьи совместно с М.В. Ахметовой совершил однодневный выезд в пос. Березайка, расположенный у железной дороги в 14 км севернее г. Бологого. Директор Бологовского краеведческого музея им. Н.И. Дубравицкого Е.П. Кондратович сообщила участникам экспедиции телефон мастера Александра Алфёрова, который живет в Березайке и занимается резьбой по дереву.

Мастер встретил нас и пригласил к себе в гости, где показал свои работы и рассказал о них. Как оказалось, его жена Елена Геннадьевна Гогарская занимается рукоделием. Вместе они делают иконы, где основа и лики выполнены в технике резьбы по дереву, а фон и одежда святых вышиты гладью². Супруги охотно рассказывали участникам экспедиции о своих работах, о том, почему они выбрали такую необычную технику, о глубоко личном отношении к результатам своего труда. Эти устные рассказы могут быть интересны не только специалистам по декоративно-прикладному искусству, но и тем, кто занимается антропологией профессий.

Александр Викторович Алфёров родился в 1953 г. в Березайке, его родители приехали туда работать на местном стекольном заводе, который до сих пор является главным предприятием поселка. В 1964 г., когда Александр был еще ребенком, его семья переехала в Магаданскую обл. Только в 1996 г. Александр вернулся в Березайку и с тех пор живет здесь. По образованию он экономист, долгое

время резьба по дереву была лишь его хобби, однако сейчас она стала для него одним из основных источников заработка.

Елена Геннадьевна Гогарская приехала в Березайку несколько лет назад. По образованию она режиссер-постановщик (училась в Орле), сейчас работает засыпщиком на стекольном заводе, а вышивкой занимается в свободное от работы время. Супруги часто ездят в Бологое, где в местном доме культуры как актеры участвуют в постановках театральной студии. Помимо этого Александр руководит кружком резьбы по дереву при бологовском ДК, а его жена поет в фольклорном хоре.

Александр Алфёров начал заниматься резьбой по дереву еще в детстве, когда жил в Магаданской обл.: «Когда мне родители подарили перочинный ножик, это мне было лет двенадцать, я сразу начал им резать всё подряд». Учителей у Алфёрова не было, поэтому он считает себя «самоучкой», однако говорит о наследственной склонности к творчеству: «Какие-то наследственные задатки, видимо, есть. У меня мама вышивала великолепно крестом. Отец, он живописью пробовал заниматься. Вот. И у меня вот это, видимо, прорезалось. Дед у меня столяр был. Вот страсть к древесине — это, видимо, от него у меня».

В отсутствие учителя Алфёров активно пользовался методической литературой («Там у нас [в пос. Стекольном] лучшая библиотека по Магаданской области была»), сейчас у него дома собрана целая библиотека книг по художественной резьбе, среди которых он особо выделяет популярное пособие Д.М. Гусарчука³. В домашней библиотеке супругов много художественных альбомов с репродукциями икон, которые активно используются ими при создании собственных работ.

Первоначально Александр вырезал из дерева различные безделушки, но однажды, еще в советское время, решил попробовать создать резное изображение св. Георгия Победоносца: «Это я его делал даже не как икону, а просто мне понравилось вот... Я "Историю искусств" листал, пятитомник был такой, вышел, вот там раздел был о русской иконе. Мне понравилась вот сама идея — борьба добра со злом. То есть вот человек побеждает зло. Вот, и это было... за основу взял две иконы, вот там их две было — новгородская и московская, "Чудо святого Георгия о змие". Вот. Что-то взял из палех-

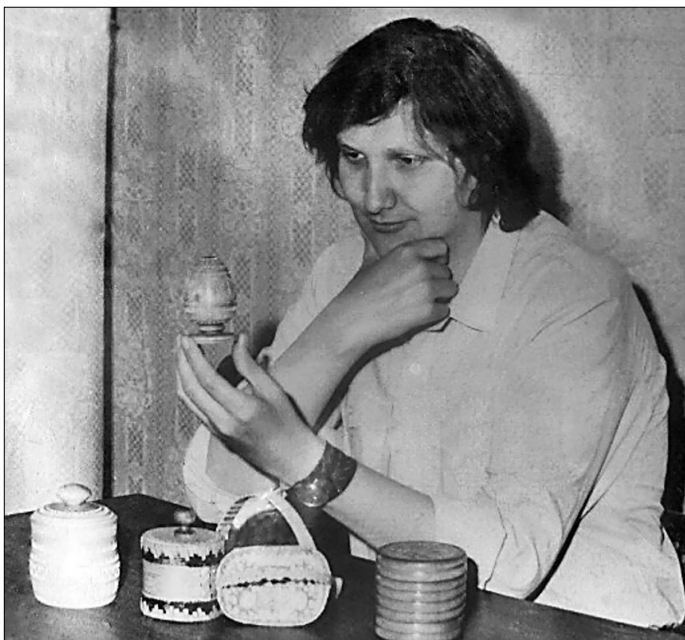
ских миниатюр, вот, что-то где-то как-то скомбинировал, и вот так вот получилось». Впоследствии Александр создал более совершенную резную версию этой иконы, он с гордостью рассказал, что делал ее около 20 лет.

Резные иконы с использованием элементов вышивки гладью супруги начали делать несколько лет назад. Елена Гогарская давно увлекалась вышивкой, однако идея использовать смешанную техни-

ку при создании икон пришла к ней случайно: «Вот раньше, когда я вышила там цветочки всякие, василёчки, это всё было довольно забавно. Когда познакомились [с Александром] тоже, вот я попросила, говорю: "Купи мне раскраску". <...> Ну, берёшь раскраску, там готовый рисунок, переводишь и шьёшь, естественно. А он говорит: "Пока, — говорит, — я живой, ты, — говорит, — эту порнографию вышивать не будешь" [смеется]. Там он нарисовал сначала бабочку такую огромную, это первую самую такую он сделал. Потом [я] попросила [нарисовать] икону».

Сначала Елена хотела вышить изображение целиком, но столкнулась с проблемой: фигура и одежда святого получались хорошо, однако руки и лик требовали тонкой работы, стежки вышивки оказались слишком грубыми для этого. Решение пришло неожиданно: «Смотрела журнал какой-то, вот, там попала мне на глаза — бабулька тоже вышивает иконы, вышитая полностью получается. И она из любой открытки [с изображением иконы] там вырезает это [лик], подставляет, и больно у нее замечательно получается. <...> Чего ж мне-то, говорю, такое в голову не пришло, говорю? У меня, говорю, резчик по дереву, говорю, он же может сделать вообще что-то такое действительно из ряда... выходящее из ряда».

В результате супруги начали делать иконы в оригинальной авторской технике. Уникальность этих работ стала для них поводом для гордости. Как говорит об этом Елена, «сколько мы



А.В. Алфёров. Фото 1980-х гг. Из личного архива мастера

действительно были — вот берестяные иконы видели, или вышиты полностью, резные видели, а вот сочетание такое диковатое, что вышивка, береста и дерево, такого нету вообще. <...> С Третьяковки там мужчина приезжал, вот он икону заказывал нам, вот. Делали ему. И там тоже вот, он говорит: "Такого вот нету сочетания"».

Хотя техника, в которой выполняются иконы, оригинальная, в выборе сюжетов и в решении композиции супруги, как объясняет Александр, стараются следовать канонам: «Стараясь как бы источников-то придерживаться. <...> Потому что неканонических икон



Е.Г. Гогарская показывает свою вышивку. Фото М.Д. Алексеевского

сейчас много, а не стоит этого... Всё надо делать как следует. Икона — это серьёзно. Это не просто картинка с календаря».

Некоторые работы современных иконописцев, работающих в традиционной манере, вызывают у Александра и Елены неодобрение. Один из покупателей в качестве платы отдал им альбом «Современная православная икона». Елена рассказывает, что они используют эту книгу в своей работе («Там прорисы, и берём оттуда иной раз там расцветки»), однако некоторые современные трактовки классических икон кажутся им неудачными: «Вроде вот берут со старых образцов, вот эти вот картины-то рисуют, вот эти современные художники. Но вот смотришь <...> на икону на старинную — там шедевр. Вот по-другому не скажешь. Шедевр натуральный. На но... на новодел вот этот смотришь — карикатура».

Главным источником вдохновения для супругов в работе становятся старые классические иконы, которые вызывают у них сильные душевные переживания. Елена Гогарская рассказывает, как они ездили в Петербург в музей, чтобы посмотреть работы древнерусских иконописцев: «Вот мы съездили когда в Русский музей <...> пришли когда ещё в зал русской иконы, специально туда ехали, в общем-то, с тем условием, чтобы посмотреть вот. <...> Видимо, там настолько вот намоленные вот эти иконы, скоко уже там, говорю, и горя выплеснуто на них, и радости, и всего этого, такая смесь, видно, такая вот в этом зале, что вот когда вот вышла там оттуда, и вот Саша: "Ты чего?" — а у меня вот слёзы катятся, не могу остановиться никак». Эти переживания оказали воздействие на собственное творчество супругов. По их словам, иконы, которые они стали делать, вернувшись домой из Петербурга, получались особенно удачными.

И муж и жена подчеркивают, что работа над иконой принципиально отличается от других видов творчества. Александр, с одной стороны, воспринимает создание иконы не как работу, а как праздник, а с другой, как очень серьёзное дело. Елена, рассказывая о своем первом опыте работы над иконой, описывает свои сомнения и страх, связанные с грузом ответственности: «А вот прежде чем вот он мне нарисовал вот эту икону-то первую когда, мне долго было вот как-то что-то... как бы барьер какой-то стоял. Я долго смот-

рела-смотрела, мне не взяты было за неё, не вышивать вот. Казалось бы, что там — возьми да шей. Ничего подобного. Как-то так мысленно так это попросила, так говорю: "Помогай!"».

Мастера относятся к сделанным ими иконам как к индивидуальностям, каждая из которых обладает своим характером. Елена говорит, что они могут быть «теплыми» и «холодными»: «Саша, он вообще немножко так это... как руками может ощущать. Ну тепло вот, как-то так. И вот — тёплая икона. Вот иной раз вот бывает как-то вот, чувствуется, как бы холодом веет». Объясняя, в чем разница между «теплыми» и «холодными» иконами, Елена рассказала о собственном опыте сложных взаимоотношений с «неудачной» работой: «Вот была у нас икона. Вот я не знаю почему, но какая-то она вот... Она у нас ушла [т.е. ее купили]. Она у нас вторая была. <...> Я вот почему-то эту икону, вот, честно говоря, вот я её боялась. <...> И вот эта икона — вот она почему-то так вот как-то, я не знаю... Она мне очень нравится. Но от неё какой-то такой холод был».

По мнению мастеров, «холодные» иконы чаще всего получаются, если они создаются без особого настроения: «[А.А.:] На иконе сказывается отношение. Того, кто её делал, или кто там или писал, или резал. Обязательно сказывается, и потом это чувствуется. [Е.Г.:] Поэтому вот стараешься делать её действительно, чтобы вот с душой как-то так вот было. Иначе не будет ничего хорошего. Не получится она. Поэтому иной раз вот действительно, что вот оно вот в вышивке ещё лежит, лежит или как-то вот и... токо когда настроение есть. Лучше не надо начинать. [Настроение есть именно делать икону или вообще?] Нет, именно икону. <...> Я, если у меня настроение есть, я вон ту собаку вышию. Просто настроение. А вот к иконе — это настрой нужен обязательно своеобразный очень». «Теплые» иконы супруги часто стараются не продавать, а оставлять себе. Елена рассказала, как после продажи одной такой иконы ей во сне явился изображенный на ней святой: «Вот как-то там делали большую довольно икону. <...> И икона получилась очень, она такая узкая получилась, высокая, красивая очень получилась иконка такая. <...> Только мы вот отдали её буквально, вот и на следующий день... ночью вижу сон, как будто я иду, у нас вот где за Дубровку, туда вот к

Дубровке идёшь, если вот мимо клуба туда дальше, там у нас кладбище. И вот я иду и вот вроде знаю, что там город какой-то, и в город мне попасть нельзя, он как-то закрытый какой-то, и идёт по полю навстречу, это, старец какой-то. Я знаю, что я его знаю, вроде как вот близкий, близкий он мне, и в то же время я его не знаю совершенно. Вот. И вот он вроде подходит, вроде как подошёл как-то так, так вот перекрестил рукой и отошёл. Вот. И вот как-то так... А я проснулась и потом вспомнила — Господи, это же с иконы! Я что-то так вот... аж это проснулась. Я говорю, как-то даже шас вспоминаю — говорю, даже не по себе. <...> Арсений Тверской. Правильно. Вот. Так это как типа он благословил что ли, получается, как-то, и вот у нас как-то иконы пошли. Хорошо пошли. Вот. Много у нас заказывали вот икон как раз тоже. И вот как ну... та вот иконка, она, наверно, такая вот она одна была, у нас любимая самая получилась».

Особый статус иконы определяет и правила работы над ней. Супруги объясняют, что нельзя делать иконы, если в данный момент нет к этому желания; изготовление не должно ставиться на поток. По словам Елены, «это как Бог на душу положил действительно, вот когда хочешь, тогда и садишься, делаешь, потому что так из-под палки — ничего хорошего не будет абсолютно. <...> К иконе так нельзя, она чувствует, по-моему, это всё. Это отражается сразу как-то».

В любом случае приобретаемые у них иконы супруги советуют освятить в церкви.

Александр и Елена часто сталкиваются с трудностями при реализации своих работ. Большую часть икон они делают по предварительному заказу. Чаще всего за иконами обращаются знакомые и те, у кого уже есть их работы. Супруги ежегодно возят свои работы на ярмарку на День города в Бологое и Вышний Волочёк, впрочем, там они больше продают изделия из бересты, которые делает Александр. Иногда, как он объясняет, прямо там покупатели делают заказы на иконы: «Вот фотографии разложишь, вот если в данный момент, допустим, нету готового, скажем, Спасителя. "А вот такая вот нравится, вот такую можете сделать?" — "Хорошо"». Изделия из бересты удалось пристроить в трех магазинах в Вышнем Волочке, где они пользуются большим спросом как сувениры. Однако, по признанию

Елены, попытка договориться о сотрудничестве с магазинами в Санкт-Петербурге закончилась неудачей: «Ну вот мы в один магазин зашли, там надо лицензию. В другой пришли магазин — работают только с оптовыми поставщиками. В третий магазин пришли — там надо, как этих... нормативы или как они называются, там эти всякие в общем, ну... то есть формальностей всяких там. В общем, не то так другое, что-нибудь да не слава Богу. В одном магазине там бы и взяли, но, говорит, у нас оно тут стоять лет триста будет, сюда, в общем-то, здесь, говорит, народ такой не ходит, это надо куда-то в другое место».

Как объясняют супруги, торговля своими работами для них — лишь дополнительный заработок, «больших капиталов на этом не заработаешь». Некоторые свои работы они подарили Бологовскому краеведческому музею: «Пусть люди смотрят». За то время, которое они занимаются своим творчеством, они устраивали выставки своих работ в бологовском музее и в библиотеке пос. Березайка.

Александр и Елена большую часть жизни прожили не в Бологовском районе и не могут считаться местными мастерами. В то же время традиционных мастеров здесь уже нет. В конце беседы Елена Гогарская довольно скептически оценила перспективы возрождения народного искусства в современной деревне и признала, что многие местные жители считают их с мужем «не от мира сего»: «Вообще вот у нас на район, я не знаю, больше кто ещё берестой занимается. По-моему, нет. Мы одни. Вот в таком плане. Поэтому, я говорю, на нас тут смотрят как немножко это. С таким подозрением. Откуда мы взялись такие. Ну вот опять-таки, может, и хорошо, что мы выросли не здесь. Всё-таки это немножко дало свой отпечаток».

Примечания

¹ Амосова С.Н., Ахметова М.В., Лурье М.Л., Сенькина А.А. Бологовская экспедиция 2004—2005 гг. // ЖС. 2005. № 3. С. 41—44; Ахметова М.В. Предсказательницы и целительницы в г. Бологое // ЖС. 2007. № 2. С. 49—51; Ахметова М.В., Лурье М.Л. Материалы бологовских экспедиций 2004 г. // Антропологический форум. № 2. СПб., 2005. С. 336—357.

² О технике и сюжетах икон см. статью А.Г. Кулешова в этом номере журнала.

³ Гусарчук Д.М. 300 ответов любителю художественных работ по дереву. М., 1977.

Т.И. ИГНАТЬЕВА, И.Р. КИЛАЧИЦКАЯ

О ЧЕМ РАССКАЗАНО СЕРЕБРЯНОЙ НИТЬЮ ПО БАРХАТУ

В коллекции музея Московского государственного текстильного университета им. А.Н. Косыгина хранится небольшой фонд предметов русского православного культа — саккосы, фелони, стихари, созданные из бархата, парчи, шелка, позумента, кружева. Главным декором церковных облачений является золотное шитье на парче, шелке, бархате золотными и серебряными пряжеными нитями в сочетании с жемчугом, бисером, стразами, пайетками, блестками (см. фото на 4-й стр. обложки). В XVI—XVII вв. для изготовления царской одежды и церковных облачений широко использовались итальянские, испанские, персидские шелка, парча, бархат. Особой популярностью пользовались итальянские ткани.

Особо в собрании музея выделяется темно-зеленый бархатный диаконский стихарь XVIII в. с большим пурпурным квадратным оплечьем. Стихарь (sticharion) — вид византийской одежды, его название произошло от греч. глагола *steichō* 'ступать, идти'. Стихарь — нижнее облачение архиереев и иереев, а также верхняя одежда диаконов и некоторых младших священнослужителей, используемая при богослужении. Не все младшие церковнослужители могут надевать стихарь во время церковной службы. Для этого надо уже быть «стихарным», т.е. «посвященным в стихарь»¹. Диакон в дополнение к стихарю облачается в орарь (широкая длинная лента из той же ткани, что и стихарь, нисходящая почти до пола, закрепляемая на левом плече) и надевает на руки поручи. К стихарю из музея ни орарь, ни поручи не сохранились.

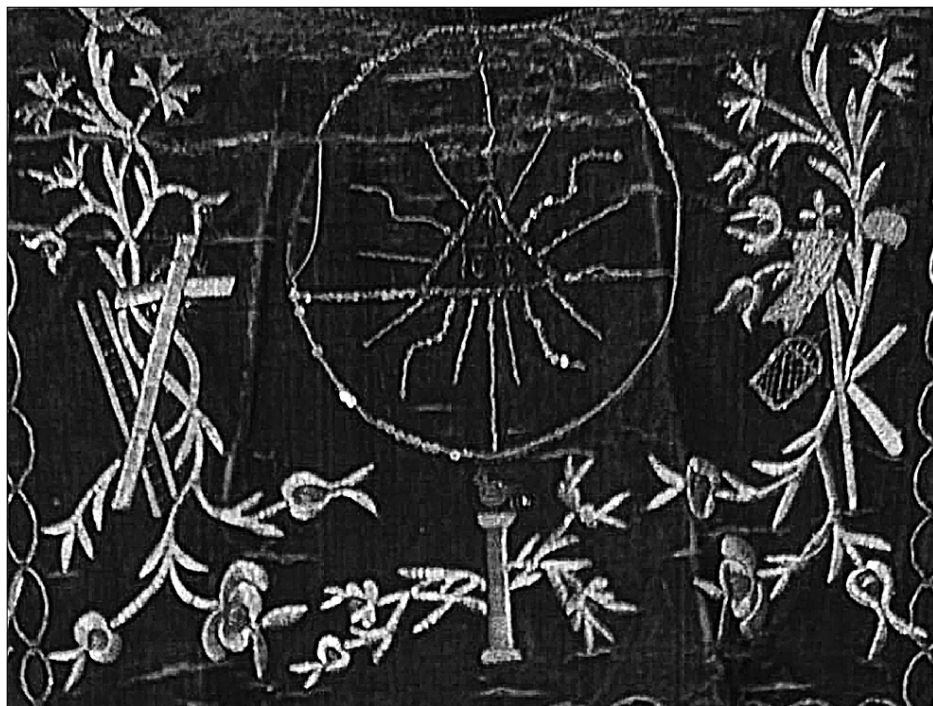
Такие облачения, как стихарь и подризник (священническая одежда с рукавами, носимая под ризой), являются самыми древними церковными одеяниями.

Стихарь как диаконская одежда был предназначен для церковной службы в Страстную неделю или для служб, посвященных кресту. Для таких служб особо определялся цвет облачений: темно-вишневый, темно-зеленый, темно-фиолетовый, черный в сочетании с серебром, а не с золотом.

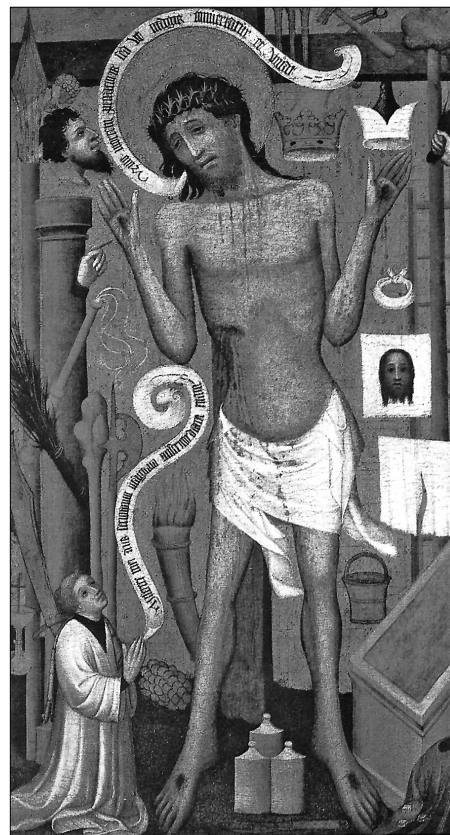
Бархатный стихарь из собрания музея не отличается блеском золотного шитья и роскошью убранства бисером, жемчугом и стразами, характерными для русского церковного искусства. Его уникальной особенностью является сюжетная тематика — изображение орудий страстей Христовых на бархатном пурпурном оплечье. Оплечье квадратной формы расшито серебряной вышивкой техникой вприкреп и кованым швом. На рукавах и стане стихаря в определенном ритме свободно расположены крупные букеты из стилизованных цветов и листьев, также выполненные серебряной пряденой нитью. На зарукавье и подоле на небольшом расстоянии от края располагается орнаментальная гирлянда из лиственных пальмовых побегов. Заканчивается подол как бы растущими вверх сплетенными в букет листьями, бутонами, цветами. Облачение отличается строгостью силуэта, сдержанной цветовой гаммой бархата и серебряного декора. Насыщенный, довольно звучный зеленый цвет гладкого бархата стана стихаря в сочетании с пурпурным цветом оплечья и серебряной вышивкой придают облачению особую торжественность и значимость. Зеленый цвет в русском церковном облачении является символом Троицы и Святого Духа.

Многочастная композиция на оплечье стихаря требует рассмотрения каждого элемента этого тематического и одновременно орнаментального сюжета. На спинке в центре оплечья под вырезом горловины вышит небольшой круг — символ

ТАТЬЯНА ИВАНОВНА ИГНАТЬЕВА, канд. культурологии; Московский гос. текстильный ун-т им. А.Н. Косыгина; ИРИНА РОДИОНОВНА КИЛАЧИЦКАЯ (Москва)



Фрагмент оплечья диаконского стихаря. XVIII в. Музей Московского государственного текстильного университета им. А.Н. Косыгина



Мастер св. Вероники. Страдающий Христос с донаторм. XV в. Из книги: Meister der hl. Veronika. Dresden, 1987. II. 15



Мастер Бертрам. Воскресение Христово. Деталь алтаря, посвященного страстям Христовым. Около 1390—1400 г. Из книги: Meister Bertram. Dresden, 1983. II. 10

бесконечности. В круге находится треугольник — символ Троицы. От треугольника исходят небольшие лучи, часть из которых имеет волнистую форму. Этот треугольник лежит на линиях равноконечного креста; кресты с такими лучами характерны для литовского народного искусства, а также для католической традиции. В центре треугольника вышита монограмма Иисуса Христа IC XC. Символическое изображение Троицы в виде треугольника и креста с исходящими лучами проникло в Россию после XVII в.

На спинке в нижней части посередине оплечья изображен столб, к которому был привязан Христос во время бичевания, а на столбе — петух — символ отречения апостола Петра, предсказанного Спасителем: «Истинно говорю тебе: не пропоет петух, как отречешься от Меня трижды» (Ин. 13: 38). На левой стороне оплечья изображена лестница, с помощью которой снимали мертвое тело с креста, а рядом — крест, но не восьмиконечный, православный, а удлинненный четырехконечный («ла-



Шонгауэр. «Не прикасайся ко Мне». Деталь алтаря св. Доминика. Около 1476 г. Из книги: Schongauer. Dresden, 1984. II. 15

тинский»). Вокруг перекрестия — терновый венец. Справа от центра оплечья вышиты трость с губкой на конце и ведро с уксусом, который давали пить Христу, когда он произнес: «Жажду». Тут же изображена хоругвь, подобная той, что изображается в западноевропейской живописи в руках Христа, явившегося после своего воскресения Марии Магдалине. Древко хоругви заканчивается равноконечным крестом и находится посередине полотнища сзади. В древнерусской иконографии сошествия во ад в руках Христа изображался только крест или свиток.

Все детали сложного изобразительного сюжета на спинке оплечья объединены стилизованными растительными мотивами из бутонов и цветов с вплетенными в них гвоздиками. Название *гвоздика* произошло от слова «гвоздь», так как форма бутонов красных цветов южного дерева напоминает гвозди. Изображенные на оплечье гвоздики — намек на гвозди, которыми было прибито тело Христа к кресту.

На передней части пурпурного оплечья стихаря в левой части изображено копьё, которым пронзили Христа, и рог. В Библии рог является символом могущества и спасительной миссии, ср.: «Благословен Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в доме Давида, отрока Своего,

как возвестил устами от века святых пророков Своих» (Лк. 1: 69—70).

На правой передней части оплечья стихаря изображены бич (палка с веревками, на концах которых находятся металлические шарики) и пучок пальмовых ветвей, переплетенных листьями, бутонами и цветами. По бокам разреза горловины вышиты попарно перекрещенные гвозди, образующие греческую и славянскую букву Х (начальная буква имени Христа). Гвоздей четыре, как принято в православной иконографии (на Западе обычно изображали три гвоздя, так как предполагалось, что стопы ног Христа были прибиты к кресту одним гвоздем). Под гвоздями вышиты клещи и молоток также в сочетании с гвоздиками.

По периметру оплечья стихаря проходит декоративная гирлянда из витых цепей и пальмовых ветвей (Христа встречали с пальмовыми ветвями после воскресения им Лазаря).

Возможно, что стихарь несет на себе отпечаток разных культурных влияний. Монголо-татарское нашествие, шведская, немецкая и польско-литовская агрессии, междоусобные войны часто приводили к изменению границ. Соответственно происходило и церковное разделение.

В 1596 г. на территории Польско-Литовского государства была заключена Брестская церковная уния с Римом, которую приняла часть православного населения. По условиям унии православная церковь подчинялась римскому папе и принимала католическую догматику, сохранив при этом женатое духовенство, церковнославянское богослужение и православную обрядность, как она сложилась к концу XVI в. Воссоединение униатов с православной церковью было осуществлено при императоре Николае I. Церковное искусство в западных областях России подверглось влиянию западноевропейского искусства, где в XIV—XVI вв. было широко распространено изображение страдающего Христа, распятия в окружении орудий страстей, как, например, на картинах немецких художников XIV—XV вв. Бертрама, Мастера св. Вероники и Франке. Таким образом, можно предположить, что сюжетные изображения орудий страстей Христа на оплечье диаконского стихаря как православного облачения были созданы под влиянием западноевропейских образцов и, возможно, в униатской среде².

Примечания

¹ См.: Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением императорской академии наук. Т. 4. 2-е изд. СПб., 1868. Стб. 473.

² Впрочем, изображения орудий страстей Христовых изредка встречаются в произведениях русского религиозного искусства второй половины XVII в. В Оружейной палате Московского Кремля хранится Евангелие 1678 г. с серебряной золоченой крышкой; на верхней крышке расположены эмальерные вставки с изображением распятия (в центре), четырех евангелистов (по углам), положения во гроб (под распятием), снятия с креста (над распятием) и орудий страстей Христовых вокруг распятия (терновый венец, хитон, трость с губкой, копьё, клещи, молоток, 4 гвоздя, колонна с петухом наверху, бич). См.: Русские золотые и серебряные изделия XII—XVII вв.: Путеводитель. М., 1980 [страницы не указаны].

В.Г. СМОЛИЦКИЙ

ИЗ ИСТОРИИ ПЕРВЫХ КОЛЛЕКЦИЙ НАРОДНОГО ИСКУССТВА В КРАЕВЕДЧЕСКИХ МУЗЕЯХ

Большую роль в деле выявления и сохранения памятников народного творчества сыграли местные краеведческие музеи¹. Большинство краеведческих музеев в XIX в. возникли при губернских статистических комитетах, созданных правительством в 1834 г. с целью исследования различных сторон жизни русского народа. Музеи в значительной степени отражали вкусы и интересы энтузиастов, трудами которых они были созданы. Поэтому в одном музее центральное место занимали экспонаты, характеризующие природные богатства края, в другом — археологический материал, в третьем — историко-архивный и т.д. Далее пойдет речь о музеях, в коллекции которых уже на первых порах собираны попадали предметы народного искусства. Поэтому мы оставим в стороне самые первые по времени создания краеведческие музеи Иркутска и Барнаула с их коллекциями камней и моделей машин.

Представляет интерес история Воронежского музея. Основателем его явился Н.И. Второв (1818—1865), археолог и этнограф, который в 1849—1857 гг. занимал в Воронеже высокую административную должность советника губернского правления. До Воронежа Второв служил в Министерстве внутренних дел вместе с писателем, лексикографом и этнографом В.И. Далем, который оказывал Второву покровительство. Вероятно, Второв бывал у Даля на его знаменитых четвергах, где собиралась передовая интеллигенция Петербурга: ученые, литераторы, музыканты, художники, мореплаватели и т.д. Именно на дальских четвергах зародилась и нашла свое первое воплощение мысль об учреждении Русского географического общества (РГО). Приехав на службу в Воронеж, Второв объединяет местную интеллигенцию в так называемый второвский кружок. Это были чиновники от культуры, педагоги, сотрудники губернских ведомостей. По долгу службы советник много путешествовал по Воронежской губернии. В этих поездках вместе с Александровым-Дольником и учителем рисования Воронежского кадетского корпуса С.П. Павловым Второв собрал большую

коллекцию праздничных и повседневных костюмов местного населения. Ими был создан большой этнографический альбом, переданный Второвым в РГО. За этот альбом ему была присуждена Обществом золотая медаль.

По сведениям, собранным И.А. Поповой², в альбом вошло 42 листа, на которых были помещены зарисовки 150—200 костюмов. Своей первоочередной задачей составители альбома считали сбор материалов по старинному и уже исчезающему костюму. «Художник очень точно передавал покррой и цветовую гамму одежды. Некоторые листы дают представление о видах и способах ношения женских и девичьих головных уборов, показывают последовательность их надевания»³. В большинстве случаев рисунки точно паспортизованы, указывается губерния, уезд, село, где сделана зарисовка, а также национальность и социальная принадлежность «модели» (государственный крестьянин, помещичий крестьянин, однодворец, мещанин и т.д.), семейное положение, иногда имя и фамилия представленного на рисунке человека. Второв давал подробное описание костюмов с указанием местных названий различных частей одежды, их цвета, дополнительных украшений к костюму.

Частично материалы этого альбома были опубликованы в «Русском художественном листке» изд. Тима (1860, № 34; 1861, № 35). Собранный в поездках большая коллекция самих костюмов легла в основу собрания Воронежского музея.

В 1853 г. состоялась Воронежская выставка сельских произведений. Описание этой выставки, сделанное Второвым⁴, вышло за рамки обыкновенного каталога. Это было подробное историческое и статистическое исследование с точными указаниями, что и где производится. Одним из первых Второв обратил внимание на народных мастеров, приводя в описании имена и фамилии мастериц «скатертного холста». Особое внимание он обратил на рисунки изделий. На выставке было представлено 44 полотенца из разных уездов губернии, а кроме того ковры крестьянской работы и кружева (в частности, елецкие).

Успех выставки побудил Второва в 1857 г. обратиться к воронежскому губернатору с докладной запиской об

учреждении при Губернском статистическом комитете музея, «который бы в малом объеме представлял бы возможно полную картину естественного богатства здешнего края, промышленных сил его, степени образованности обитателей и пр.»⁵. Губернатор одобрил идею Второва, однако решение вопроса осложнилось в связи с поисками помещения. В это время Второв переехал из Воронежа в Петербург. Отъезд вдохновителя всего дела привел к тому, что музей из-за бюрократических проволочек был открыт через 40 лет после описанной Второвым выставки 9 сентября 1894 г. благодаря деятельности уже других энтузиастов — Л.В. Вейнберна и С.Е. Зверева.

В конце XIX — начале XX в. музей продолжал активно пополнять свои коллекции этнографических предметов и изделий кустарных промыслов. За 1894—1897 гг. в него поступило 55 экспонатов: местные женские костюмы, украшения и предметы домашнего быта. В 1901 г. он пополнился коллекцией керамических изделий, экспонировавшихся на Первой международной художественно-промышленной выставке керамических изделий в Петербурге (1900—1901 гг.), в 1902 г. — коллекцией глиняных свистулек (12 экспонатов), в 1907 г. он приобрел этнографический альбом фотографий крестьян с. Масловки Бобровского уезда (на 22 листах)⁶.

Во время Великой Отечественной войны фонды музея были разграблены фашистами. В послевоенные годы сотрудники музея сумели снова собрать большую коллекцию материалов по народному искусству.

В настоящее время Воронежский краеведческий музей имеет крупное собрание произведений русского народного искусства, в первую очередь мягкой группы, и продолжает пополнять свои коллекции путем организации экспедиций по области.

В 1859 г. был создан Музей Архангельского губернского статистического комитета (с 1898 г. Архангельский городской публичный музей, ныне Архангельский областной краеведческий музей). В основу его коллекций легли экспонаты местной сельскохозяйственной выставки 1852 г. и небольшое собрание «Кабинета произведений Архангельской губернии», существовавшего при городской публичной библиотеке. Музей был открыт в

ВИКТОР ГЕРШОНОВИЧ СМОЛИЦКИЙ, канд. филол. наук; Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

1865 г. Самый старый каталог, отражающий его фонды, был издан в 1898 г.⁷

В музее был выделен раздел «кустарная промышленность», в котором, судя по каталогу, находились образцы набивных и узорных тканей, камчатных изделий, женские головные уборы, отделанные вышивкой, деревянные прялки, мялки и другие изделия, украшенные резьбой и росписью, точеная деревянная посуда, берестяные изделия и т.д. Коллекция художественных изделий в музее была значительно увеличена в 1898 г., когда было приобретено много изделий холмогорских костерезов, резных вальков и прялок, детских деревянных игрушек⁸.

Музей неоднократно участвовал во всероссийских и международных выставках. За участие в Русской этнографической выставке 1867 г. в Москве он получил Высшую почетную грамоту.

В 1862 г. был основан музей во Владимире. Инициатором и организатором его создания был К.Н. Тихонравов, секретарь Губернского статистического комитета. Тихонравову удалось сплотить кружок местных краеведов. Будучи редактором «Владимирских губернских ведомостей», он превратил их неофициальную часть в орган, где печатались ценные материалы по статистике, экономике, истории, археологии, кустарной промышленности и народному творчеству Владимирского края.

По словам И.А. Гольшерева, Тихонравов «всегда с страстной энергией сберегал памятники древностей от уничтожения и невежественного обращения; в этом просвещенном деле он выступал во всеоружии сильным защитником»⁹.

В 1846 г. в с. Боголюбове под Владимиром была организована Выставка сельских произведений. Во втором ее отделе находилось «257 предметов сельского хозяйства, уже в окончательно отделанном виде»¹⁰. Здесь же были выставлены иконы, в основном холуйских мастеров. Описание этой выставки принадлежало К.Н. Тихонравову. Описывая работу холуйских иконописцев, он подчеркнул роль традиций в их творчестве: «Холуйцы издавна все маляры и иконописцы, и мастерство это переходит у них от отца к сыну, из семьи в семью и наконец сделалось наследственным их занятием и исключительно промышленностью»¹¹.

Позднее, уже в период заведования И.Н. Тихонравовым делами Губернского статистического комитета, благодаря ему была создана постоянная Выставка мануфактурных и заводских произведений

губернии, при которой в 1862 г. и был организован музей. Через несколько лет этот музей уже заявил о себе участием в Первом археологическом съезде в 1869 г. в Москве. Здесь экспонировалось 10 предметов, из которых три имели прямое отношение к этнографии и народному искусству: две подноси к кокошнику, вышитые по фольге одна стеклярусом, а другая бисером с цветными камнями, и одна пряничная форма, вырезанная на грушевой доске, с изображением птицы в короне¹². Большинство выставленных на съезде предметов были переданы Музею И.А. Гольшеревым.

И.А. Гольшерева — владелец мстерской литографии, археолог и этнограф. Именно ему в основном музей обязан первыми этнографическими коллекциями по народному искусству. Сын крепостного, он окончил приходское сельское училище и потом три года учился в Москве в основанной Строгановым рисовальной школе, которую не окончил. Гравировке на камне он обучался у московского литографа Э. Линье. В 1857 г. он открыл во Мстере собственную литографию, которая выпускала народные лубочные картинки, продаваемые офенями во всех уголках России. Офенский промысел издавна процветал среди крестьян Мстеры. Постоянно общаясь с простым народом, ночуя в крестьянских избах, офени были комиссионерами Гольшерева и оказали ему большую помощь в собирании предметов народной старины.

Хорошо зная крестьянский быт, Гольшерева был в состоянии дать подробную характеристику каждому приобретенному им предмету и указать его значение в повседневной (или праздничной) народной жизни, характер бытования в современных ему условиях. Такие описания предметов содержат его многочисленные публикации, регулярно помещавшиеся им во владимирских периодических изданиях. Эти заметки служат необходимым дополнением к коллекциям, которые он передал во Владимирский музей.

Гольшеревым было передано музею большое количество лубочных картинок и предметов церковного обихода: крестов, образков, резных по дереву, литых из меди и т.д., которые представляют большой интерес как произведения народного искусства. Кроме того, Гольшерева передал в музей большую коллекцию предметов, связанных с технологическими процессами иконописания, изготовления изделий из фольги, печатанием лубочных картинок: речные раковины, употребляемые для разведения золота и красок; доски для икон разных размеров;

2 книжки сусального серебра производства с. Мстеры и т.д.¹³

Собирательская деятельность И.А. Гольшерева носила научный характер. Предметы, переданные им музею, дают возможность представить художественные промыслы Холуя и Мстеры в XIX и даже в XVIII в., познакомиться с технологией производства, со способами распространения изделий. Труды Гольшерева «Пряничные произведения и значение их в старину», «Резьба по дереву и резные украшения в храмах, дворцах и в крестьянском домашнем быту», «Иконописание в слободе Мстере», «Сусальное производство и промышленность в сл. Мстере» и др. не потеряли своего значения до сих пор.

Гольшерева принадлежит заслуга публикации многих памятников народного искусства в своих изданиях: «Атлас рисунков с старинных пряничных досок Вязниковского у. Владимирской губернии» (Мстера, 1874), «Памятники старинной русской резьбы по дереву во Владимирской губернии» (Мстера, 1876), «Альбом русских древностей Владимирской губернии» (Гольшерева, 1881), «Памятники русской старины Владимирской губернии» (Гольшерева, 1883), «Сборник русской старины Владимирской губернии» (Гольшерева, 1890).

В 1898 г. музей был передан в ведение Владимирской ученой архивной комиссии. В настоящее время Владимиро-Суздальский историко-художественный музей-заповедник — один из наиболее известных и посещаемых туристами музеев страны.

В 1866 г. открылся Тверской музей. Среди прочих экспонатов уже при открытии он располагал хорошей коллекцией костюмов различных уездов губернии¹⁴.

В 1873 г. в Петрозаводске открылся Олонецкий естественно-промышленный музей, основанный в 1871 г. также при Губернском статистическом комитете. За первые пять лет его существования в нем были собраны коллекции деревянной посуды и детских игрушек из глины. Обе коллекции — из Каргопольского уезда. В каталоге 1876 г. перечисляются эти глиняные игрушки: мужик, женщина, лошадь, баран, олень; это едва ли не первое упоминание в печати каргопольской игрушки¹⁵.

В следующее десятилетие фонды музея значительно пополнились. Выросли коллекции глиняных игрушек, изделий из дерева и бересты, была создана коллекция народной вышивки¹⁶.

В 1880—1900-е гг. во многих губерниях возникают полуофициальные

губернские ученые архивные комиссии, которым вменялась в обязанность организация местных исторических архивов из документов губернских учреждений, намеченных к ликвидации. Некоторые ученые архивные комиссии, кроме своих прямых обязанностей, занялись созданием краеведческих музеев.

Так, в Ярославле в 1895 г. было создано древлехранилище, которое собирало не только памятники исторических древностей, но и этнографические материалы. С самого начала своей собирательской деятельности сотрудники древлехранилища отдавали предпочтение бытовым предметам, стремясь восстановить «полный облик обихода различных наших сословий на различных ступенях их культурного строительства»¹⁷, от обстановки дворянской усадьбы «до скромной утвари деревенской избы»¹⁸. Упор делался на сбор не уникальных, а массовых предметов: «Древлехранилище не гонится за предметами исключительными, за диковинками и, при свободе выбора, предпочитает им вещи, хотя невидимые, неказистые, но ярко характеризующие жизнь широких кругов»¹⁹. За непродолжительное время музей собрал превосходную коллекцию, характеризующую народное творчество губернии, куда вошли, в первую очередь, резные изделия из дерева — поставцы (шкафы), коники (лари), солонки, прялки, вальки, рубели, корцы-ковши, пряничные и набивные доски, посуда и т.д. Многие из них были сфотографированы и использованы А.А. Бобринским в его альбоме «Народные русские деревянные изделия» (Вып. 1—12. М., 1910—1914).

Помимо упомянутой коллекции в музее были собраны коллекции плетеных изделий (бураки, кузовки, коренушки) и гончарной посуды.

Наиболее активную роль в создании фондов музея играли действительные члены архивной ученой комиссии И.Ф. Дубровин, торговец древностями, и А.Н. Ливанов, священник Александровой пустыни.

Приблизительно в то же время, в 1891 г., Костромской губернской ученой архивной комиссией был основан музей древностей. Уже в первые годы своего существования музей интересовался не только археологическими древностями, но и этнографическими материалами. «Очень ценным даром» музею считался небольшой, высотой около 1 м манекен девушки-галичанки в старинном русском костюме, в котором девушки являлись на гулянье в праздник Ивана Купалы. Костюм состоял из белой рубашки с вышитыми рукавами, шелковой

вытканной цветами юбки, отделанной внизу лентами и гасом, шейных жемчужных украшений, головного убора и украшений для рук. Кроме девичьего костюма, музей приобрел старинный наряд женщины Костромской губернии. Сотрудники музея собирали не только вещи, но и их фотографии, особое место среди которых занимали снимки народного костюма²⁰. Коллекция изделий из дерева в Костроме была в количественном отношении намного беднее, чем в Ярославле, хотя в ней имелись очень интересные экземпляры.

В 1903 г. музей посетил Е.А. Ляцкий — сотрудник этнографического отдела Русского музея. Его особое внимание привлекли старинные костюмы коренного русского населения и других народов, населявших Костромскую губернию, собрание местных головных уборов, «среди которых есть прекрасные и, кажется, в настоящее время уже редкие экземпляры»²¹, образцы старинного шитья золотыми и серебряными нитками, серьги, кольца и другие украшения красносельских мастеров. Отметил он также «небольшую, но хорошо подобранную коллекцию резных деревянных прялок и так называемых гребней с затейливыми колонками и своеобразным орнаментом»²².

За неимением места мы не можем охарактеризовать собирательский опыт всех краеведческих музеев и ограничились лишь некоторыми, созданными во второй половине XIX в. Но и приведенного материала вполне достаточно, чтобы увидеть роль музеев в деле собирания произведений народного искусства. Коллекции губернских музеев свидетельствуют, что в собирании памятников народного быта и искусства местные исследователи и собиратели имеют ряд преимуществ по сравнению с жителями столиц. Главное, что они оказывались ближе к фактическому материалу. Многие вещи, которые столетние исследователи должны были «открывать», местному краеведу были хорошо известны, и зачастую он продолжал ими пользоваться.

Примечания

¹ Сам термин «краеведческий музей» появился только после революции. Тем не менее мы считаем правомочным пользоваться им во избежание терминологической путаницы, говоря о Воронежском губернском музее, Архангельском городском публичном музее, Владимирском музее губернского статистического комитета и других, организованных в XIX в., профилем которых являлось целостное изучение местного края, «краеведение».

Общей истории краеведческих музеев посвящена статья: *Равикович Д.А.* Музеи местного края во второй половине XIX — начале XX в. (1861—1917) // *Очерки истории музейного дела в России.* Вып. 2. М., 1960. С. 142—223.

² *Попова И.* Рисовал Павлов // *Наука и жизнь.* 1970. № 7. С. 93—96.

³ Там же. С. 96.

⁴ Опубликовано в Воронежских губернских ведомостях (1854, № 17—23) и перепечатано в «Журнале министерства государственных имуществ» (СПб., 1854, ч. 50).

⁵ *Поликарпов Н.И.* Историческая записка о Воронежском губернском музее. Воронеж, 1896. С. 3—4.

⁶ Об истории создания Воронежского губернского музея см.: *Дядьков А.М.* Воронежский губернский музей в 1894—1897 гг. Воронеж, 1897; *Зверев С.Е.* Воронежский губернский музей в 1901—1908 гг. Воронеж, 1905; Воронежский губернский музей в 1907 г. Б.м., б.г.

⁷ Каталог коллекций Архангельского городского публичного музея к 20 мая 1898 года. Архангельск, 1898.

⁸ См.: Каталог коллекций Архангельского городского публичного музея. Архангельск, 1905; *Голубцов Н.А.* Архангельский городской музей и его коллекции. Архангельск, 1913; *Он же.* Записка об Архангельском городском публичном музее. Архангельск, 1910; *Томилова Н.* Музей-юбилей // *Художник.* 1959. № 6.

⁹ *Гольшиев И. К.Н.* Тихонравов. Владимир, 1887. С. 7.

¹⁰ Выставка сельских произведений в с. Боголюбове Владимирской губернии в 1846 г. // *Владимирские губернские ведомости.* 1846. № 41.

¹¹ Там же.

¹² Труды Первого Археологического съезда в Москве 1869 г. Т. 1. М., 1871. С. XII—XIII.

¹³ Двадцатипятилетняя деятельность И.А. Гольшева, бывшего крепостного крестьянина-самоучки. 1861—1886. Владимир, 1886. С. 61—66.

¹⁴ *Колосов В.* Краткое описание Тверского музея. Тверь, 1911.

¹⁵ *Иванов А.* Олонекский музей естественно-промышленный и историко-этнографический: [Каталог]. Петрозаводск, 1876.

¹⁶ Каталог предметов Олонекского естественно-промышленного и историко-этнографического музея / Сост. Ф.С. Шелюков. Петрозаводск, 1889.

¹⁷ Отчет о деятельности Ярославской ученой архивной комиссии за 1896—1898 г. Ярославль, 1899. С. VIII.

¹⁸ Там же. С. IX.

¹⁹ Ярославль в его прошлом и настоящем: Исторический очерк-путеводитель. Ярославль, 1918. С. 115.

²⁰ О Костромском музее древностей см.: Костромская старина. Вып. 3. Кострома, 1894. С. 19—24.

²¹ *Ляцкий Е.А.* Отчет об экспедициях в Новгородскую, Псковскую и Костромскую губернии в 1902—1908 гг. (Пушкинский Дом, отдел рукописей, ф. 163, оп. 1, № 25, л. 13).

²² Там же, л. 14.

Начиная с этого номера журнал будет знакомить читателей с фольклором народов мира — как наших близких соседей, так и людей, проживающих на других континентах. В специальных разделах мы планируем публиковать очерки об устных традициях какого-либо народа, целой этноязыковой группы или отдельного региона, а также рассказывать о некоторых специфических проблемах изучения данного материала.

Вниманию читателей ЖС предлагаются исследования по фольклору и мифологии монгольских народов. Они основываются на материалах недавних экспедиций в Монголию¹ (статьи А.С. Архиповой, А.В. Козьмина, А.А. Соловьевой), Бурятию и Калмыкию (статьи А.И. Кузнецовой и Л.С. Дампиловой), на архивных записях С.П. Балдаева (статья Л.С. Дампиловой) и Ц. Дамдинсүрэн (статья А.Д. Цендиной). Кроме того, дается несколько переводов монгольских мифов, опубликованных Д. Цэрэнсодномом², а также преданий, извлеченных Л.Г. Скородумовой из монгольской периодики последних лет или записанных ею самой;

эти тексты ярко демонстрируют современные адаптации традиционных сюжетов. Вообще публикуемые экспедиционные материалы весьма показательны для характеристики нынешнего состояния фольклорно-мифологических традиций Монголии³.

В конце рубрики приведены сводный список информантов и глоссарий, общие для всех ее статей.

Примечания

¹ Материалы монгольских фольклорных экспедиций (Центр типологии и семиотики фольклора Российского гос. гуманитарного ун-та, Ин-т яз. и литературы Монгольской академии наук) 17—27.08.2006 (Убурхангайский аймак, сомоны Худжирт, Дзунбаян-Улан, Улдзийт, Дзуйл) и 19.08—02.09.2007 (Хубсугульский и Булганский аймаки). Участники: А.С. Архипова, Б. Дайриймаа, Д. Дорж, А.В. Козьмин, С.Ю. Неклюдов (руководитель), Р. Чултэмсурэн, И. Санжааханд, А.А. Соловьева, Е.Б. Чекмёнева.

² Цэрэнсодном Д. Монгол ардын домог үлгэр. Улаанбаатар, 1989.

³ Неклюдов С.Ю. Монгольский опыт: середина 1970-х и тридцать лет спустя // ЖС. 2008. № 1. С. 43—45.

А.В. КОЗЬМИН

СОЗВЕЗДИЕ БОЛЬШОЙ МЕДВЕДИЦЫ В МОНГОЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ: НАРРАТИВ И РИТУАЛ

Статья посвящена представлениям о созвездии Большой Медведицы (далее БМ), которые были зафиксированы в ходе экспедиций в центральную и северную Монголию (2006, 2007 гг.) и рассматриваются здесь в более широком контексте общемонгольских мифов о БМ [см.: 4. Т. 1. С. 391].

Название. Информанты знают БМ под именем «Семь бурханов» (*Долоон бурхан*) или «Семь (рыжих) стариков» (*Долоон шар өвгөн*), при этом синонимия этих названий осознается самими информантами: *Долоон шар өвгөн гэж Долоон бурхан* ‘Семь рыжих стариков, то есть Семь бурханов’. Термин *бурхан* отсылает к буддийскому комплексу в религиозно-мифологических представлениях монголов¹, им могут обозначаться специфически буддийские божества или их изображения [4. Т. 1. С. 196]. Показательно, что в беседах с информантами термин *бурхан* не применялся ни к шаманским духам, которые именуются, как правило, *онгон*, ни к духам местности, которые чаще называются *лус-савдаг*². *Өвгөн* — собственно монгольское слово вполне нейтрального стиля, однако в мифологических текстах оно применимо как к духам предков, так и к духам-хозяевам [4. Т. 2. С. 611], поэтому синонимия *бурхан* — *өвгөн* в названии БМ, скорее всего, не случайна. Нам не встретилось текстов, объясняющих присутствие слова *өвгөн* и эпитета «рыжий» (*шар*) в имени созвездия. Как бы то ни было, обе конструкции скорее говорят о БМ как о группе антропоморфных или теоморфных персонажей.

В монгольском языке присутствуют и другие названия БМ [1. Т. 2. С. 60; Т. 3. С. 294]. Недостаток времени не поз-



Ж. Цэнд, 80 лет (крайний справа). Худжирт сомон Убурхангайского аймака. 2006 г. Фото А.С. Архиповой

волил выяснить, знакомы ли с ними наши информанты, поэтому прокомментируем их вкратце. Первое — *Тэргэл од* ‘Телега-звезда’, оно явно отсылает к представлению о БМ как о повозке; мотив, знакомый многим народам Евразии, от шумеров до русских. Другое название менее понятно: *Дохиур од* ‘Палочка-звезда’. Первый компонент может значить «указка», он содержит тот же корень, что и глагол *дохих* ‘указывать’. Словарь толкует эту конструкцию как созвездие-указатель, поскольку проведенная через альфу и бету БМ прямая упирается в Полярную звезду, важнейший

ориентир определения небесных направлений. Впрочем, *дохиур* означает также ‘колотушка для бубна’, что соотносится с шаманскими представлениями о БМ, о чем речь пойдет ниже.

Происхождение. Ответы на вопросы про БМ были, как правило, двух типов. Во-первых, о нем говорили как об объекте почитания, а во-вторых, вспоминали тексты о происхождении БМ, которые обычно определялись как *үлгэр* ‘сказание’ (это слово имеет довольно широкую семантику и в жанровом отношении может обозначать фактически любой нарратив, от притчи до эпического текста). Были записаны три развернутых текста о происхождении БМ. Первый сюжет (две записи [Цэнд, 2006]) может быть изложен следующим образом:

Жили двое братьев, старший Алтан Минджин (Золотой бобр) и младший Мунгун Минджин (Серебряный бобр), у них были собаки Асар и Басар (обычные эпические названия собак, этимология неясна, эти клички встречаются также у тюркских народов), а своих коней Унэгэн шарга (Рыжий как лиса) и Хурган шарга (Рыжий, как ягненок) они привязывали к Золотому колу (Полярной звезде; возможно, собаки отождествляются с созвездиями Большого и Малого Пса). Их сестра Сарисва-дагиня (от Сарасвати, первоначально индийской богини одноименной реки; возможно, первый компонент Сар- был понят как *сар* ‘месяц’ + дагиня, от санскр. *dakini* ‘богиня, фея, демоница’; в другом варианте героиня зовется Сарлава — видимо, переосмысление того же имени) захотела выйти замуж. Она послала Алтан Минджина добыть ей черноухого зайца с ушами в пядь длиной. Сарисва нарисовала свой портрет, положила его в мешок вместе с зайцем и пустила по реке. Мешок приплыл к Эргу-хану (*эргүү* ‘безумный’), он понял, что вверх по течению живет прекрасная девушка, и отправил туда своих посланцев. Сарисва-дагиня сказала им, что хочет выйти замуж за Эргу-хана, но для этого надо убить ее братьев. Она пригласила хана на пир, где напоила братьев, Алтан Минджин опьянел сильно, а Мунгун Минджин — меньше. Когда воины Эргу-хана окружили братьев, собаки залаяли, кони заржали, Мунгун Минджин вскочил на коня, вырвал Золотой кол и ускакал, а Алтан Минджин был схвачен и зарыт в землю. Мунгун Минджин откопал брата, они пошли и встретили по пути людей с чудесными способностями — быстрого бегуна, человека с острым слухом, человека, выпивающего моря, силача, поднимающего горы, ловкого вора. Человек с острым слухом услышал, что Эргу-хан хочет погубить братьев, бегун обогнал 50 воинов хана в соревновании, силач обрушил на них гору, вор подменил водку хана — тот отравился ею и чуть не умер, человек, выпивавший море, набрал в рот воды и утопил хана. После этого братья вкопали Золотой кол, привязали к нему коней, которые стали звездами рядом с Полярной звездой, чудесные спутники и оба брата стали звездами БМ, Сарисва — Луной. Заяц виден на Луне.

Отдельно надо прокомментировать присутствие ловкого вора. Дело в том, что рядом с Мицаром (дзета БМ) находится Алькор — звезда, которую способен увидеть только человек с острым зрением. У монголов она может осмысливаться как украденная из созвездия Плеяд [8. С. 145—146]; кроме того, «монголы говорят, что Долон-бурхан украл одну звезду из созвездия Мэчит: это — та звезда, которая находится в середине Большой Медведицы и слабее других светит; это — бог воров; этой будто бы звезде молится монгольский вор об успехе предприятия» [7. С. 124]. Строго говоря, Алькор не входит в семизвездие

и, таким образом, ловкий вор не может отождествляться с одной из его звезд. Алькор как более слабая звезда скорее может быть названа украденным объектом. Хотя информант не отмечает этого, присутствие ловкого вора может быть следствием этого представления.

Второй сюжет начинается с того, что демон-людоед мангас похищает у хана дочь. Семеро сыновей старика отправляются ее спасать. Каждый обладает какой-нибудь чудесной силой (в рассказе упомянуты только способности провидца, чудесного бегуна и человека, который может подхватывать всё, что падает). Чудесный бегун крадет царевну у мангаса, другой сын по имени Дамчиг-ринбучи поднимает ее на небо и бросает вниз, третий подхватывает, не дав разбиться. Они возвращают царевну к отцу и получают награду. Царевна становится созвездием Орион (в данном тексте оно названо *Марал* ‘Оленуха’, более обычное наименование — *Гурван марал* ‘Три оленухи’), а семь юношей — БМ (Семью бурханами) [Дуламаноргим, 2006].

Сюжет этих текстов соотносится со сказочным типом ATU 513A [17], прежде всего с его редуцированной формой: чудесные помощники, обладающие различными способностями, выполняют задачи, благодаря чему герой получает в жены царевну. В свою очередь мотив чудесных помощников имеет следующее описание: Спутники с чудесными способностями. Группа людей с чудесными способностями путешествует вместе [16, Mot F601]. Данный сюжет (и данный мотив в его составе) имеет широчайшее распространение³. Более того, он был записан от Ж. Цэнды в 2006 г. также и без связи с БМ: семь братьев-искусников добывают «опасную» царевну (она ограбила и придавила скалой одного из них), а потом спорят о том, кому она должна принадлежать. У этого текста отсутствует обычный сказочный конец — вместо сообщения о том, кому досталась царевна, предлагается дилемма, которую должен разрешить слушатель. В монгольском мире данный сюжет в связи с БМ записан у халхасцев, дархатов, бурят, ойратов (элетов), калмыков [10. С. 87—93; 9. С. 145—146; 8. С. 200—203; 11. С. 12].

Происхождение светил из группы людей — популярная мифологическая тема [2], а осмысление БМ как семи персонажей имеет весьма широкое распространение, в частности в Евразии и Северной Америке [13]. Однако в случае с «Семью бурханами» речь идет об «инкорпорации» в мифологическую сферу сюжета, относящегося к сюжетному фонду волшебной сказки и распространенному очень широко, от Африки до Кореи (его попадание в Америку — явно более позднее [15]). Некоторая его чужеродность для астральной мифологии видна и при анализе записанных текстов. Тематическая основа волшебной сказки — переход героя в новый статус, часто маркируемый браком. Тип ATU 513A относится к группе сюжетов о добывании супруги, матримониальный компонент присутствует в тексте, но сказки не завершаются браком. Сарисва принадлежит к классу «опасных» невест, но в центре сюжета оказывается не претендент на ее руку, а ее братья. Третья запись, хотя и повествует о спасении царевны героями, также не заканчивается браком, по крайней мере эксплицитно.

Простейшее объяснение этой особенности заключается в том, что международный сказочный сюжет был связан с происхождением БМ благодаря присутствию в сюжете множества равноправных героев — искусников, соотношенных с однородным множеством звезд, входящих в со-

звезде. Это объяснение интуитивно кажется не слишком удовлетворительным, но лучшего предложить пока не удается.

Использование международного сказочного сюжета в повествовании с этиологической концовкой определенным образом соотносится и с названием БМ — «Семь бурханов». Оно тоже включает в себя заимствованную лексику и, что более существенно, отсылает к буддийскому комплексу монгольских верований. Вполне вероятно, что сюжет сказки пришел из индо-буддийского мира, как и многие другие, например входящие в сборник «Волшебный мертвец» [3]. Следует упомянуть и еще об одном обстоятельстве. Сборник «Волшебный мертвец» содержит сюжет, связывающий «происхождение Большой Медведицы с мифом о человеке с коровьей головой, именуемом "Беломордый бычок" или "Белый бычок", а также Басанг (в тибетской мифологии — Масанг, быкоголовый персонаж). Он был раздроблен железной колотушкой ведьмы-шулмаса на семь частей, которые и составили созвездие; был взят на небо Хормустой за то, что победил черного пороца (быка), боровшегося с белым, являвшимся, по некоторым вариантам, воплощением самого верховного божества» [4. Т. 1. С. 391]. В принципе, популярность сборника «Волшебный мертвец» (и широкое распространение сюжетов, восходящих к нему) заставляют ожидать присутствия этого повествования о БМ в современном материале, однако зафиксировать его нам не удалось. Возможно, это говорит об определенном обеднении сказочного фонда, однако «победа» в качестве этиологического повествования о БМ именно сюжета «Семь искусников» требует некоторого объяснения.

Наконец, еще одна нетривиальная особенность записанных текстов заключается в том, что они посвящены, строго говоря, происхождению не только БМ, но и других небесных явлений: пятен на Луне, Полярной звезды, Ориона. Это означает, что выделение астральных мифов как отдельной тематической группы не произвольно, а присутствует в самой традиции.

Ритуалы. Следует сказать, что мы не были свидетелями ритуалов, в которых фигурировала бы БМ, однако зафиксировали их описания (хотя не слишком подробные). БМ следует молиться «ради своего счастья, ради умножения скота» [Намжил, 2006]. К БМ обращаются со специальными мантрами и делают «жертвоприношения молоком, чаем, лучшим угощением». Речь идет о кроплении (*цацал*), слова информанта точно соответствуют словарному значению: «возлияние духам, жертвоприношение; *цацал өргөх, цацал цацах* преподнести небу и земле в дар лучшую часть чая, молока и пищи» [1. Т. 4. С. 255].

В зависимости от того, в каком году 12-летнего цикла человек родился, он может молиться определенной звезде БМ по следующему правилу: *мышь* (альфа) — *бык, свинья* (бета) — *тигр, собака* (гамма) — *заяц, курица* (дельта) — *дракон, обезьяна* (эпсилон) — *змея, овца* (дзета) — *лошадь* (эта) [Баттур, 2007]. Последовательность животных начинается с альфы БМ, затем доходит до конца ковш, а потом идет в обратном направлении, поэтому пять звезд соответствуют пяти парам животных. Один из информантов [Пурэвжав, 2007] упомянул, что, поскольку он родился в год тигра, молится звезде БМ, которая называется Шил ('стекло' или 'шея'). Соответствие между годом рождения и отдельной звездой БМ, как можно подозревать, основано на астрологических представлениях индо-тибетского происхождения.

В шаманских призываниях более раннего времени фигурируют «99 тенгриев, солнце, луна, семизвездие, гора Сумеру, молочное море, "счастье" Далай Дайбун хагана, отцов и дедов», «будда, все бодисатвы, Хормуста и 99 тенгриев, солнце, луна, семизвездие, 40 тем звезд, "благодать" молочного моря, Дайбун хана и пр. ханов, отцу, матери, детям» [6. С. 167]. В бурятской по происхождению рукописи под названием «Посвящение скота семизвездию. Сутра неба» описывается «обряд посвящения скота семизвездию, заключающийся в том, что приготавливают семь свечей, семь лампад и семь украшений и овцу с белой плешинной. Жертвенные предметы кладутся на правое плечо посвящаемого животного <...> дается чертеж» [6. С. 184]. В шаманских текстах упоминаются «Семь старцев, возглавляющие тьмы тем звезд», «созвездье, именуемое Семь старцев, которое, приглядывая, способствует рождению всех живых существ этого мира» [14. Р. 22, 23, 30, 31, 52]. Существенно, что речь идет именно о рукописных текстах.

Как можно интерпретировать приведенные факты?

География и состояние фольклорной традиции. Выше была приведена сводная картина представлений о БМ по экспедиционным записям из двух разных районов Монголии. Однако эта картина существенным образом варьирует в зависимости от региона. Развернутые *тексты* о БМ были записаны в центральной Монголии. Хотя информанты из этого региона упоминали о почитании БМ, наиболее подробные сведения о *ритуалах* были получены в северной Монголии, там рассказчики говорили о том, что они сами выполняют эти ритуалы — в отличие от центральной Монголии. Складывается впечатление, что речь идет о дополнительной географической дистрибуции *нарратив—ритуал*. Различия между двумя регионами видны невооруженным взглядом, вплоть до того, что можно обнаружить оппозицию *кумыс—чай*: в центральной Монголии нас угощали кумысом, а на севере предлагали исключительно чай.

Однако картина не так проста. Во-первых, экспедиция в центральную Монголию «шла по следам» известных исполнителей, сведения о которых были зафиксированы экспедициями наших монгольских коллег в прошлые годы, между тем в северной Монголии мы не ставили перед собой задачи отыскать именно «хороших рассказчиков». Таким образом, отсутствие текстов о БМ во втором случае, возможно, является артефактом. Однако нельзя сказать, что это исчерпывающее объяснение: в конце концов нами было записано несколько вполне пространных нарративов на другие темы. Во-вторых, именно в этом районе северной Монголии в 1927 г. Г.Д. Санжеев записал у дархатов сказку о БМ — Семи бурханах [10. С. 87—93], нарратив того же самого типа, что был записан нами в центральной Монголии, т.е. такие тексты там присутствовали относительно недавно.

Таким образом, географическая оппозиция *текст—ритуал*, возможно, возникла относительно недавно в результате трансформации фольклорной традиции. В обоих регионах наблюдается упадок жанров, требующих исполнительского мастерства, но в центральной Монголии эти традиции держатся сильнее [5]. Шаманские коннотации ритуалов, связанных с БМ, в северной Монголии поддерживаются сохранением действующего шаманизма в этом регионе, а астрологические представления могут поддерживаться оккультной городской литературой (включая «желтую прессу»). Возможно, мы присутствуем при активном формировании новой карты монгольского фольклора и мифологии.

Примечания

¹ Восходит к тюркскому **burqan*, первая часть которого «является заимствованием из ср.-кит. **p'wit* (= *p'üt*, а в том диалекте, из которого заимствовало слово тюрки — *p'ür*), что значило ‘буддийский Бог, Будда’ и являлось транскрипцией санскритизма. Вторая часть — собственно тюркская, **kan*, значившая ‘владыка, властелин’» [12. С. 216].

² Композит из *лус* [‘водный’] *дух*’, первоначально — множественное число слова *лу* ‘дракон’ (от кит. *lóng* через уйгурское посредство), возможно соотносимое также с тиб. *klu* ‘змевидный демон, нага’ [4. Т. 2. С. 73—74] + тиб. *sa-bdag* ‘хозяин земли’

³ Указатель фиксирует его присутствие в следующих традициях: финны, шведы Финляндии, эстонцы, латыши, литовцы, ливы, вепсы, карелы, шведы, французы, испанцы, баски, каталонцы, голландцы, фризы, фламандцы, валлоны, немцы, австрийцы, итальянцы, корсиканцы, венгры, словаки, словенцы, хорваты, сербы, румыны, болгары, македонцы, албанцы, греки, лужичане, русские, украинцы, белорусы, турки, цыгане, адыги, марийцы, мордва, якуты, узбеки, буряты, монголы, тувинцы, грузины, персы, Индия, бирманцы, Непал, корейцы, англоканадцы, североамериканские индейцы, англо-американцы, испаноамериканцы, мексиканцы, афроамериканцы, доминиканцы, пуэрториканцы, майя, чилийцы, аргентинцы, Вест-Индия, Кабо-Верде, Судан, Конго, Намибия, Южная Африка, малагасийцы [17, 513А].

Литература

1. Большой академический монгольско-русский словарь. Т. 1—4. М., 2001.
2. Березкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог: [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.
3. Волшебный мертвец. Монголо-ойратские сказки / Пер. Б.Я. Владимирцова. М., 1958.
4. Мифы народов мира. Т. 1—2. М., 1988.
5. Неклюдов С.Ю. Монгольский опыт (середина 1970-х и тридцать лет спустя) // ЖС. 2008. № 1. С. 43—45.
6. Понне Н.Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения Академии наук. [Т.] 1. Л., 1932.
7. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 2: Материалы этнографические. СПб., 1881.
8. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4: Материалы этнографические. СПб., 1883.
9. Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т. 1. СПб., 1893.
10. Санжеев Г.Д. Дархатский говор и фольклор. Л., 1931.
11. Семь звезд: Калмыцкие легенды и предания. Элиста, 2004.
12. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 2001.
13. Gibbon W. Asiatic parallels in North American star lore: Ursa Major // The Journal of American Folklore. Vol. 77. № 305. (Jul. — Sep., 1964), P. 236—250.
14. Rintchen B. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. Vol. 1—3. Wiesbaden, 1959—1975.
15. Thompson S. Analogues and borrowings in North and South American Indian tales // Language and culture of Western North America: Essays in honor of Sven S. Liljebad. Pocatello, 1970. P. 277—288.
16. Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged ed. 6 vols. Copenhagen; Bloomington, 1955—1958.
17. Uther H.-J. The types of international folktales. A classification and bibliography based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson. Vol. 1—3. Helsinki, 2004.

Исследование выполнено при поддержке грантов РФФИ, № 06-06-80-420а; INTAS, № 05-100008-7922

А.С. АРХИПОВА

РАЗЫСКИВАЕТСЯ
ЗЛОЙ КОЛДУН

1. В 1909 г. Номто Очиров так прокомментировал представления калмыков о проклятиях (*хараалах*) и порче: «...вера в их злую и враждебную силу очень велика. Стоит только случиться какой-нибудь неприятности, например: видение дурного сна, неожиданный падеж любимой лошади, болезнь в семье, брань и проклятие в неурочное время, проявление зависти друзей, соседей, появление дурных знамений и т.д. — как суеверный калмык, придавая им большое значение, начинает беспокоиться...» [8. С. 85—86].

Век спустя, в 2006 и 2007 гг. во время экспедиций в Монголию мы столкнулись с трудностями в определении того, что думают монголы о колдовстве. Сказки, предания, астральные и солярные мифы рассказывались с охотой, но разговоры об актуальной демонологии, бытовой магии, проклятиях-*хараалах* и колдунах-*хараалчах* вызывали напряжение. Монголы отрицали и/или не хотели говорить посторонним, тем более иностранцам, что они хоть что-то понимают в колдовстве, даже сами слова *хараал* и *хараалч* произносились неохотно. Обычный ответ на вопросы по этой теме звучал примерно следующим образом: «Я не знаю о хараалчах, это секрет» [Лханаажав, 2007]; на первые сведения об этом мы вообще натолкнулись случайно.

Вот ответы на вопросы о людях, творящих проклятия: «В прошлом, наверное, были. Сейчас у нас людей, говорящих проклятия, нет. Хараалч, наверное, читает особые молитвы (*ном*¹), проклятия. Когда такие проклятия прочитаны или из-за произнесения проклятия, человек, которого проклинают, заболевает. А если прекратить насылать такие проклятия, он выздоравливает. <...> Хараалч внешне, волосами отличаются от других людей. Я слышал, что проклятия произносятся в основном ночью. Их называют молитвами черной стороны» [Азжаргал, 2006]; «Были, наверное, некоторые, кто с помощью молитв мог сделать всякое, такие хараалчи. <...> Хараал, который хараалч насылает с помощью молитв, был очень сильным» [Намжил, 2006].

Сейчас монголы различают несколько типов посредников между естественным и сверхъестественным мирами; процветает узкая профессионализация магических специальностей (при том что колдовство у монголов — это прежде всего магия *слова*). Маги, в отличие от шаманов (*бөө*), не вселяют в себя духов и не становятся, хотя бы временно, представителями иного мира. Можно выделить несколько подробных специализаций: *зурхайч* (астролог, гадатель по астрологическим таблицам); *үзмэрч* (букв. ‘видящий’, гадатель, популярная сейчас в Монголии профессия); *мэдлэгч* (букв. ‘знающий’, знахарь «широкого профиля»²; у калмыков встречаются, кроме того, и знахари с более узкой специализацией — *отч* ‘лекарь, костоправ’ [3. С. 70—71]); *луйжинч* (этимология неясна, возможно, происходит от названия специальной поминальной молитвы; это бродячий монах, провожающий умерших в иной мир, а потому способный общаться с умершими; согласно преданию, *луйжинч* может

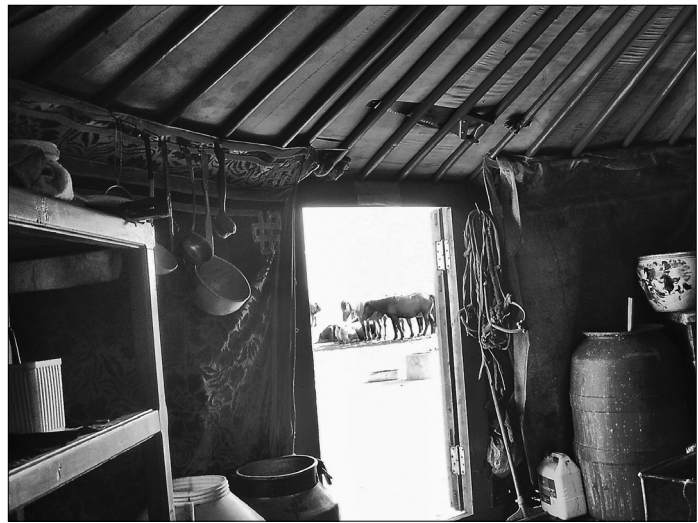
АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВНА АРХИПОВА, канд. филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

спокойно ночевать на кладбище, не боясь духов [Пурэвсүрэн, 2007] и даже оживлять мертвых [Намжил, 2006]). Кроме того, в современной Калмыкии есть люди, способные видеть духов-хозяев местности — *сякюста* (*сэкустэ*, соотв. монг. *сахуистай* ‘имеющий духа-хранителя’)³, а в монгольских текстах упоминаются некие *задач/задч* — волшебники, способные с помощью магического камня *зад* вызывать ненастье (др.-тюркск. *jadčïn / jatčïn*; впервые зафиксированы в древнейтюркских текстах из Турфанской коллекции: «если мы стали заклинателями драконов и волшебниками» [1; 5. С. 222—223, 247; 13]). Например, *задач* появляется в ойратском историческом предании об Амурсане, который, уходя от преследования вместе с шестью слугами, сделал привал на вершине Бургутея. Когда китайский наместник Сарай-жанжин с тысячей воинов подошел по реке к отвесному склону горы, Амурсана с помощью магического камня *зад* «низвел дождь и снег, воины все были задавлены». Но Сарай-жанжин спасся и «сделал доклад императору», а тот «наложил наказание на возвышенность» Бургутэй, из-за чего там «засохли деревья <...> вода высохла, перестали расти травы и деревья» [4. С. 276]. Следовательно, Амурсана, обладавший магической квалификацией *задача*, вызвал сель, низвергшийся с горы и погубивший врагов. В отместку император с помощью волшебства иссушил гору; скорее всего, речь идет об использовании проклятия *хараала*, что подтверждается данными шаманских преданий и сказок. По современным представлениям, специализация *хараалча* заключается в магическом нанесении вреда только людям, на чем настаивали все информанты из центральной Монголии («На скот проклятия не насылают» [Азжаргал, 2006]; «По-моему, только на людей» [Нарангарвуу, 2006]), а в экспедиции 2007 г. лишь один информант предположил, что *хараалч* может вредить и скоту.

Таким образом, в традициях, где на шаманистические представления накладывается буддизм, существует значительная дисперсия магических специализаций, при этом часть этих профессий вполне реальна, тогда как другие (например, *задач*) являются лишь фольклорно-мифологическими персонажами.

Существенно, что в центральной Монголии давно нет шаманов, и старшее поколение если и застало их, то в далеком детстве. На севере же (Хубсугульский и Булганский аймаки) шаманство практикуется до сих пор. Там мы беседовали с двумя шаманками, одним помощником шаманки, двумя внуками шамана и двумя местными «специалистами по шаманам». Население Прихубсугулья (в основном дархаты и северные халхасцы) гораздо более осведомлено о шаманских практиках и не боится о них рассказывать. Шаманки и родственники шаманов спокойно говорили на данные темы, не проявляя страха даже перед *хараалами* и *хараалчами*, характерного для центральной Монголии.

2. Монгольское слово *хараал* имеет два значения: бытовое (*хараал тавих / хараал хэлэх* ‘бранить, сквернословить’) и магическое (*хараал хийх* ‘проклинать, наводит порчу’); в последнем случае иногда используется дуплет *тарни-хараал* (‘молитва-проклятие’). Само слово *хараал* с большой вероятностью образовано от глагольной основы *харā-* (бурят., халх., калм., ордос., дагур., а также маньчжур. формы, ст.-монг. *qarija- / qaraγa-*) ‘ругать, проклинать’; реконструируются протоалтайская форма **hara* (‘кричать, говорить’) и прототюркская форма **karga-*⁴. Монгольскому жанру *хараал* соответствует тюркское *каргыс* (казах., каракалп., ногайск.),



Пила над входом в юрту — оберег от хараала. Центральная Монголия, 2006. Фото А.С. Архиповой

каргыш (кумык., карачаев.), *гаргыш* (азерб.), *хыргыс* у саяно-алтайских тюрков [9. С. 171], *кырыыс* (якут.; *кырыыстаах кики* ‘что он ни проклянет, всё исполнится’ [12. С. 141]). Таким образом, слово *хараалч* должно значить ‘проклинатель’ (–*či* — суффикс деятеля в тюркских и монгольских языках).

Некоторые исследователи, как и сами носители традиции, считают, что формы *хараал* и *кыргыс* произошли от соответствующего монгольского и тюркского слова *хара/кара* ‘черный’. Эта этимология не выдерживает лингвистической критики, но позволяет произвести вторичную зависимость проклятия от черного цвета, что поддерживается, например, следующими текстами: «Куда ты идешь, алгыс? — Иду облачить всё в белое! — Куда ты идешь, каргыс? — Иду очернить дочерна!» (ногайск. [10. С. 73]). Таким образом, в современной монгольской и тюркской культурах «проклинатель» (а на проалтайском уровне, возможно, и «кричатель») превратился в «очернителя».

Общее место в рассказах наших северомонгольских информантов — утверждение, что *хараалч* отличается от обычного человека наличием «черного языка» (*хар хэл*) [Пурэвсүрэн, 2007; Хандсүрэн, 2007 и др.]; ср. калмыцкий обряд «обрезания черного языка» [8. С. 84—87]. При этом у монголов и тувинцев есть представление о существовании злоязычного человека, по этому признаку схожего с *хараалчем*, но с той разницей, что это свойство у него природное. Такой человек, обладающий способностью сглазить, у тувинцев называется *аксы кара* ‘рот его черный’ [9. С. 173], у монголов — *хар хэл ам* (букв. ‘черный язык-рот’) [6. С. 89]. Калмыки «о человеке, произносящем проклятия без особых причин, говорят *хар келтэ* ‘с черным языком’» [3. С. 143].

Кроме общего знания о языке колдуна, в северной Монголии давалось и объяснение, почему он черный: *хараалч* во время отправления обряда мажет его кончик сажей [Цэрмаа, 2007]. В центральной Монголии такое понимание «черного языка» отсутствовало, зато информанты утверждали, что единственный признак, по которому можно опознать *хараалча*, — это змеиный язык (*могойн хэл*), иногда змеиная глотка (*могойн хоолой*): «Говорят, у харалча корень языка бывает, как пестрая змея (Хэлний уган догуур хар эрээн могой шиг)» [Дуламноргим, 2006]. Таким образом, выстраивается такая цепочка: *змеиный язык* — **черная глотка змеи*⁵ — *черный*

язык — язык, вымазанный сажей при отправлении обряда. В основе вымазывания сажей языка лежит симпатическая магия, т.е. магия подобия. Кроме представлений о негативной семантике черного цвета, универсальных в тюрко-монгольском мире, вспомним сближение *хараалча* с черным цветом и его вторичное понимание как «очернителя». Вымазывая язык сажей, хараалч как бы воскрешает внутреннюю форму слова *хараал*.

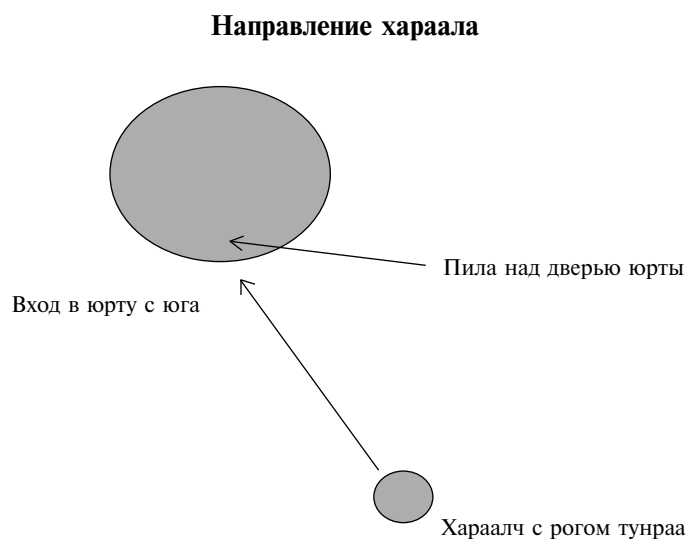
Конкретные исторические данные о *хараалчах* отсутствуют, в трудах путешественников по Центральной Азии и ученых XIX—XX вв. вообще не описываются «узкие специалисты» в магических практиках: либо исследователи не замечали их, либо в известных нам формах подобная дифференциация сформировалась лишь недавно. Однако встречаются сведения о подозрении в использовании или об угрозе использования *хараалов*. В жалобе поданных Сэцэн-хановского аймака (1919 г.) на своего хошунного правителя (засаг-вана) в 24-м пункте утверждается: «Он еретическим образом вселял в людей ужас, говоря, что может направить проклиняющую магию против них и убивать их» (в оригинале *хараал жадга* 'порча'; *jatga* > тибет. *byad-k'a*) [14. Р. 557]. Таким образом, люди обвиняли правителя в том, что он угрожал погубить их с помощью проклятий. Подобного действия *хараала*, собственно, опасались и наши информанты: «Хараал может человека и убить <...> Если думаешь дурное, делаешь плохое, совершается хараал. Есть монгольская поговорка: "На конце хараала — кровь, на конце юрала⁶ — жир"» [Гончигдорж, 2006]; «Монголы боятся произносить проклятия. Проклятия — это плохое дело» [Азжаргал, 2006]. В фольклорном жизнеописании Миларайбы (Мэля-бурхана) говорится, что он «учил хараалы и стал хараалчем — чтобы убить всех врагов. Про него говорили: "Вот хараалч Мэля идет"» [Баточир, 2007].

Сами *хараалы* упоминаются или цитируются в разных устных жанрах: в бурятских, монгольских, калмыцких сказках, в эпосе «Джангар», в шаманских легендах. Согласно фольклорным записям, *хараал* представляет собой желание смерти или несчастий человеку в иносказательном виде, по форме это — аллитерационный стих, в среднем состоящий из 4-6 строк (бывает и однострочный *хараал*). В дархатском предании шаманка, у которой убили сына, «вернулась домой и день и ночь била молниями по скале, которая погубила ее сына: "Скала, которая убила моего сына — чтоб ты перевернулась вверх тормашками". Наслала неистребимую болезнь на хошун. Прокляла тех, кто арестовал ее сына — чтоб они ходили с мокрыми ресницами» [Ринчиндаваа, 2007]. В другом предании шаманка, у которой «сын стал ламой против воли матери <...> прокляла его, сделав хараал: "Вынь челюсть, почеси себе спину, / Вытащи язык, оближи себе задницу"» [Ринчиндаваа, 2007]. Таким образом, *хараалами* явно пользовались не только «колдуны», но и шаманы; вообще по некоторым параметрам шаманы сближаются с *хараалчами*. Однако «шаманские хараалы» обнаруживаются не только внутри фольклорных текстов, они действительно использовались в шаманских обрядах: ср. две большие коллекции шаманских *хараалов* (*бөөгийн хараал*), калмыцкую и бурятскую, в каталоге монголоязычного фольклора [7].

Интересны представления о том, как насылается *хараал*. Колдун должен стоять строго на юго-восточной стороне по отношению к юрте и окружающему ее пространству. Вход в юрту ориентирован на юг; на юго-восток от нее выбрасывают очажную золу, соответственно, проклиняющий попирает

ногами то, что имеет отношение к самому почитаемому месту в юрте — ее очагу, и направляет в сторону входа свой «рабочий инструмент». Этим инструментом является коровий рог (*ухрийн эвэр*; по сведениям профессора С. Дулама, рог должен принадлежать бешеной корове), называемый *тунраа*⁷ [Цэрмаа, 2007] и представляющий собой «отполированный до блеска бычий рог, украшенный замысловатым орнаментом» [11. С. 18].

Схема 1.



Видимо, согласно представлениям монголов, *хараал* направляется и движется строго по прямой, подобно выстрелу из лука. В калмыцкой сутре против *хараалов* сказано: «Отрезываю, побеждая все проклятья, направленные на меня врагами подобно остриям пик и штыков»; если *хараалу* не будет задано направление, адресата он не найдет: «Да проблуждают твои проклятья в бесконечном мировом пространстве, да вернутся к тебе и закружат твою голову, подобно голове круженной овцы» [8. С. 87]. Для борьбы с *хараалами*, проникающими в юрту через дверь, монголы вешают над входом обереги — режущие инструменты, в основном пилы, зубцами вниз: «Говорят, если над дверью укрепить пилу, можно спастись от плохих слов [Где укрепить?] В уни⁸ или над дверью» [Нарангарвуу, 2006].

В *хараалах* из бурятского сказочно-эпического фольклора встречается устойчивая формула *газар руу ороhon* 'провалившийся сквозь землю' [2. С. 177], которая соответствует калмыцким вариантам формулы отсылки хараала: *харалчнь хар hazр авг!* 'пусть твой хараал черная земля возьмет!', *харалчнь хар hazрт орг!* 'пусть твой хараал бежит в черную землю!', которая, в свою очередь, соответствует калмыцкой клятве *hазрин шуурхад орнав!* 'пусть я провалюсь (убегу) сквозь землю!' [3. С. 144, 145, 164]. Данная формула (**хараал чинь хар газарт ор* 'пусть твой хараал бежит в черную землю'), видимо, имеет прямую обрядовую параллель: в калмыцком обряде избавления от хараала (*хара кэлэ утулган* 'обрезание черного языка') к языку человека, которого считают жертвой *хараала*, привязывают черную и белую нитку и отрезают ее по кусочкам, сопровождая это действие чтением сутры против хараалов, после чего обрезки нитки кладут на белую тряпку и зарывают в землю за юртой [8. С. 85]. Черно-белая нитка, прикрепленная к языку жертвы, очевидно, имитирует черный язык *хараалча*.

3. По словам 89-летнего Намжила, шаман и *хараалч* различаются тем, что первый призывает духов, а второй использует книгу заклинаний: «Они читают разные книги, почитают разные вещи. Шаман поклоняется тэнгри черной стороны (*хар зүгийн тэнгэр*). А тибетские ламы читают высшие книги. <...> Хараалч насылает хараал по другому закону-учению <...> Шаман связан с небом, землей, духами (*тэнгэр, газар, лус*). А ламы читают хараальные сутры. <...> Говорят, на тибетском есть книги хараалов. Появились в давние времена. Изучившие их становятся хараалчами. У шамана есть призвания духов-онготов» [Намжил, 2006]. Несмотря на то что сила *хараалча*, по мнению многих информантов, может быть наследственной, его знания — всё же приобретенные и никак не связаны ни с духами природы, ни с небесными богами тэнгри. Хотя говорят, что «если шаман говорит хараал, надо поцарапать его и пустить ему кровь, тогда хараал не пристанет» [Намжил, 2006], или что «можно противостоять проклятию чтением молитв, в прошлом было много сильных лам, которые умели отвращать проклятия <...> и сейчас некоторые люди делают жертвоприношения гневным гениям-хранителям (*догшин сахиусе*) и этим отвращали проклятие» [Азжаргал, 2006], всё же *хараалч* внушает особый страх, поскольку в его наведении отсутствует соответствующая «апелляционная инстанция»: нет духов, с которыми он связан и которые могли бы «отозвать» его. Подчеркнем: подобные представления распространены в центральной Монголии, где самих шаманов нет давно, тогда как в Прихубсугулье магия *хараалов* — неотъемлемая функция и самих шаманов, и даже лам, а резких различий между шаманом и *хараалчем* не проводится, да и сама фигура колдуна, хоть и присутствует в рассказах, вызывает гораздо меньше трепета.

Когда в XX в. из монгольской культуры были вытравлены и буддийские, и шаманские традиции, отдельные функции шаманов и лам перешли к узкопрофессиональным магическим специалистам (хотя знание о некоторых из них уже существовало). Социальные функции шаманов в монгольском обществе изучены слабо (см. одну из немногих книг на эту тему [15]), однако можно предположить, что знание о сверхъестественной силе шамана являлось фактором эффективного сдерживания девиантного поведения. Так, из интервью в интервью повторяется рассказ о ловле конокрада шаманом/ламой/*хараалчем*: «Если человек хочет наслать хараал на вора, он идет к шаману и говорит: "Тот человек у меня украл то-то и то-то. Пошлите на него хараал". Будь это лама, будь шаман, он обратится к тэнгри. <...> Человек, который насылал хараал с помощью молитв, мог заставить бежать череп мертвеца за вором. Заставить ворона лететь за ним. Пустить бежать за ним очир» [Намжил, 2006]; «Если на конокрада наслать проклятие, его живот начинает болеть и пучить. Тогда конокрад сам приходит и признается — мол, я украл ваших коней. Так говорят» [Азжаргал, 2006]. Конокрад — бедствие для скотовода, и с точки зрения регулирования жизни микросоциума важными функциями ламы и шамана были, например, возвращение украденного, поиск и наказание вора. И вот опустевшая «социальная ниша» заполняется таким фантомным персонажем, как *хараалч*, которого никто не видел, а отличить от простых смертных его почти нельзя (если не заглядывать ему в глотку). Возможно, современный монгольский колдун — это всего лишь «отпочковавшаяся» и зажившая самостоятельной жизнью шаманская функция наказания с помощью *хараала*.

Примечания

- ¹ Ном — книга, (веро)учение.
- ² Согласно калмыцким материалам, именно такой специалист может снять с человека *хараал*.
- ³ См. статью А.И. Кузнецовой в настоящем номере.
- ⁴ Алтайская этимология [база данных] / Сост. С.А. Старостин; Тюркская этимология / Сост. А.В. Дыбо. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/main.cgi?flags=wygtnnl>.
- ⁵ У многих змей глотка действительно черная.
- ⁶ Юрол (монг. *epөөл*) — благопожелание.
- ⁷ От тиб. *thun rwa*, магическое орудие для изгнания демонов (*Сухбаатар Г.* Монгол хэлний харь үгийн толь. Улаанбаатар, 1997. С. 186); этимология неясна.
- ⁸ *Уни* — жерди, поддерживающие войлочную кровлю юрты и лучеобразно расходящиеся от ее центрального круга.

Литература

1. *Аникеева Т.А.* Тюркский обряд вызывания дождя (мотив «камня терпения» в турецких сказках и представления о магическом камне «яда» у древних тюрков) // *Orientalistica Juvenile III. (Sub specie turcologiae)*: Сб. работ молодых сотрудников и аспирантов. М., 2002. С. 53—85.
2. *Бардаханова С.С.* Система жанров бурятского фольклора. Новосибирск, 1977.
3. *Борджанова Т.Г.* Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика. Элиста, 2007.
4. *Владимирцов Б.Я.* Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002.
5. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
6. *Жуковская Н.Л.* Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
7. *Кульгенок И.В.* Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. СПб., 2000.
8. *Очиров Н.* Юрэлы, харалы и связанный со вторыми обряд «хара келе утулган» у калмыков // *Живая старина*. 1909. Кн. 70—71 (Т. 18). Вып. 2—3. С. 84—87.
9. *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
10. *Сикалиев А.И.-М.* Магическая поэзия ногайцев // *Магическая поэзия народов Северного Кавказа*. Махачкала, 1989. С. 66—75.
11. *Тудэв Л.* Национальное и интернациональное в монгольской литературе. М., 1982.
12. *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
13. *Bang W., Gabain A. von.* Türkische Turfan-Texte V. Aus buddhistischen Schriften // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. № 14. Berlin, 1931. S. 340—356.
14. *Bawden C.R.* A Joint petition of grievances submitted to the Ministry of justice of Autonomous Mongolia in 1919 // *Bulletin of the school of Oriental and African studies*. University of London. Vol. 30. №. 3. 1967. P. 548—563.
15. *Humphrey C., Urgunge Onon.* Shamans and elders: Experience, knowledge and power among the Daur Mongols. Oxford, 1996.

Благодарю С. Дулама, А.В. Дыбо, С.Ю. Неклюдова, Е.С. Новик, А.Н. Цендину, оказавших неоценимую помощь при работе над статьей

Исследование выполнено при поддержке грантов РФФИ, № 06-06-80-420а; INTAS, № 05-100008-7922

А.А. СОЛОВЬЕВА

ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
В СОВРЕМЕННОЙ МОНГОЛИИ

Материалы монгольских экспедиций 2006 и 2007 гг. в сопоставлении с записями XIX—XX вв. свидетельствуют об устойчивости номенклатуры низших божеств и связанного с ними обрядового комплекса. Появляются новые элементы, отражающие исторические реалии, изменения условий быта, новые принципы функционирования информационный среды, образования и пр. Традиционное представление о духе-хозяине дома заставило одного из наших информантов предположить, что в городской квартире его функции берет на себя чиновник, управитель дома [Лханаажав, 2007]. По утверждению другого информанта (медика по профессии), чутгур (*чотгөр* 'злой дух, демон, дух вообще') — реальное существо, которое «может сильно вредить психике человека» [Доржтэрэм, 2007]. В современной квартире может завестись «тикающий демон» буг (дух, часто связанный с предметами, особенно забытыми или потерянными, а также дух берцовой кости; мелкий пакостник) и довести жителей дома до бегства и поисков другого жилья:

Наверно, это был дух человека с очень красивыми настольными часами, который когда-то здесь жил, или другой буг, или буг кем-то потерянных часов поселился в той комнате [8. С. 45].

В домашнем очаге, располагающемся в середине юрты (т.е. в самом центре жилого пространства), обитает Галын-хан, чей полисемантический образ связан с его очистительными свойствами, с представлениями о небесном божественном огне (ср. особое отношение к «природному» огню, возникшему от молнии) и о родовых духах (предок становится духом семейного очага и оберегает своих потомков) [3]. Его важностью обусловлено большое количество правил, связанных с использованием огня:

В новой юрте надо зажигать огонь самим [Рагчаа, 2007].

В юрте [для молодоженов] огонь зажигает жена или мать жены перед свадьбой [при этом духа очага угощают и просят обеспечить благополучие будущей семьи] [Баточир, Дужий, 2007].

АЛЕВТИНА АНДРЕЕВНА СОЛОВЬЕВА, студентка 5-го курса Российского гос. гуманитарного ун-та (Москва)

При переезде на новое место из старого очага берут с собой головешку и немного золы¹ [Рагчаа, 2007].

Дух домашнего очага тесно связан с семьей, и передача огня из своего очага другому человеку воспринимается крайне негативно:

Отдавать свой огонь нельзя. Если огонь отдать, то семье будет плохо [Рагчаа, 2007].

Уголек из очага никому нельзя отдавать, потому что в огне Галын бурхан. Ему молятся. Отдают три вида жира [Пурэвжав, 2007].

Если снаружи кто-нибудь что-нибудь даст в юрту, то тоже надо дать огню сначала [Рагчаа, 2007]

Таким образом, видимо, происходит очищение, «обезвреживание» принесенного чужого предмета. Дух огня кормят, отдавая часть еды и совершая кропление молоком. Особенно интенсивно это происходит в канун Нового года (*Цагаан сар*), когда устраивают проводы духа огня на небо, к верховному божеству, перед которым тот должен отчитаться за поведение своих домочадцев [Пурэвжав, 2007]². Такое отношение переносится и на огонь за пределами дома:

Если охотник пошел в лес и разжег там огонь, то ему тоже надо молиться и совершать подношение [Пурэвжав, 2007].

У домашних построек (коновязи, загона) тоже есть свои хозяева, которых просят о благополучии семьи и скота.

За пределами «домашнего» пространства начинается территория духов-хозяев местности (*газрын эзэн*). Часто их называют лус-савдаг, но встречается и раздельное употребление этих терминов, предполагающее известную специализацию: лусы скорее относятся к водной среде, савдаки — к горно-лесной, хотя носителем традиции это, как правило, не осознаётся, обычно о лус-савдаге говорят как о едином персонаже или как о собирательном образе природного духа-хозяина. Свой хозяин есть у всего — гор, лесов, водоемов. Иногда в роли «старшего» среди савдагов, покровителей гор и лесов, выступает Хангай или Алтай-Хангай — хозяин всех гор, а хан всех лусов зовется Лусуут-хан. Не скованные родственными узами и совместным проживанием, духи-хозяева весьма

вольно чувствуют себя в отношении человека и могут как принести ему счастье, так и причинить зло. Это требует от людей особо почтительного и аккуратного поведения. Множество молитв и обрядов (сопровожаемых подношениями пищи, чая или молока), обращенных к духам-хозяевам земли, деревьев и пр., призваны обеспечить их благосклонность:

Хозяин вод. Бывает хан лусов. Хозяин гор — савдаг. Каждая гора почитаема. Каждой горе устраивают воскурение с молением. Эти молитвы сочинены и обращены к савдагам. В Центральном аймаке есть «Гора-Матушка». Если поклоняться ей, то это влияет на мысли человека [Богд-Очир, 2006].

Есть специфические признаки, позволяющие обнаружить духа:

Савдагов можно увидеть. Если на высокой горе виднеется синее пламя и тянется зарево, то это значит, там савдаг. Каждый может увидеть [Богд-Очир, 2006].

Представления о внешности лус-савдаков также отличаются разнообразием:

Лус, например, — рыба, савдаг — скорее дерево. Но одно и то же... Савдаг — это змея [Лханаажав, 2007].

Лус-савдаги — как змеи, те, которые летают — как орел [Оуюн, 2007].

На севере дух-хозяин озера может представляться в виде быка: синего (один из образов духа оз. Хубсугул) или желто-пестрого с большими глазами. Вот что рассказывают о хозяине оз. Туйимал:

На берегу озера Туйимал жил богатый человек Цогбадрах. У него было много скота. Однажды он привел к озеру на водопой свой скот. Из озера вышел бык обычного размера, но глаза его были размером с кастрюлю. Он был желто-пестрый (*шар цохор*). Он пошел за одной коровой. Когда его увидел человек, бык убрался обратно в озеро. У коровы родился теленок, похожий на этого быка, и умер. Из его шкуры сделали коробку, которая приносила богатство (*хэшигийн сав*). Эти люди стали еще богаче. Много потомства, счастливые дети [Баточир, Дужий, 2007].

Духов местности можно рассердить непочтительным поведением — руганью, громкими разговорами,

свистом (но когда человек хорошо поет, лус-савдаги радуются [Чултэм, 2006]), отсутствием подношений. Особо тяжелой провинностью считается убийство животного, с которым отождествляется или связан лус-савдаг или которое считается одной из ипостасей духа-хозяина, и другие не санкционированные соответствующим обрядом действия во владениях духа-хозяина. За нарушение непременно последует кара:

Если убить рыбу, то лусы рассвирепеют. Если рассердить лусов, то будет буря [Лханаажав, 2007].

Родители говорили, что нельзя из каждого места рубить деревья, складывать мусор [в некоторых местах] — рассердятся лусы. За нарушение люди болеют, скот падает — если рассердить лусов. Нельзя убивать рыб, потому что это дух озера, нельзя убивать змею, потому что это владыка лусов (*лусын эзэн*). Раньше рыбы не ловили и рыбаков не было. Хангай-эзэн невидим, ездит на олене. Раньше оленей нельзя было убивать, потому что на них ездит Хангай [Пурэвжав, 2007].

Насколько значимым представлялись отношения с духами местности и в прежние времена, можно судить по следующему сообщению: перед рубкой леса на Хангае для постройки монастыря ламы «в течение 15-ти дней совершали молебствия и приносили жертвы с тою целью, как объяснял мне лама, чтобы, во-первых, испросить у гениев, хранителей этого места, позволение рубить деревья, а во-вторых, дать знать духу каждого дерева, что жилище его будет разрушено и просить его заблаговременно куда-либо переселиться, чтобы таким образом не остаться ему без крова» [5. С. 22].

Несмотря на предосторожности, духи-хозяева остаются очень опасными. Они могут утаскивать человека к себе [Оуюн, 2007], вызывать наваждение и наводить страх, выступать в роли духов болезни (скота и людей). Согласно одному из рассказов, с разбушевавшимися савдагами удалось справиться сильному шаману, который сделал их своими онгонами (духами-помощниками), причем в усмирённом состоянии шесть савдагов приняли вид частей человеческого тела (ступни, кисти руки, головы), а седьмой — облик младенца [Ринчиндаваа, 2007]. А вот как описываются бесчинства духов местности в южномонгольской (чахарской) рукописи, рассказывающей о происхождении шаманства:

Духи не давали покоя ближним и дальним стойбищам. Люди, опасаясь их, стали откочевывать подальше от них,

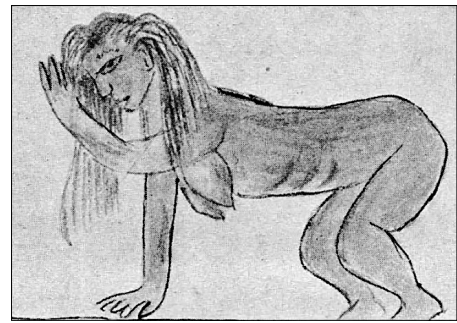
чтобы сохранить скот и состояние. Но демонические силы в мгновение ока достигали того места, где находились их жертвы... духи входили в тела упитанных лошадей и скота или даже проникали в тела мужчины и женщины, вызывая у них трепет и страх. Так, дух вошел в тело человека по имени Бургэй, как видели люди, и он был сильно потрясен... Кроме того, была одна девочка, которую почему-то нарекли «поздно рожденной». Войдя в девочку, дух Эмэгэлжи эжи привел ее в трепет и судороги. Это видели все, кто присутствовал здесь [9. С. 164; пер. с монг. В.Э. Раднева].

В традиции шаман прочно связан с природой и духами местности. Его знание как «природное» нередко противопоставляется «книжному» знанию ламы. Не случайна его связь с дождем, способность (как у рассерженного луса) вызывать бури и грозы. Духи местности становятся онгонами шамана, способными принимать вид того или иного животного, а сам шаман после смерти делается духом местности (чаще скалы или утеса), «сливается» с лус-савдагами и может, в свою очередь, стать онгоном для следующего шамана:

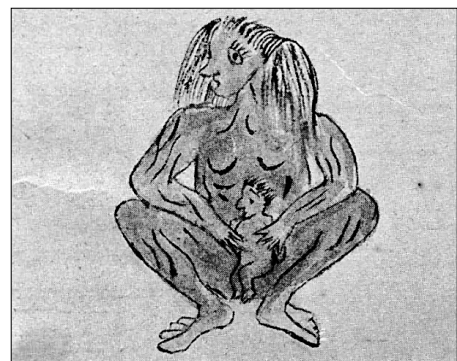
Шаман сноится напрямую с духами, тэнгри. Сноситься с лусами — значит сноситься с живой природой, водами, духами местностей. Шаманы бывают в основном в местах гористых, с высокими вершинами. В таких местах есть савдаги. Там много шаманов [Богд-Очир, 2006].

Такое взаимопретекание статусов и функций разных духов отражено и в демонологической терминологии. Так, чутгуром называется и дух умершего, и душа шамана, покидающая его тело при камлании, и шаманский дух-помощник, и дух местности, и многочисленные злые демоны (*шолмос, буг, ад, мам, алмас, мангас, эдгэр, туйдгэр, тодгор*, см. подробнее о них [2; 4]). В конкретных текстах чутгур может выступать и как отдельный самостоятельный персонаж, не обладающий конкретной видовой принадлежностью — черт, нечисть:

Был лама по имени Намжир-унзад (уоставик). Он направился в Барун-дзу один пешком. Шел-шел, настали сумерки. Вдруг слышит, один человек его зовет по имени и идет за ним. Намжир-унзад шел, читая молитвы. Как только совсем стемнело, налетело что-то черное и схватило его. Стали драться. Один другого не может победить. Чутгур порвал его дэли, а только-только забрезжил рассвет, чутгур исчез. Смотрит, а дэли порвано в клочья. Он в этом рваном дэли пошел дальше, пришел в юрту одного ламы и спросил



Изображение лесного духа, опасного для женщин, на монгольских гадательных картах. Из книги: *Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Бенингсен. СПб., 1912. Картина 32*



Изображение ведьмы (мам?) на монгольских гадательных картах. Из книги: *Легенды и сказки Центральной Азии, собранные графом А.П. Бенингсен. СПб., 1912. Картина 34*



Шаманка Оуюн показывает свой реквизит. Хубсугульский аймак. 2007 г. Фото А.С. Архиповой

его: «Прошлой ночью так-то и так-то, позвал меня по имени, что-то черное налетело на меня, стали драться. Никто не смог победить. А как только наступил рассвет, это черное исчезло само собой. Это не угрожает жизни?» [Дуламноргим, 2006].

В монгольской традиции бытует сюжет, отражающий представление о своеобразной «зеркальности» поту-

стороннего мира. Если выходцы оттуда — чутгуры в мире людей, то человек, случайно попавший туда, оказывается духом для его обитателей, у него проявляются такие же свойства чутгура (неспособность быть увиденным или услышанным, способность причинять вред, становиться духом болезни и выдвортаться в свой мир тамошним шаманом):

Один человек попал через яму в Нижний мир, там был такой же айл, как и на земле. Вошел в юрту и сел на почетное место (*хоймор*), но людей [сначала] не видел и удивлялся, что никто не появляется, чтобы предложить ему угощение. На самом же деле, он был чутгуром для обитателей Нижнего мира, поэтому его никто не видел. Он удержал за руку ребенка, чуть не упавшего в кипящий котел, и у того рука в месте прикосновения тут же распухла. Обитатели Нижнего мира позвали своего шамана (чтобы выдворить непрошеного «духа»), тот стал камлать, стуча по лошадиному черепу. Человек проснулся — он сидел на лошадином черепе и стучал по нему [Оюун, Хубилай, 2007]³.

Злые духи в меньшей степени, чем духи-хозяева, связаны с каким-то определенным местом и могут находиться везде: «Бурхант газар чөтгөр байдаг л юм» [Где бог, там и черт] [Дуламноргим, 2006]. Говорят, что в местах гористых, лесных или пустынных можно встретить одногрудую ведьму *алмас*, часто фигурирующую в качестве сказочного персонажа. Однако это название употребляется также для обозначения диких людей — рослых, голых, поросших шерстью (*цасны хун* 'снежный человек', *хун хара* 'черный человек') и имеющих не вполне четкие функции. В одних случаях это людоед и охотник за младенцами, в других — простодушный и глуповатый дикарь (хотя эти характеристики могут совмещаться даже в одном рассказе):

...Большое косматое чудовище, не то медведь, не то человек. У него длинные, спускающиеся на лоб волосы, закрывающие часть лица. Поэтому он ходит только против ветра, откидывающего его волосы назад... Убив тарбагана (сурка), он кладет его под мышку и идет охотиться дальше. Поймав нового, он опять кладет его под мышку, не замечая, что теряет первого. Так он охотится весь день. К вечеру же, увидев, что остался только с одним тарбаганом, он приходит в бешенство, и горе тому человеку, который встретит его в эту минуту... Хун хара вырывает из земли с корнем дерева и колотит ими по чему попало. В обычное же время это добро-

душный рассеянный зверь и при встрече с человеком любит любезно взять его под руку и прохаживаться с ним по лесу. Впрочем, он скоро забывает про своего спутника, и если в это время сунуть ему что-нибудь в лапы, он не заметит вашего исчезновения [1. С. 16 —17].

В народной традиции с алмасом сближается другой демонологический персонаж — ведьма *мам*, голая, поросшая шерстью и очень быстро бегающая женщина больших размеров с черными свисающими до земли грудями, которые она закидывает за спину во время бега. Наибольшую опасность *мам* представляет для одиноких мужчин, путешествующих по монгольским степям:

Довольно много людей как-то вышли из Монголии с караваном в Китай. И вот одного человека, который погнался за антилопой, украла *мам*. Она прижала его к своей печени и легла. Его друзья стали расспрашивать одного знающего и опытного человека. Тот сказал, что в пещере на южном склоне черной горы живет *мам*. Она прижимает украденного человека к печени и лижет. Где полизет, там вырастают волосы. Когда утром появляется солнце, *мам* выходит и греет печень на солнышке. Тогда ее легко подкараулить и убить. Один хороший стрелок подкараулил ее и убил, спас того товарища. А тот человек зарос волосами полностью. Его привезли и отдали родным [Намжил, 2006].

У *мам* может родиться ребенок от человека:

Рассказывают, что если мужчина бросит *мам* с ребенком и уйдет, она пускается в погоню, но не может перебраться через реку, а поэтому остается на том берегу, сердится, разрывает ребенка на части [и кидает вслед уходящему] [Намжил, 2006].

Иногда *мам* отождествляется с грозной буддийской богиней Балдан-Лхамо (Лхам-бурхан = Мам-бурхан):

Мам-бурхан — сначала *мам* была бурханом. Перед Цагаан сар на козырек юрты ставили три белые вещи: снег, лед, помет лошадей — так защищались от *мам* [Лханаажав 2007].

В монгольской традиции есть еще один демонологический персонаж, выступающий преимущественно в женском облике — *шолмос* (*шулмас*). По функциям он близок к *алмас* и *мам*:

Шулмас и *мам* — это одно и то же. Мам — это черт женского пола. У них

длинные черные груди. В цаме [театрализованное представление, устраиваемое при буддийских храмах] они бегают, закинув на плечи груди с красными кончиками [Намжил, 2006].

В народных представлениях *шолмос* — демон-людоед (или вампир), способный принимать образ привлекательной девушки (таким он часто выступает в сказках):

Шолмос появляется, если человек съест печень умершего. Если простой человек съест печень умершего, то он станет шолмосом. Просто человеческая печень очень вкусная. Жил один человек с женой. Муж съел печень и стал шолмосом. Потом съел жену и ее печень... Шолмосы — это людоеды [Хандсурэн, 2007].

Шолмос, как и *мам*, может вступать в брак с человеком и при расставании также разрывает своего ребенка и половину кидает вдогонку мужу. Еще одна способность *шолмоса* — оборотничество. Однажды охотник взял с собой на охоту сына:

Сынишка, увидев скелет верблюда, сказал: «Папа, папа! Как эти кости похожи на хребет нашей матери!» Отец обомлел. Он стал расспрашивать сына. Сын рассказал: «Когда вас нет дома, мама высовывает свой медный клюв и начинает расчесывать волосы». Охотник испугался: «А откуда она берет молоко и мясо?» — «Когда вы уходите на охоту, мама вертится на пепле и становится синим волком. Она надаивает из двух грудей молока и заваривает им чай» [Намжил, 2006].

Демонологические персонажи мангасы — многоголовые сказочно-эпические людоеды, которых традиция наделяет невероятной прожорливостью:

Мангас всегда кого-то глотает. В сказке он съел несколько семей и даже верблюда. Одной стороной челюсти он ест мясо, а другой — кости [Баточир, 2007].

Мангас разинутым ртом заглатывал человека и верблюда с поклажей... Прожорливый, имеет по 15, по 32 головы. Глотает сразу.

Когти на руках растут наружу, Как кривые стальные крючки. Когти на ногах растут внутрь, Как кривые стальные крючки [Гончигдорж, 2006].

Представления о прожорливости мангаса нередко приобретают более широкий этический смысл — алчности, жадности:

Если жадность большая, человек становится мангасом. Мангас глотает всё вокруг [Гончигдорж, 2006].

По словам одного из информантов, члена Союза писателей, «мангас — образ угнетателя» [Дагвадорж, 2007].

Таковы образы некоторых демонологических персонажей современной Монголии. Представления о нечистой силе, ее происхождении, характере и поведении связаны с представлениями о предках, смерти и загробном воздаянии, крайне важными для понимания народной культуры.

Примечания

¹ Таким образом, видимо, осуществляется «перевоз» самого хозяина очага.

² Дух огня у монголов (особенно ритуал его проводов под Новый год) весьма напоминает Цзао-вана, духа огня в китайской мифологии, который также бывает представлен мужским или женским началом, а иногда и целым семейством [6].

³ Этот сюжет имеет многочисленные параллели в фольклоре других сибирских народов. См., например: [7. С. 34—37].

Литература

1. Монгольские легенды о хун-хара // Информационные материалы комиссии по изучению вопроса о «снежном человеке». Вып. 3. М., 1959. С. 16—17.

2. Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: от народных верований к литературе. М., 1998. С. 6—43.

3. Неклюдов С.Ю. Полистадиальный образ духа-хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской мифологической традиции // Acta Academiae scientiarum hung. Т. 46 (2—3). С. 311—321 (1992/1993).

4. Неклюдов С.Ю. Эскурсы в область монгольской демонологии: автокомментарий эпического сказителя // Знак: сборник статей по лингвистике, семиотике и поэтике: памяти А.Н. Журицкого. М., 1994. С. 262—268.

5. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993.

6. Рифтин Б.Л. Цзао-ван // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 168.

7. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / Сост. Г.М. Василевич. М., 1936. С. 34—37.

8. Цэрмаа Д. Булганы чөтгөрүүд: чөтгөр байгаа юм бол сүнс байж таарна даа. Улаанбаатар, 2006.

9. Mongolische Volkreligiöse und Folkloristische Texte. Aus europäischen Bibliotheken mit einer Einleitung und Glossar. Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966. S. 164.

РАССКАЗЫ О ДЕМОНАХ-ЧУТГУРАХ ИЗ ЗАПИСЕЙ Ц. ДАМДИНСУРЭНА

Монгольский писатель и филолог Ц. Дамдинсурэн на протяжении многих лет записывал рассказы о нечистой силе, странных происшествий и чудесных явлениях. Записи Ц. Дамдинсурэна охватывают период с начала 1960-х гг. до 1984 г. Информантами выступают различные люди из разных аймаков и разных возрастов — скотоводы, водители, преподаватели, служащие учреждений Улан-Батора. Профессия, возраст и место рождения многих не указаны. Некоторые рассказы ведутся от лица самого Ц. Дамдинсурэна. Видно, что это черновые дневниковые записи. В 1991 г. они частично были изданы в Улан-Баторе почти кустарным способом¹.

Тексты из этой коллекции можно разделить на следующие разделы: рассказы о чутгурах, о духах-хозяевах местностей, о проклятиях, о вещих снах, о приметах, о чудесном знании или особой силе ученых лам, о чудесных детях, о чудесном излечении, о странных явлениях. Наиболее многочисленны рассказы о чутгурах, что позволило сделать некоторые наблюдения над демонологическими представлениями монголов.

1. Чутгуры (*чөтгөр*), — это духи умерших людей, которые какое-то время продолжают пребывать среди людей и так или иначе вредят и досаждают им: «Чутгур вообще существует не больше 2—3 лет. А потом исчезает. Когда душа умершего находит следующее рождение, тогда чутгур исчезает» [Гончиг].

2. Чутгурами становятся умершие от тяжелой болезни или не своей смертью: «В пади Хар-Дзух, оказывается, за год до этого парень по имени Зориг повесился на дереве. Почему, никто не знает. Он-то и стал чутгуром» [Аршаанжав]; «Намжил Весельчак во время службы на станции Бадмиш заболел и умер. Люди стали говорить, что Намжил Весельчак стал чутгуром» [аноним]; «Только у того, кто был обижен, страдал, мучился, душа у такого человека и становится чутгуром. По крайней мере, я так думаю. А если человек жил нормально и умер, он чутгуром не становится» [Гончиг]; «Другие заключенные узнали, что охранник и арестованная девушка полюбили друг друга, позавидовали им и убили обоих. Тела похоронили. Их души и стали чутгурами» [Жанлав].



Слева направо: Ж. Дугэрсурэн, сказитель Баглай, Ц. Дамдинсурэн. Фото 1945 г. Из личного архива А.Д. Цендиной

3. Видят чутгуров лишь те, над чьей головой нависла беда, кто потерял «жизненную силу»: «Я думаю, что нельзя стараться увидеть чутгура. Чутгура может увидеть только человек, у которого иссякла жизненная сила, у кого есть какая-то червоточина. А тот, у кого всё в порядке, кто полон жизни и здоров, тот увидит чутгура не может» [Бямбадорж]. Иногда чутгуров видят некоторые животные.

4. Чутгуры чаще всего невидимы. Но иногда они принимают облик разных существ: женщины с половиной тела и с одной косой на половине головы, змеи [Бямбадорж], голый женщины с распущенными волосами на левой половине головы, человека на белом верблюде [Аршаанжав] — или свой бывший человеческий облик: девушки в синем шелковом дәли [Дугрэ], девушки в белом дәли с ведром [Жанлав], китайцев [Жамъяншарав].

5. Чутгуры обычно делают мелкие пакости — бросают или прячут вещи в доме, дерутся, ранят ножами коней путников, отрывают притороченные сумки, сгоняют в ненужное место скот, вопяют, стаскивают одежду. Но иногда они наносят и большой вред: «Намжил Весельчак после смерти увел за собой 20—30 человек» [Самбу].

6. Победить чутгуров может ученый лама, владеющий знанием специальных ритуалов и особыми личными качествами, или простой человек, знающий особую молитву или особый способ. В рассказе Жамъяншарав, приведенном ниже, для подавления чутгуров приглашают многих лам, но справляются с задачей лишь некоторые. Другой пример: «Стали мы драться. Катаемся по земле. Я то снизу, то сверху. Чувствую — сил уже нет, одолеет она (чутгур. — А.И.) меня. А у нас в хошуне гений-хранитель — Гомбо. Мне в голову этот Гомбо и пришел. Я как кричу: "Спаси меня, хранитель мой Гомбо!" Сил у меня сразу прибавилось, и я прижал ее к земле. Вижу — у нее силы кончаются. Я снова стал молиться: "Спаси меня, хранитель мой Гомбо!" Оглянулся — а я сию один» [Бямбадорж]; «Говорят, когда мужчина поправляет пояс, чутгуры очень боятся. Поэтому когда Чойпэл затянул пояс, тот и сбежал» [Аршаанжав].

7. Победив чутгуров, человек сам лишается части силы или жизни: «Но прежней силы во мне не осталось. Не то что бороться, а коня укрюком поймать уже не мог. Несколько лет был

таким слабым. Потом поправился. Но уже больше никогда не боролся» [Бямбадорж]; «Вскоре Жамъян-дзоч² умер. Ламы говорили, что он хоть и победил чутгуров, а чутгуры забрали его жизнь» [аноним].

8. Чутгуры и буддийские монастыри противостоят друг другу: «Внутри окружной дороги вокруг монастыря нельзя изгонять духов» [Жамъяншарав].

В качестве иллюстрации к сказанному приведу два рассказа из записей монгольского ученого. Перевод мой.

Жамъяншарав

В воскресенье 12 апреля 1964 г. ко мне зашел мой знакомый Пирэнлэйравжаа. Я ему когда-то помог перевести книгу о правилах изображения бурханов. В благодарность он обещал помогать мне в поисках старых книг. Еще я попросил его знакомить меня с людьми, которые могли бы рассказать что-нибудь интересное. Так он познакомил меня с несколькими стариками. Однажды я ему сказал: «Постарайся найти человека, который сам видел чутгуров-гаминов³ в Борджигине». Вот Пирэнлэйравжаа и пришел теперь с этим: «Тот самый старик Жамъяншарав приехал из Налайхи. Будете с ним встречаться?» Я и раньше слышал про этого Жамъяншарав. Он был известен тем, что хорошо лечил лошадей ноги, и у него была полная сутра «Черного знахарства». Я об этом слышал в 1960 г. А о том, что он знает хорошо историю про чутгуров из Борджигина, мне рассказывал Пирэнлэйравжаа. Поэтому у меня было целых две причины встретиться с этим человеком. Я несколько раз пытался его найти, но всё не получалось.

Утром в 11 часов мы с Пирэнлэйравжаа пришли на 12-ю Аршанную улицу и зашли в хашан⁴ без номера. Там сидел старик с палкой. <...>

Сначала поболтали о том, как старик лечит лошадей. Я просмотрел книгу «Черное знахарство». Оказалось, интересная книжка про народную медицину. Я попросил ее на несколько дней, чтобы переписать.

Затем Жамъяншарав рассказал о себе:

— Я — сын младшей сестры Нэрэнгуна, отца сэцэн-вана Гомбосурэна из борджигинов. Родился в год тигра (1880). Моя мать вышла замуж за богатого человека по имени Нэрэндэндэв, но после моего рождения и смерти мужа вернулась в родные места. Я стал монахом в монастыре Дзун-Чойр. Учился не очень старательно, больше занимался торговлей. Несколько раз ходил с караваном в Гумбум⁵, Пекин, Чжанчху (?). Нэрэн-гун меня усыновил. Это была очень богатая семья. Но в 1929 г. всё имущество конфисковали и оставили 100 голов крупного

скота. Я жил со своей приемной дочерью. Она выросла непутевой. Сменила несколько мужей. Когда у нее мужем был некий Банзрагч, они сдали весь наш скот в объединение от своего имени и стали членами объединения. А когда они развелись и муж уехал, мы остались в объединении как бы без доли. Потом дочь уехала с каким-то мужчиной. Сейчас мне 75. У меня нет ничего, кроме двух костылей. Хожу по гостям да заглядываю в их котлы. Так и живу.

Мы посоветовали старику подать заявление в объединение. Потом я сказал:

— Расскажите о чутгурах из Дзун-Чойра. Только то, что видели сами и знаете определенно.

<...> Жамъяншарав-гуай⁶ стал рассказывать:

— В нашем Дзун-Чойре было много гаминов. Дугар-мэйрэн⁷ пришел и многих из них поубивал. Потом Барон⁸ половину убил, а половину прогнал. После этого прошло два года. Наступил год свиный (1923), в средний месяц зимы которого была страшная бескормица. Наша юрта стояла в северо-западном конце поселка. А юрта Бурого Гимпэла, старого ламы, у которого было много учеников, стояла недалеко, к юго-востоку от нас. Рядом с Гимпэлом, к западу от него, жила семья Жамъянданзана. Я дружил с Жамъянданзаном, он был старше меня всего на год. Однажды вечером он зашел к нам. У меня дети тогда болели оспой. Жамъянданзан часто к нам заживал. Вот он приходит и говорит:

— Хочешь, расскажу что-то интересное?

— Хочу.

— У Гимпэл-гуая завелись чутгуры.

— А что там происходит?

— Сегодня там творилось что-то странное. Гимпэл-гуай принес в юрту кусок замороженного бараньего мяса, чтобы он оттаял. Положил на ящик слева. Вдруг нога от этого куска отдралась и упала на пол. Он поднял ее и снова положил на ящик. Тогда она прыгнула на правую стенку и упала, как будто ее кто-то бросил, а никого не видно. Потом нож, которым старик режет мясо, когда ест, тоже прыгнул, и прямо по рукоятку вошел в эту баранью ногу. Вот что там творится.

— Врешь. Не сходи с ума.

— Правда. Я сам видел. Мы с ним вышли из юрты. Смотрим, у юрты Гимпэл-гуая собралось много народу. Мы подошли ближе. Юрта ходуном ходит. Как будто кто-то тянет ее за перевязь, сжимает стенки. Юрта то вытягивается вверх, а то опадает. Шум внутри такой, будто там кто-то все кидает: тур-тар. Жамъянданзан говорит:

— Пошли войдем.

Я побоялся и остался. У меня дети болели, поэтому я не пошел.

Назавтра я возвращался к себе из гостей и шел как раз мимо юрты Гимпэл-

гуая. Смотрю — над землей летит кусок войлока величиной с кошму для тоно⁹. Я еще подумал, что человека, который нес бы ее, не видно. Войлок долетел до юрты Гимпэл-гуая и заткнулся за ее перевязь. И никого. Я удивился и пошел домой подальше от этой юрты. Это то, что я сам видел своими глазами. Да, и еще одно видел. Все у нас стали говорить, что у Гимпэла завелись чутгуры. Что они разорвали четки Гимпэл-гуая и рассыпали их. Я к ним вообще-то не ходил. Но приходит ко мне как-то мой приятель Гэлэгпунцаг. Он был ламой, но хорошо боролся. Говорит, пойдём зайдём к Гимпэл-гуаю. Я не очень хотел идти, но было всё же любопытно, поэтому не сказал ни да, ни нет. Гэлэгпунцаг потащил меня силой, мы зашли в пристройку у дверей в юрту Гимпэл-гуая. Гэлэгпунцаг вошел в юрту первым. Я — после него. Я еще двери не успел закрыть, вижу — старик сидит в задней части юрты, как будто ничего не замечает, а с очага подпрыгнул топор и полетел в правую стенку. Я попятился и вышел, в это время еще что-то с шумом пролетело. Гэлэгпунцаг выскочил, потирая плечо. «Чуть было спину не проломил», — говорит. Оказывается, топор потом врезался в спину Гэлэгпунцагу.

Как-то вечером я зашел к Жамъянданзану. Вдруг заглядывает туда Гимпэл-гуай и говорит:

— Покорми ребятишек.

Жамъянданзан вышел. Через некоторое время возвращается.

— Свечку возьму. Эти чутгуры затушили светильник и не дают покормить детей.

Взял свечу и вышел. Еще какое-то время прошло. Он возвращается, держа огрызки свечи.

— Ну, что там? — спрашиваю.

— Видишь? — показывает мне два куска от русской свечки, а фитиль из них вытащен. — Я взял у Гончигчоймбола еду для двух ребят, зашел к Гимпэл-гуаю, чтобы их покормить. Зажег светильник. А он гаснет и гаснет. Тогда зажег свечу. Эти стали кидаться в мою свечу кизяками из лошадиного помета, чтобы погасить ее. Я укрыл ее от кизяка, и они ни разу не попали. Берут из ящика для кизяка куски и кидают. Я руку со свечой отставил, чтобы укрыть ее от кизяка, тогда они выхватили свечу из моей руки и ударили ею о крышку левого ящика. Я поднял свечу, а она разломилась на два куска. Хотел спичкой зажечь фитиль — он выдернут из свечки. Тогда поставил вареное мясо на левый ящик. Дети руками в темноте поели кое-как и легли спать.

У Гимпэла жили два паренка по десяти с чем-то лет. Одного звали Круглый Молом, а другого — Балданжамц. Круглый Молом уже умер. А Балданжамц живет (1964) в Дархан сомоне Хэнтийского аймака. Он должен хорошо

знать всё это, его можно расспросить. Гимпэл-гуай не мог готовить еду дома. Сам питался в восточной юрте у Гончигчоймбола. Поэтому и попросил Жамъянданзана покормить детей. Я видел, как Жамъянданзан держал два огрызка от свечки без фитиля. Между прочим, вытащить фитиль из свечки непросто.

А еще Жамъянданзан мне рассказывал:

— Зимняя шапка с желтым верхом Гимпэл-гуая стала прыгать. Я взял ее и сжег у заднего оврага. А когда шел обратно, смотрю — эта желтая шапка снова прыгает.

Еще один раз через тоно в юрте Гимпэл-гуая упала бутылка водки и китайские монеты прямо ему в руки. Гимпэл-гуай спрятал монеты под подушку, а бутылку водки разбил о камень на дворе. Вернулся домой — бутылка стоит целехонька. Полез под подушку — семьдесят монет превратились в лошадиный помет. Опять вышел посмотреть. Никаких осколков от бутылки на дворе нет. Жамъянданзан мне сам рассказывал, что видел это.

Вы спрашиваете, может ли человек увидеть чутгура. Думаю, что не может. Я вообще ничего не видел. Кажется, некоторые собаки что-то видят. У нас на помойке жила одна собака с рыжими пятнами. Так вот эта собака так лаяла на юрту Гимпэл-гуая, что охрипла. Другие собаки ничего не замечают, а эта лает и лает. Иногда подождет хвост, воет и бежит отсюда. А никто ее вроде не гонит.

Гимпэл-гуай отчаялся совсем, взял двух паренков и пешком ушел отсюда. Прошел почти уртон¹⁰. Пришел в юрту к одним людям, которые жили на южном склоне горы Сансар. Так эти чутгуры явились вместе с ними. Когда они шли, то по сторонам летали пустые железные банки, пыль стояла столбом. А после того как они пришли к тем людям, там тоже всё стало летать и прыгать. Тогда Гимпэл-гуаю ничего не оставалось, как вернуться обратно в Чойр.

У Гимпэл-гуая было много учеников. Они стали по очереди ночевать у него в юрте и сторожить. Тот Гэлэгпунцаг, который меня водил туда, рассказывал, что ночевал там одну ночь. Ночью его никто не трогал, и он спокойно спал. А вот Гимпэл-гуая кто-то всю ночь терзал — то сбрасывает с него одеяло, то бьет его деревянной крышкой от котла.

Лама Хаймчиг-рабджамба¹¹ решил совершить специальный ритуал, чтобы изгнать этих чутгуров. Внутри окружной дороги вокруг монастыря нельзя изгонять духов, поэтому Хаймчиг на севере от монастыря поставил шатер. Стал там читать молитвы и бить в барабан. А чутгуры шутят над ним и бьют в железные банки в ответ. Видно, барабанчика не нашли. Потом у Хаймчига потерялся ганлин¹², в который он дул. Так он и не смог продолжать молитву. Когда потом

Гимпэл решил переехать подальше от монастыря и стал разбирать юрту, ганлин нашелся между дверей. Видно, чутгуры спрятали его туда.

Гимпэл переставил юрту подальше на север от монастыря. Ее было видно от нас. Наступил последний месяц весны года мыши (1924). Только-только травка пробивалась. Сзади нашей юрты был большой плоский камень. Однажды стоял ясный день. Смотрю — вокруг того камня собрались мальчишки монахи. «Что там такое происходит?» — подумал я и пошел туда. Слышу — дети шумят. Дети не дети, а мальчишки по 13-15 лет. Оказывается, там доска летит над землей сама по себе, качается вверх-вниз. Иногда касается каким-нибудь концом земли и поднимает пыль. В длину примерно с кровать, толстая, совершенно новая. Кто ее несет, не видно. Мальчишки бегут за ней, хотя бы поймать. Она им не дается, летит, покачивается. Я погнался за ней вместе с ребятишками. Вдруг эта доска врезалась одним концом в какую-то кучу. Мальчишки попытались ее вытащить, но не смогли. Я тоже стал ее тащить, она не шелохнется. Как будто ее туда с силой вбили. Мы принесли топор, вместе с ребятами разбили ее и сожгли. Нижний конец так и остался глубоко в земле. Тут раздался сигнал к службе, мальчишки разбежались. Я тоже зашагал обратно. Оглянулся, доска опять летит, покачиваясь. То ли сожженная доска стала, как новая, то ли другая появилась, не знаю.

В общем, высшие ламы нашего монастыря обратились к богдо, переписав всех лам, которые могли бы подавить этих чутгуров. Среди них были: из Дзун-Чойра — помощник казначея лама Дансандорж, Толстый лама Гончигцүлтэм, Хухэн-хутухта (он заросший бородой был), Наван-рабджамба, живший в Их-Дулане, лобон-лама Агванданзан из Барун-Чойра. Богдо просмотрел список и поставил свою печать на имя лобон-ламы Агванданзана. Тогда лобон-лама приехал в Дзун-Чойр и начал молитвенный обряд по уничтожению духов. Он увидел сон, будто много-много китайских солдат уходит на юг со своими кружками. Через три дня после обряда чутгуры вновь дали о себе знать. У Гимпэл-гуая снова стали прыгать вещи. Доложили лобон-ламе. Он прислал Жамъян-дзо-ча. Жамъян приехал и прочитал службу «Луйджин»¹³. Я в это время уезжал по делам и в Дзун-Чойре не был. Но слышал, что «Луйджин» читали вокруг Чойра в нескольких местах. Жамъян сказал: «Осталось три чутгура. Одного я укротил. А двух других так и не смог». Эти чутгуры опять стали безобразничать. Доложили лобон-ламе. Тот передал: «Читайте молитву "Дагвий-шиддэл"», — и отправил ламу Балданчойдога. Балданчойдог был очень знающим ламой, он ездил в Лха-

су, Гумбум и т.д. Он приехал, поставил вокруг монастыря несколько шатров и стал читать «Шиддэл». Тогда я уже был в Дзун-Чойре. Когда лама читал молитву, одна страничка из книги у него пропала. Его помощник Тувдэнравжаа пошел в Чойр, взял целую книгу и вернулся. Когда он пришел, то увидел у дверей шатра Балданчойдога двух китайцев. Тувдэнравжаа подумал, что это два плотника. Он оттолкнул их и вошел в шатер. Чойр сожгли гамины, поэтому там работало много китайцев, которые восстанавливали постройки. Когда Тувдэнравжаа вышел из шатра, китайцев уже не было. Эти двое, наверное, те, про которых Жамьян сказал, что остались два чутгура.

Один раз, говорят, подвешенный барабанчик с конька шатра упал на бритую голову Балданчойдогу и разбил ему голову до крови. После богослужения, которое совершил Балданчойдог и укротил чутгуров, все успокоилось, и ничего больше не прыгало и не летало. Чутгуры исчезли. Это было уже во время службы Дара-эхэ¹⁴. Значит, чутгуров укротили в двадцатых числах последнего летнего месяца.

Подтверждаю, что всё рассказанное здесь верно.

Равжай

Как-то на улице я встретил работника Государственного архива Равжая. Я стал спрашивать его о чутгурах в Дзун-Чойре. Он рассказал мне следующее:

— Я сам из Барун-Чойра. Про тех чутгуров много слышал, но сам не видел. Из всего слышанного самое правдивое — это рассказ Жамьян-дзоча. Жамьян-дзоч из нашего Барун-Чойра как раз и укротил тех чутгуров. Жамьян-гуай был положительным, уважаемым человеком, он бы врать не стал. Я верю, что он говорил правду. Я Жамьян-гуая хорошо знал. Мы часто просили Жамьян-гуая рассказать, как он укротил чутгуров. Он рассказывал следующее.

— Я ездил в Дзун-Чойр и там читал «Луйджин». Тогда и познакомился с Бурым Гимпэл-гуаем. Тот был не очень ученым ламой, но читал молитвы хорошим голосом, был спокойным человеком. «Луйджин» я читал несколько раз. Мне помогал один лама, довольно знающий. Читаю я «Луйджин», вдруг ремешок на барабанчике порвался, и тот укатился куда-то влево. Я продолжаю читать с колокольчиком. Мой помощник принес барабанчик, завернув его в хадак, прикрепит к ремешку и дал мне. Люди говорят, что это те чутгуры порвали ремешок.

Еще один раз читаю «Луйджин». Вдруг у дверей что-то сверкнуло. Я увидел это краем глаза. Не прекращая молитвы, посмотрел на двери, вижу — пришло несколько китайцев. Они держат в руках монеты, те и сверкают. Я мигнул одному,

тот кинул монету мне. Я поймал ее левой рукой, в которой был колокольчик, и продолжаю читать молитвы, держа колокольчик за чашечку. Кончил читать, а китайцев уже нет. Я говорю своему помощнику:

— В моей руке что-то есть. Рябой китаец кинул.

Тот сразу все понял. Никаких живых китайцев там ведь не было. Значит, это были чутгуры.

— Покажите, что вы держите, — говорит.

Я раскрыл ладонь, там лежит китайская монета. Лама принес напильник и сделал надпил на ребре. Мы подумали, что, может, это поддельное что-то, вот надпил и сделали. Эта монета и теперь у меня есть.

Так он рассказывал. И монету нам показывал. Серебряная монета с надпилом по ребру. На ней то ли Юань Шикай¹⁵, то ли дракон был, я забыл.

12.06.1967

Примечания

¹ Лус савдаг чэтгөр шулмастай учирсан хумуусийн өчил. Улаанбаатар, 1991.

² Дзоч — надзиратель за порядком во время богослужения.

³ От кит. *Гоминьдан* — название партии в Китае, образованной после падения династии Цин в 1912 г. Монголы так называли китайских военных.

⁴ *Хашан* — двор за оградой, где помещается несколько юрт.

⁵ Монастырь в северо-восточной области Тибета Амдо. Входит в провинцию КНР Цинхай.

⁶ *Гуай* — частица вежливости, прилавляемая к имени или титулу.

⁷ Один из лидеров антикитайского движения в конце 1910-х — начале 1920-х гг.

⁸ Барон фон Унгерн-Штернберг, офицер российской армии, пытавшийся в 1921 г. установить в Монголии свою диктатуру.

⁹ *Тон* — верхнее отверстие в юрте, через которое выходит дым от очага. На ночь покрывается куском войлока.

¹⁰ Почтовая станция. Здесь — расстояние между почтовыми станциями. Обычно ок. 20—30 км.

¹¹ *Рабджамба* — высшая ученая степень буддийского монаха.

¹² *Ганлин* — род духового музыкального инструмента. Используется при совершении религиозных обрядов.

¹³ Богослужение, чтение молитв.

¹⁴ *Дара-эхэ* — богиня Тара. Каждый год проходит богослужение, посвященное ей.

¹⁵ Президент Китая после падения династии Цин (1912).

Предисловие, публикация и примечания
А.Д. ЦЕНДИНОЙ
(Москва)

МОНГОЛЬСКИЕ ЛЕГЕНДЫ И ПРЕДАНИЯ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ МИРА

В начале нашего мира не было почвы, как в нынешнем, всё было покрыто водой. Тогда Хормуста-тэнгри¹ отправил вниз, в наш мир, птичку Галабингу². Той птичке было 30 000 лет. Говорят, каждые 10 000 лет сносит она единственное яйцо. Так летала она над водным шаром (?) в поисках суши, чтобы снести яйцо, в конце концов выдернула перо, положила на воду, свила гнездо и снесла яйцо. На этом гнезде стала оседать пыль, и таким образом возникла почва. В третьем десятилетии из третьего яйца стали выходить различные животные, а в самом конце появился человек. Так создалась користая земля [1. С. 38].

Зап. Д. Даидоржем от его отца Д. Даваа-самбу (Сайхан сомон Булганского аймака, 1963). Пер. Е.О. Чернышевой.

ПОЧЕМУ ЗИМА И ЛЕТО ЧЕРЕДУЮТСЯ?

Когда море Сун было лужей, а гора Сумэру — бугорком, Дед Мороз и Дед Жара решили померяться силами.

Дед Мороз говорит:

— Я за девять суток это море сильно заморожу. Ты сможешь растопить?

Дед Жара отвечает:

— Я за восемь дней могу растопить лед и снова превратить море в воду. И ты не сможешь перекрыть мое тепло.

Тогда они решили заключить пари, чтобы определить, кто возьмет власть.

Дед Мороз в течение девяти дней напускал очень сильный мороз и метель, пока море не оледенело. Он сотворил огромного быка, которого поставил сторожем.

Дед Жара в течение восьми дней, создав солнце, грел море с восьми сторон, и на восьмой день оно окончательно стало водой. Дед Жара проверил места, скрытые под четырьмя копытами быка, не остался ли где лед? Под двумя передними ногами лед остался. Дед Жара рассердился и расколол все его четыре цельных круглых копыта. С тех пор копыта быка стали раздвоенными.

Поскольку силы обоих дедов были равными, чередования зимы и лета в году распределились поровну [1. С. 43].

Из кн.: Ловор Г. Монгол ардын үлгэр. Улаанбаатар, 1969. Пер. Е.О. Чернышевой.

О ТОМ, КАК ВОЗНИКЛИ ВОДА И ГОРЫ

В давние времена одна богиня загубила своего ребенка и сидела плакала. Ее слезы текли, став большой рекой. Другой бог хотел обойти этот мир, но льющиеся слезы, которые стали рекой, воспрепятствовали ему. Чтобы пройти прямо, он превратил сидящую богиню в скалу. Растущие на горе травы и деревья — это волосы богини, а река — ее слезы [1. С. 39].

Зап. Д. Навааном по памяти (слышал в детстве от стариков Монххаан сомона Сухэ-баторского аймака). Пер. Я.Д. Леман.

СОЛНЦЕ И ЧЕЛОВЕК

В давние времена каждый человек обладал своим собственным свечением, а когда он рождался, вырастало фруктовое дерево. Каждый человек жил на своем месте, освещаемый собственным светом, и кормился от собственного дерева. Один из них стал воровать плоды с чужих фруктовых деревьев, и с этого первого воровства начались позорные поступки. В результате деревья стали бесплодными, а люди — живыми существами, лишенными свечения. Поэтому бог собрал свет множества тех людей и сотворил то, что именуется солнцем и луной. Так как солнце впитало в себя свечение всех людей, оно равномерно освещает всех своим светом. Говорят, что, поскольку свет солнцу отдан человеком, он поклоняется солнцу и живет под покровительством света зари [1. С. 44].

Зап. Н. Баатаром от 78-летнего Довчина (Южногобийский сомон Увс аймака, 1984). Пер. Я.Д. Леман.

КАК ПОЯВИЛОСЬ СОЛНЦЕ

Во времена, когда не было ни солнца, ни луны, люди из своего тела испускали искры и летали по небу. Затем один из них заболел. Говорят, Будда послал лекаря на поиски лекарства. Лекарь взял тонкую трость длиной в 10 000 саженей, обследовал-прочесал океан, расположенный снаружи по ту сторону нашего континента, взял найденное лекарство и вернулся на небо. Когда пришел Будда, он приказал лекарю найти больного человека и помочь ему, направив на него небесное зеркало желто-золотого цвета. Говорят, это зеркало на небе теперь стало солнцем. Говорят, с того времени люди прекратили испускать из своих тел искры и стали поддерживать свою жизнь, пользуясь светом солнца [1. С. 44].

Зап. Н. Баатаром от старика Авирмэда (Сагил сомон Увс аймака, 1965). Пер. Я.Д. Леман.

ПРАЗДНИК РОЖДЕСТВА БОГДО ДЗОНХАВЫ³

25 декабря в доме каждого верующего буддиста зажигают лампы и свечи, а в монастырях проводят праздничный молебен. Это единственный день в году, когда действие очистительных молитв многократно увеличивается. Почему буддисты отмечают этот день?

В 1357 г. 25-го числа десятой луны года огненной курицы шестого шестидесятилетия в урочище Сонгино тибетской области Амдо в семье кузнеца Лунбунге из племени мэл и его жены Ачой на рассвете родился четвертый сын. Новорожденного назвали Дзонхава. Есть основание считать, что среди его предков были монголы — ведь Амдо находится недалеко от монгольской границы, и в тех местах издавна жили монголы. По высшему соизволению святых, привидевшихся в снах, люди считают Богдо-гэгэна Дзонхаву реинкарнацией трех Будд — Мандзушири, Джанрайсага и Очирвани.

Предание гласит, что в конце года обезьяны шестого шестидесятилетия Лунбунге приснился странный сон: будто из-за пяти гор Утай пришел хуварак⁴, подал ему сутру, завернутую в желтый шелк, и сказал:

— Я сниму у вас комнату.

Потом зашел в красивый, как игрушечный, маленький храм на крыше дома.

Лунбунге постоянно читал молитвы «Джамбалцанджид», поэтому обрадовался, подумав, что у него родится умный мальчик, благословленный самим Мандзушири. Потом снова ему приснилось, что явился великий Очирвани с золотой ваджрой в руках, излучавшей свет с его родины Джанолоджан.

1357 год. В ночь на 10-е число года курицы шестого шестидесятилетия будущей матери Ачой приснилось, будто сидела она среди своих подруг, а с востока вдруг явилась богиня с кувшином в руках. Оглядела всех девушек, потом, обращаясь к Ачой, сказала:

— Вы родите его.

Ачой подняла голову и увидела в небе золотого Будду Джанрайсага посреди облаков. Вокруг было светло как днем. Потом святой стал уменьшаться, уменьшаться и превратился в луч, опустился на ее голову и вошел в ее тело.

Цэрэнноров Б. Праздник рождества Богдо Дзонхавы // Улаанбаатар таймс: Газ. 18 дек. 2003. Пер. Л.Г. Скородумовой.

ДУХИ ГОР — ПОКРОВИТЕЛИ МУЖЧИН, ДУХИ ВОД И РЕК — ПОКРОВИТЕЛИ ЖЕНЩИН

В этом мире всё живое имеет не только душу, но и своего хозяина. Есть

три разряда «хозяев»: савдаг, навдаг, живдэг. Каждую горную вершину, обо, реки и ручьи охраняет савдаг, или хозяин. Им следует поклоняться и делать подношения. Иначе может случиться несчастье. Вот что нам рассказала Д. Осоржмаа, монахиня монастыря Пунцанамдаглин, о духах четырех гор, окружающих Улан-Батор:

— Вид подношения зависит от характера духа-хранителя местности. Например, гору Сонгино-Хайрхан охраняет свирепое божество. Этот дух всегда гневно скалит зубы, сидит на синем быке, в правой руке сжимает красный комок, любит выпить. Поэтому тот, кто собирается выпивать, сначала подносит спиртное ему.

Дух горы Чингэлтэй сидит в окружении множества учеников, держа на коленях сутру, — настоящий святой мудрец. В старые времена на склонах этих гор жили отшельниками ламы и хувараки. Они молились, занимались йогой и медитацией, книги свои подносили духам.

Добрый, гостеприимный хозяин горы Баян-Дзурх любит разложить яства и всех угощать. Поскольку он славится изобилием, ему поклоняются торговый люд и промышленники. Говорят, если хочешь разбогатеть, делай подношения священной горе Баян-Дзурх. В старые времена купцы Урги часто приходили с дарами на вершину Баян-Дзурх, устраивали обряд поклонения. После этого многие богатели на глазах. Конечно, чтобы преуспеть в жизни, этого мало, нужны труд и терпение, знания, но если при этом еще поклоняться местным духам, то успех будет обеспечен на все сто процентов. В бизнесе особенно помогает дух горы Баян-Дзурх.

Богдо-Ула издревле предназначена для поддержки государственных мужей, ее духи покровительствуют властям. Кто служит преданно государству, тот становится большим начальником или сановником. Говорят, во времена Чингис-хана керейтский Ван-хан назвал эту гору Хан-Ула (Царь-гора).

Если не уважать духов гор и вод, не оказывать им почтения, любой человек может попасть в беду. Нарушение обычаев — большой грех. Конечно, можно думать, что духи не существуют, ведь они невидимы глазу. Но мы по опыту знаем, что если нещадно относиться к природе, уничтожать горы, леса, реки, то даже трава перестает расти, происходят стихийные бедствия.

Например, в Сухэбаторском аймаке есть река Барун-Урт. В воинской части

неподалеку служил офицер, который презрительно отзывался о реке, смеялся: мол, такая мелкая, что кузнечнику по колено. И вот однажды командир на своем узике пытался переехать на другой берег, но внезапно река разлилась, и машина ушла под воду. Из-за одного согрешившего утонули все люди, ехавшие вместе с ним. Так отомстил дух реки за оскорбление.

И вот еще. Есть поверье, что нельзя в воду, особенно проточную, ронять мясное или молочное. Ни капли молока не должно пролиться в реку.

Давным-давно это было, кажется в 1960-е или 1970-е гг. Китайские строители поехали на берег Толы отдохнуть. Жарко было, решили искупаться. Один китаец поранил о камень палец и смыл кровь речной водой. Молодежь долго пировала в тот день на берегу, парни крепко выпили и подрались между собой, да так, что одного насмерть убили. Может, еще оттого, что Тола мужчин не любит. Ведь каждый год на Толе кто-то гибнет, как правило мальчишки, подростки, утопленниц почти не бывает. Потому что дух Толы женского рода, она бережет женщин.

А вот реку Керулен охраняет хозяин-мужчина. У гор то же самое. Если во избежание несчастья на вершины священных гор Хан-Хэнтэй и Отгон-Тэнгэр запрещено забираться женщинам, то величественную священную гору Сутай-Хайрхан, что в Дарви сомоне Гоби-Алтайского аймака, охраняет женское божество — прекрасная белолицая женщина в светлых одеждах, парящая в небе на огромном белом быке, свирепо вращающем глазами. Двумя передними копытами бык уперся в землю, распахав ее, рогами задевает облака. Эта милостивейшая богиня умиряет необузданных свирепых догшитов, покровительствует бедным и слабым. В левой руке у нее драгоценный флаг, в правой — желтый шелковый хадак.

Хозяйка знаменитого озера Буйрнур, что на Халхин-Голе, в Восточном аймаке — тоже прекрасная богиня в белом одеянии.

Однако духами гор, как правило, являются мужчины, а рек и вод — женщины. [Не нарушает ли покой умерших то, что по соседству с кладбищем поселились люди? Не гnevаются духи земли за это?] Говорят, кладбище «70 этажей» охраняет 77 духов дэрдэв. Они не возражают против соседства людей. Но самим людям не очень хорошо там жить. Есть неупокоенные души,

которые могут случайно столкнуться с человеком. Тогда можно ждать рождения неполноценного ребенка. Черная энергия кладбища нехорошо влияет на человека...

Маш нууц: Газ. 2004. № 26. Пер. Л.Г. Скородумовой.

ДЖАМСАРАН, ИЛИ КРАСНЫЙ СВЯТОЙ

В буддизме почитаются 10 гневных гениев-хранителей веры (догшитов): Гомбо, Гонгор, Чойджо, Лхам, Джигджид, Очирвани, Джамсаран, Намсарай, Цамба, Шалш. Можно стать ученым монахом, только изучив священные трактаты, разъясняющие силу этих богов. Из всех догшитов самым гневным является Джамсаран, но он же и самый преданный, всегда защищает тех, кто ему поклоняется, прав или не прав человек, неважно. Изображается Джамсаран в обрамлении огненного пламени, с красным яростным ликом, поэтому в народе его и прозвали «Красный святой».

Эрдэнэ хамбо-лама, один из семи халхаских цорджи⁵, поклонялся Джамсарану. Он был настоятелем храма в местечке Джаргалант, что в Хишиг-Ундур сомоне Булганского аймака. Позже икону Джамсарана отсюда перенесли в храм Гандан-чойлин в Дашинчилэне, откуда она была украдена в 1999 г. После гибели хамбо в 1937 г. храм в Джаргаланте разорили, а ламы разбрелись по домам.

Но ученики Эрдэнэ-хамбо в 1992 г. решили восстановить храм Гандан-чойлин, собрали утварь, что пряталы все эти годы, икону Джамсарана водрузили на алтарь. Икона была необычная — больше метра высотой, облаченная в тяжелый серебряный оклад (*гау*), образ написан на многослойной бумаге. Не каждому под силу такой свиток поднять и на стену повесить.

В народе рассказывают о разных чудесах, связанных с Джамсараном. Некоторые легенды нам поведала лама из монастыря Гандан-чойлон, местный старик Гэндэнжамц.

О Красном хранителе веры

В 1910 г. случилась эта история. Лама Лодой славился своей ученостью в родных кочевьях Дашинчилэн сомона Булганского аймака. Рассказывают, будто однажды он увидел, как мимо юрты скачет всадник на рыжем иноходце.

— Видели? — говорит он гостям, — какой прекрасный конь только что проскакал! Просто чудо!

Не успели они пообедать, прочитать все молитвы, как приводят ему того коня два арата со словами:

— Наш брат только что упал с лошади и умер. Мы привели вам коня на помин его души.

— Вроде я не хотел, чтобы этот конь мне достался. Просто восхитился его красотой, — обескураженно произнес лама Лодой.

А люди так рассудили: «Наверное, это Красный гений-хранитель ламы Лодоя принес своему хозяину понравившегося коня».

Вор, пойманный с помощью архи

Настоятель одного сельского храма как-то по дороге домой завернул в гости да крепко выпил. Решил в степи заночевать. Посыпается утром, а коня нет — украли. Решил он на водку вора поймать. Есть такой обряд — стоит побрызгать водкой (архи) с молитвой, как вор сам приведет лошадь. Так и случилось. Парень, укравший лошадь, ведет коня лама, а сам пьян без памяти. Позже Эрдэнэ-хамбо сказал своим ученикам:

— Сначала я рассердился на него, хотел кровью побрызгать, но пожалел и «споил» его, а не убил.

Один из учеников Эрдэнэ-хамбо 90-летний Дондог-гуай пояснил:

— Если бы лама покропил вслед ему кровью, вор бы умер, но побрызгал водкой, вот тот и охмелел. Красный хранитель учителя не взял вора к себе, а отправил к лама.

Дондог-гуай, говорят, сам непростой человек, много знает, что случись: младенец заходится в плаче, или болезнь какая, или кража, — все к нему идут, и стар и млад, называют его дедушка Дондог.

Красный хранитель наказал вора

В центре Булганского аймака в начале 1960-х гг. поселилась семья Дашдоржа. Не успели переселенцы как следует устроиться на новом месте, обокрали их. Весь скарб, что хранили в амбаре, унесли. Лишились запасов на зиму, войлока для юрты, теплой одежды. В то время так открыто не поклонялись Будде, бурханов скрывали. Сам Дашдорж-гуай в ранней юности был учеником здешнего ламы Базара, готовил еду для него. Вот в лихом 1937 году Дашдорж услышал, что учителю опасность грозит, скоро заберут, и сказал ему об этом.

— Неужели уж до этого дошло? — только и произнес лама, а сам сидит молитвы читает, с места не сдвинулся. И когда пришли охранники, не тронул-

ся. Так и умер, сидя за молитвенными сутрами. Тогда икону главного святого своего учителя Дашдорж взял к себе домой и стал молиться.

Как его обокрали, старый арат сразу понял, кто это сделал:

— Вещи у нас люди Баты унесли. Но им не пойдет это на пользу.

И правда, в том же году сам Бата умер, на другой год жена померла. Многодетная семья Баты скудно жила.

Дочь Дашдоржа как-то сказала:

— То ли судьба у этих несчастных такая — умереть друг за другом, то ли это была месть Красного святого Джамсарана, которому наш папа поклоняется.

Цэрэндэжид Г. Джамсаран, или Красный святой // Өнөөдөр: Газ. 2001. 5 янв. Пер. Л.Г. Скородумовой.

МЕСТЬ ОБО

На юге Монголии это случилось. Правдивую историю о том, как погибла однажды целая погранзастава, нам рассказал М. В начале 1970-х годов на заставе Далай-Бумбат, что в 40 км от Дзун-Баян, всем солдатам кто-то глотки перерезал. Говорит, сам был свидетелем:

— Страху натерпелся. Подумайте только, ведь Далай-Бумбат — самое большое обо, которому гобийцы с давних лет поклонялись. При социализме священный холм порешили — камни обо араты расташили на изгородь для скота. С тех пор духи этого святого места затаили зло против мелких людишек. Вот и отомстили. За одну ночь перерезали всех пограничников, а караульного повесили. [Кто же это страшное убийство совершил?] Говорили тогда — дело рук китайцев. Но позже, когда дали волю религии и права человека, всё и разъяснилось. Это была месть обо Бумбат. Я еще не сказал, что тогда замкомандира заставы, молодой прекрасный офицер три раза с ума сходил. [Почему же его не уволили?] Очень хороший офицер, в здравом уме прекрасно выполнял свои обязанности, вот и держали. [Когда же Далай-Бумбат присмирел?] На этом его нападения не кончились. Помню, для солдат баню построили. Два парня ошпарились водой и погибли. Тогда люди стали потихоньку совершать обряды поклонения обо. Даже проводили надом⁶ в честь обо. Вот его и усмирили постепенно. [Подействовало?] Конечно. Все дела на лад пошли. Потом и пограничники стали принимать участие в обрядах поклонения обо, устраивали

надом со скачками и борьбой. В столице услышали о том, что на заставе проводятся религиозные праздники, прислали комиссию, но никто слова не сказал против. [А как догадались о том, что духи Далай-Бумбат гневаятся?] О случившейся на заставе беде узнали жители. Однажды к командиру пришел местный старик и рассказал командиру о том, что раньше здесь было обо. Если восстановить его и вновь возродить обряд поклонения, то грех людям простится. Офицер уверовал в эти слова, так и спас свою заставу. Истинно всё так и было.

Маш нууц: Газ. 2004. № 26. Пер. Л.Г. Скородумовой.

СНЕЖНЫЙ ЧЕЛОВЕК

На границе двух сомонов Баян-Хонгорского аймака, Бумбугур и Дзаг, красуется субурган — белая ступа. Вот какая история с ней связана.

В стародавние времена в пойме реки Байдраг, говорят, появилось чудовище — снежный человек, и люди в страхе бежали из этих мест. Здешний князь-нойон стал думать, как бы делу помочь, от беды избавиться. Один лама взялся известить монстра волшебной силой молитв, только, говорит, нужны проводник да сильный смелый молодой арат. Нойон повелел найти в низовье реки Байдраг могучего парня, который ничего не боится. Вызвал его к себе, спрашивает юношу:

— Что возьмешь в награду?

— Накормите меня, а больше ничего не нужно, — отвечает тот.

Вот пошли втроем к ущелью, где снежный человек укрылся. Лама и говорит:

— Как стемнеет, чудовище зарычит и из пещеры вылезет. Тогда ты его хватай и меня зови. Я его усмирю силой учения.

Смеркаться стало, и, правда, вылезает из пещеры страшное чудовище. Парень схватил его крепко и кричит: «Поймал!» Едва увидели проводник и лама, с каким чудовищем схватился арат, испугались и наутек бросились.

Могучий богатырь долго боролся с чудовищем, но одолел его. От усталости упал замертво и уснул. Проснулся — вокруг никого. Едут мимо два всадника, он спрашивает, не видели ли ламу с проводником.

— Они тут неподалеку спрятались. Говорят, два чудовища схватились и борются. Лама сказал, что молится, чтобы сгинули оба монстра. Велел нам съездить посмотреть, — ответили ему араты.

И сразу в том месте, где снежного человека истребили, воздвигли субурган.

Өнөөдөр: Газ. 5 февр. 2003. Пер. Л.Г. Скородумовой.

ЛХА ТАВАН ТЭНГЭР

Когда-то в Дзобханском аймаке жил человек с таким именем⁷. Это был хубилган — перерождение гневного хранителя веры Лха. Говорят, в своем первом перерождении он был свирепым, ненавидел плохих людей, избивал их, чтобы очиститься от грехов.

Перед смертью сказал близким: «В другой жизни я буду смиренным Лха». Оставил свое имущество (деревянную чашу, табакерку и подстилку олобок) одному местному арату и сказал, что придет за ним в следующей жизни, когда ему будет пять лет. Так всё и произошло.

Поселился «смиренный» Лха в Цаган-Чулут сомоне и стал лечить людей. В юности любил бороться с ребятишками. Говорил им: «Меня поборете, конфет дам». И давал всем конфеты.

Старики рассказывали, что хубилган был настоящий волшебник — мог внезапно появляться и исчезать.

Зап. Л.Г. Скородумовой в 2004 г. в Улан-Баторе от Х. Нямжавсүрэн (20 лет), которая слышала эту легенду от своей бабушки. Пер. Л.Г. Скородумовой.

Примечания

¹ *Хормуста-тэнгри* — Верховное божество монгольской мифологии.

² *Галабинга* — от санскр. *kalavinka* 'индийская кукушка', поэтический символ сладкозвучного пения; встречается также в форме *Галандаваа* (от санскр. *kalandaka* — мифическая птица буддийских текстов).

³ *Дзонхава* — реформатор тибетского буддизма, основатель школы Гелугпа.

⁴ *Хуварак* — монах, послушник.

⁵ *Цорджи* — титул в ламаистской иерархии, первый помощник настоятеля монастыря.

⁶ *Надом* (монг. *наадам*) — национальные спортивные игры трех видов: стрельба из лука, скачки, борьба.

⁷ *Лха таван тэнгэр* — букв. 'пять святых небожителей Лха'.

Литература

1. *Цэрэнсодном Д.* Монгол ардын домог үлгэр. Улаанбаатар, 1989.

Публикация
Л.Г. СКОРОДУМОВОЙ,
Я.Д. ЛЕМАН,
Е.О. ЧЕРНЫШЕВОЙ (Москва)

А.И. КУЗНЕЦОВА

ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ЗАМЕТКИ О РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ БУРЯТИИ И КАЛМЫКИИ (по материалам 2006—2007 гг.)

Для всех монгольских народов характерна вера в то, что у большинства элементов природы и ландшафта есть свои духи-покровители. В Бурятии практически у каждого холма есть свой покровитель (как правило, легендарный предок). Проезжая мимо, водитель, путь которого часто пролегает мимо почитаемого места, обязательно делает ему подношение (кидает в окно что-то небольшое: спичку, волосок, щетинку). Когда я ехала на маршрутке из Улан-Удэ в Читу, водитель с некоторой периодичностью бросал в окно щетинки. В Калмыкии такого во время долгих переездов не наблюдалось.

Через дорогу от с. Иволга (35 км от Улан-Удэ) находится сопка Баин-Тогод 'Богатая сопка', священное для местных жителей место, где устраиваются молебны с жертвоприношениями духам местности; на стенах пещеры сохранились наскальные изображения солнца, зверей и птиц. В буддизме священной птицей считается павлин. Он символизирует сострадание и бдительность («глаза» на его хвосте уподобляются многочисленным глазам Авалокитешвары, с состраданием смотрящего на всё происходящее в мире), его перья используются во время кропления духам на буддийских службах. Во дворе дома одного калмыцкого ламы даже живут два подаренных ему павлина.

Аюр-лама говорит о Баин-Тогод:

Это священная гора, на которой каждое лето устраиваются молебны ее хозяйке. Наверх женщины не поднимаются, обряд на вершине горы делают мужчины. [Собеседник, лама: Это место осталось от шаманской веры, сейчас там в пещере молодежь занимается развратом]. Как так можно говорить? Это священная пещера. Там мантра вырезана. Туда приходят, молятся о благополучии, плодородии. Как можно говорить о разврате? (лама, 27 лет).

Хозяин горы Буха-нойон 'Бык-хозяин' у с. Торы (Тункинский район),

АННА ИГОРЕВНА КУЗНЕЦОВА; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

своими очертаниями напоминающей лежащего быка, способен, по местным верованиям, вызвать у женщин бесплодие; эти убеждения разделяют и некоторые исследователи. Существует богатый экспедиционный фольклор о кознях духов в случае, если им не сделали соответствующего подношения: и экспедиционная машина перевернулась, и колесо лопнуло, и погода внезапно испортилась, превратив дорогу в месиво, и т.п. (мне доводилось слышать такие рассказы от коллег по Институту этнологии и антропологии в 2003—2007 гг.). Вообще же Буха-нойон издавна почитается бурятами как могущественный тотемный предок-покровитель племен булагатов и эхиритов. При этом на многие священные места, особенно на вершины холмов, женщины не допускаются (даже если месту покровительствует дух женского пола).

Существует множество легенд о борьбе шаманов и лам, в основном их относят к периоду XVII—XVIII вв., когда было непонятно, в чью пользу склоняется чаша весов (шаманизма или буддизма). Есть легенды, согласно которым шаманы побеждали лам, причем наиболее агрессивными и сильными считались черные шаманы. В наше время шаманизм также сосуществует с буддизмом, и простые верующие для решения бытовых проблем совмещают посещения лам и шаманов.

Представитель комитета по религиозной статистике Бурятии говорит: «У нас всё так: с утра идут в православную церковь, в обед — к ламе, вечером — к шаману. Я сам так делаю». В частных беседах выясняется, что порой встречаются случаи сотрудничества лам и шаманов. Лама рассказал мне, как его сводная сестра-шаманка помогает ему при диагностике заболевания у его пациентов. Она обладает даром видеть духов («видящая»), а он — нет, поэтому ему интересно сверять с результатами ее видений результаты своих гадательных процедур (ламы входят в определенное состояние сознания, задают божеству вопрос и бросают кости, получая от него ответ):

Да, если ламы не помогли, они к шаманам идут. [А православные люди к вам ходят?] Ходят, ходят. Даже когда я в Москве был, тоже приходили. Даже те, кто работает в храме. Во время ритуалов они видят своих божеств. [Прямо видят?] Да, например, христиане верят в ангела-хранителя, который сидит на правом плече. У нас ему соответствует дух-хранитель. Я делаю ритуал пришедшей женщине, а она видит ангела-хранителя. Каждый видит согласно его психологии. [То есть не обязательно быть буддистом, чтобы участвовать в ритуалах?] Не обязательно. Некоторые ламы в принципе спокойно относятся, если к ним приходит человек, побывавший у шамана. [Если к вам от шаманов люди приходят, вы что с ними делаете? Бывает же так, что шаманы направляют?] Часто бывает. Шаманы говорят: «У тебя душа ушла, иди в дацан». [Почему они так делают? Сами не справляются?] Я не знаю. Некоторые даже на картах смотрят и говорят: «Есть такой лама, тебе к нему надо идти» (лама, 27 лет).

Мне хакасский шаман отдал «вязочку» (веревочку, сплетенную из красных ниток) для одной девушки-бурятки, которая обращалась к нему за помощью, с просьбой передать эту веревочку ламе. Этот же шаман направил девушку к ламе, после того как сам провел обряд диагностики. Некоторые ламы, напротив, говорят, что такого человека приходится «отчитывать», так как он несет на себе неблагоприятный отпечаток шаманского действия.

Однако высшие буддийские иерархи Бурятии говорят и об антагонистических (и, вероятно, конкурентных) отношениях лам и шаманов:

Я думаю, что шаманизм, как православные говорят, — это сатанизм. Шаманы же никакую школу обучения не проходят, они говорят, что дух вселился. Мы же, чтобы людей принимать, посвящения проходим, 7—8 лет учиться надо (лама, около 30 лет).

Конечно, лама во время диагностики (обычно это происходит с помощью

бросания «костей») также должен войти в определенное состояние. Но всё же это состояние не классифицируется как «видение» (последнее — скорее не результат обучения, а стихийный дар).

[Люди обращаются к шаманам в том числе потому, что они «видящие» (духов видят, судьбу человека видят). Среди лам есть такие «видящие»?] Да, есть. Шаманы, я знаю, вызывают умерших людей. Если человеку надо помочь, ему помогают духи предков и духи-животные. Такой принцип: если я кину кости собаке, она съест, отблагодарит, а в следующий раз опять придет сюда, просить будет: «Еще давай, давай еще». Потом она будет вообще ко мне сюда заходить и требовать. Также и в шаманизме. [А когда лама обращается к духам, они потом не будут снова приходить и требовать?] Нет, когда лама к ним обращается, он превращается в Ямандаку. Буддийский лама может действовать через своего учителя. Почему? Потому что через своего учителя мы получаем линию преемственности от Будды Шакьямуни. Прибежище нам помогает защититься от этих духов. Потом идут три белых божества (бодхисатвы Манджушри, Авалокитешвара и Ваджрапани. — А.К.), потом идут идамы, потом хранители учения, потом идут хозяева местности [гор, озер, лесов], потом идут водные духи. И когда мы читаем, мы превращаемся в божество, мы им [духам] не молимся, а просто даем подношения, как бы договариваемся: «Хозяин местности, мне такая-то, такая-то помощь нужна, я тебе даю это, взамен прошу, чтобы ты...» Так, договаривается больше. А шаманы им молятся, служат им. [Белые шаманы, черные шаманы — все плохие?] Белые шаманы, черные шаманы — я их не отличаю. Я родился в семье, где все говорили, что наши предки такие, такие... Я знаю 7 поколений своих предков, все были буддисты, шаманов не было (лама, около 30 лет).

Некоторые ламы считают, что современным мирянам всё равно, к кому обращаться, — к ламе или шаману, а некоторые, напротив, отстаивают позицию, что люди хорошо разбираются в отличиях лам и шаманов, но за неимением достаточного количества буддийских специалистов обращаются к традиционным. Последняя позиция характерна для официального буддийского духовенства, ратующего за увеличение количества лам в России.

[На практике ведь шаманы и ламы могут встречаться, например, на обо?] Это у нас в некоторых районах: Тункинском и Окинском. Только вместе, совместного, не бывает. Бывает только по очередности, понимаете? [А белый шаман и лама — это разные вещи?] Шаман есть шаман, белый, черный, коричневый, мне разницы нет. Понимаете? [Сами люди, обращаясь к шаману или ламе, понимают, что это разные вещи, или для них все едино?] Понимают... Они, знаете, почему к шаманам ходят? Потому что у нас нет еще достаточного количества лам. Понимаете? У них, к сожалению, нет выбора. И уровень подготовки наших лам, конечно же... Желательно, чтоб он был выше, авторитет лам выше. И тогда люди в тех районах, особенно в Тункинском районе, тогда будут ходить (лама, 35 лет).

В Бурятии лама может играть на варгане, чтобы пошел дождь, читать молитвы, чтобы из дома «ушли» комары, и рассказывать, как мерялся силой с шаманами, пытаясь вызвать дождь (из-за этого состязания даже случилась небольшая буря, так как каждая группа «закручивала» потоки воздуха в свою сторону), а цунами на Шри-Ланке произошло потому, что шаманы вызвали бурю на Байкале из-за несогласия с намерениями ЮКОСа провести газопровод по священным местам Прибайкалья.

В контексте подобных представлений находится вера людей в нетленность тела хамбо-ламы (верховного ламы российских буддистов) Даши Доржо Итигелова, умершего и похороненного в 1927 г., а с 2002 г. выставляемого по праздничным дням в Иволгинском дацане (храмовом комплексе в 35 км от Улан-Удэ). Никакие научные исследования не в силах поколебать уверенности верующих в том, что бывший хамбо-лама открывает глаза, моргает, во время обрядов поклонения ему толстеет и потеет, а затем худеет, что у него растут волосы и ногти и пр. Подобные феномены входят в поле государственной идеологии: приезжавший в Иволгинский дацан первый вице-премьер Сергей Иванов сказал, что Итигелов «продолжает служить России». Даши Доржо «помогает» Иволгинскому дацану и в экономическом плане: приехав на поклонение, А.Б. Чубайс оплатил подачу электроэнергии дацану на два года вперед. Есть множество рассказов об исцелениях, которые происходили при прикосновении и даже просто взгляде

на нетленное тело. Итигелов оберегает также в авариях и катастрофах, например, он уберег депутата Госдумы от Бурятии И.Д. Кобзона (сообщение Людмилы, бурятки, около 40 лет, из Агинского округа), помогает верующим в делах. Его изображения висят в маршрутках Бурятии и во многих частных автомобилях (в том числе у русских). Люди едут на поклонение со всей Бурятии, из Читинской области, Предбайкалья, Калмыкии. Вообще среди простых калмыков достаточно модно совершать паломнические поездки в Бурятию, где сохранились старые дацаны, старые танки (иконы); в самой Калмыкии в годы депортации (1943—1956 гг.) было утрачено множество культовых предметов.

Церемония интронизации Д.Д. Итигелова (1911 г.) проходила в Тамчинском дацане (построен в 1741 г. и в досоветскую эпоху являлся резиденцией хамбо-ламы). Рассказывают, что завистники совершили множество магических обрядов на уничтожение Даши Доржо, но он распознал и магическим способом нейтрализовал все их уловки. На территории Тамчинского дацана находится «оленный камень» с изображением скачущих галопом оленей, высотой он около 1,5 м (первоначально — 2,6 м), возраст его примерно 3,5 тыс. лет. Он именуется Алтан-сэргэ («Золотая коновязь»). Сэргэ — стандартный атрибут хашана (двора), к которому кочевники привязывали коней. На нем, как правило, делали три зарубки: для коней богов, людей и жителей подземного мира. В 1931 г. Алтан-сэргэ с территории дацана исчез, и только в 1989 г. его фрагменты были случайно найдены в фундаменте одной из разрушенных построек. Из шести найденных обломков был восстановлен первоначальный вид памятника. И сейчас тамчинский лама с большим удовольствием рассказывает о небожителях, приходящих в дацан на большие буддийские праздники (их здесь отмечают шесть за год) и привязывающих к сэргэ своих коней.

В ряду чудес, легитимирующих и поддерживающих статус хамбо-ламы Д. Аюшеева, стоит явление на камне у с. Ярикта Баргузинского района образа богини Янжимы (монголо-бурятский вариант индийского божества Сарасвати, покровительницы красноречия, искусств и наук). Ее обнаружение так описывается в местной прессе (в статье популярной бурятской газеты «Номер один»): «После прочтения мантры

Хамбо-лама Аюшеев увидел на скале в 20 метрах от себя посреди стволов деревьев лик божества. Он был четким, около метра в высоту и различался невооруженным взглядом¹.

В Калмыкии, по утверждениям информантов, «шаманов нет», по этой причине ламы частично заняли их нишу, хотя есть *сякюста* 'имеющие духа-хранителя' — люди, наделенные даром видения и общения с духами-хозяевами местности. Калмыки, как и буряты, совершают подношения духам воды (летом), огня (осенью), духам местности и предков (последнее подношение — родовое, так как оно собирает родственников на месте проживания их предков). И если лусы, духи воды, как считается, не любят крови и алкоголя (им подносят молочную пищу, сладости, цветы), то богине огня Гал Окон-тэнгри калмыки приносят в жертву белого барана, причем молитву о его благом перерождении читает лама. Когда поутру после ночевки в домике ламы в Калмыкии я увидела привезенного для обряда белого барана, я спросила, не жалко ли ему убивать животное. Он ответил, что к 40 годам стал сентиментальным, а потому, посвятив барана божеству, отдаст его чабанам и отпустит пастись, и добавил, что такая практика существует.

Некоторые калмыцкие буддисты помимо своего желания видят духов или, например, души умирающих или сильно болеющих друзей; души предстают в виде маленьких белых человечков. Поскольку в схему тибетской ориентированной буддийской догматики подобные казусы не входят, такие люди спешат к ламе, чтобы тот «отчитал» их (прочел необходимые молитвы), в то время как человек «из района» (так здесь называют деревенских жителей) может, попытавшись наладить контакт с духом, стать *сякюста*, помогать людям, зарабатывать на своих необычных способностях какие-то деньги. Руководительница элистинского центра буддийской сакьяской школы (преподаватель, около 45 лет) рассказала, что с детства имела мистический опыт. К ее кровати приближалась большая голова седобородого старика и, остановившись, смотрела. Позднее, когда в годы учебы, живя в общежитии, она пыталась вызвать в себе это ощущение, ей вновь становилось спокойнее, возникало чувство, что кто-то покровительствует ей.

Что касается головы седобородого старика, то это, по-видимому,

общемонгольское земное божество Белый старец, инкорпорированное в буддийский пантеон. Калмыки, противники насаждения чисто тибетского буддизма, даже говорили, что из двух форм Белого старца только у них есть «стоящая» форма, которая по статусу значительно выше «сидящей» (сходной со своими бурятским, монгольским и китайским аналогами), называемой Газр-Усн 'Земля-Вода' и почитаемой 15-го числа первого летнего месяца. «Стоящая» именуется Космический² Белый старец (Белый отец) *Делкян Цаган авга (өвгөн, аав)*, хозяин (нового) года, творец мира, владыка людей, покровитель калмыцкого народа. Как считают люди, возрождающие его культ, к нему в первую очередь обращались калмыки в своих молитвах, а уже потом к Будде и буддийским богам. Ему первоначально предлагалось посвятить Центральный хурул Элисты (построен в 2005 г.), но, когда «стоящая» каменное изображение внесли в храм, воспротивились прибывшие туда тибетские ламы: изображения духов местности (к ним относят и Белого старца) не могут находиться на алтаре, они могут находиться справа от входа в храм. Скульптуру поставили у подножия холма, на котором располагается храм. Около нее постоянно можно видеть людей, молящихся и делающих подношения монетами. Посох Белого старца обязан хадаками. Эту картину я и наблюдала в большинстве хурулов. В Бурятии эта проблема так остро не стоит.

В верованиях предбайкальских бурят традиции шаманизма сильнее, чем у забайкальских. Любопытно, что шаманские тексты подвержены изменениям в зависимости от культурно-исторического контекста: в советские времена шаман мог изгонять злых духов силой советской власти и именем Ленина, а при описании своего полета указывать на золотые купола, которые он видит внизу³. В Бурятии простые люди, наделенные даром общения с духами, обычно становятся шаманами (преемственность при этом обеспечена: чуть ли не у каждого бурята в роду были шаманы). Люди без особых мистических способностей совершают подношения духам (предков, местности), не видя их.

На территории дацанов и хурулов (даже на территории Санкт-Петербургского дацана) можно видеть увешанные хадаками и хий-моринами деревца, а около Иволгинского дацана есть целая

роша, пестрящая разноцветными кусками материи. И в этом — религиозный синкретизм, ведь эта ткань — символ подношения духам местности. Ветер треплет ее, «читая» написанные на ней молитвы и имена. Даже на Историческом музее им. М. Хангалова афиша, рассказывающая о проведении выставки «Образы вселенной глазами кочевника» (лето 2006 г.), по краям оформлена такими флажками — они жестко не закреплены, и ветер имеет возможность «читать» написанные на них молитвы.

Потребность совершить обряд поклонения предкам ощущается и в Калмыкии, особенно после пережитой калмыцким народом ломки всего жизненного уклада и культурных традиций, есть необходимость восстановить некоторые обряды, помогающие людям самоидентифицироваться в культурном и этническом плане. Верующие миряне здесь также практикуют целый комплекс религиозных верований и ритуалов с буддийскими и добуддийскими элементами, включая поклонение предкам. Б. Элистаев, руководитель Дхарма-центра (одна из старейших буддийских организаций Калмыкии постперестроечного периода), организовал в своем родовом урочище Аргакин, на месте обитания его предков, жертвоприношение барана; жертвенный холм был насыпан искусственно. Калмыцкие ламы гордятся знанием «чисто калмыцких» обрядов, калмыцкого языка (умение общаться «с бабушками из районов»). У одного из «районных» (не столичных) лам я видела на столике, за которым он сидит во время приема населения, сплетенные белую и черную нити, используемые в обряде обрезания «черного языка». В число таких обрядов и входит жертвоприношение огню Гал-тайлган (калм. *hal тээлһн*).

Так добуддийские верования и обряды различных местностей сливаются с буддизмом, получают новое актуальное содержание и продолжают играть роль в общем комплексе верований бурят и калмыков.

Примечания

¹ *Ардане Д.* В Ярикте проявился лик богини // Номер один. 22.06.2005 (<http://pressa.irk.ru/number1/2005/25/006001.html>).

² Так в современной Калмыкии понимается эпитет *делкэн* 'земной, мировой, всемирный' (монг. *дэлхийн*).

³ *Михайлов В.А.* Религиозная мифология. Улан-Удэ, 1996. С. 56, 85.

Л.С. ДАМПИЛОВА

СЕКСУАЛЬНО-ЭРОТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ
В ШАМАНСКИХ ПЕСНОПЕНИЯХ БУРЯТ

Шаманские песнопения бурят, будучи тесно связаны со структурой, семантикой, прагматикой обрядов, включают в себя обширный ритуально-мифологический материал. Так, в родинных обрядах большую роль играет некий Желтый козел Манжилай (Шара Тэхэ Манжилай; отметим, что желтый цвет символизирует связь со стихией огня и солнечного света). В шаманской мифологии он нередко выступает как в животной, так и в человеческой ипостаси, а в шаманских призываниях чаще всего фигурирует как дух, устанавливающий мир между ссорящимися супругами. Козел Манжилай пребывает где-то в промежуточном пространстве между небом и землей, во многих текстах его призывают именно как Срединного Желтого бога (Телеше Шара бурхан), способного существовать на земле и на небесах:

Эрхы Шара Манжилай	Избалованный рыжий Манжилай,
Гажуугайнгаа ехэдэ	Из большого каприза
Хангал хоёр шаргыг	Двух диких соловых
Хазааргуйгөөр зайдалжа	Без узды взнуздав,
Хаан тэнгэрийн үүдэндэ	К дверям небесного божества
Эршэгэнэжэ бууһан даа.	Вихрем мог примчаться [6. № 2635].

Примечательно, что, согласно бурятским призываниям, козел Манжилай отличается особой сексуальностью. Он сожительствует как с земными, так и с небесными женщинами, а именно — с девятью дочерьми небесного божества Солбон-тэнгри, являющегося олицетворением утренней звезды:

Дээгүүр дээгүүр ябахата,	Когда на небе живешь,
Дэмээ найхан дүүхээнүүд,	Неимоверно красивые девушки,
Тэбэрэлдээд абахата	Когда их обнимаешь,
Налагай найхан дүүхээнүүд.	Ласковые красивые девушки.
Доогуур доогуур ябахата	Когда по земле ходишь,
Доһолмо тарган дүүхээнүүд,	Сотрясающиеся толстые девушки,
Дараад дээрэн хэбтэхэдэ	Когда на них возляжешь,
Дэмээ зөөлэн дүүхээнүүд.	Неимоверно мягкие девушки [1].

Манжилай считается духом-покровителем чадородия и чувственных утех, однако прежде всего его любовные игры связаны именно с производительным началом и нацелены на его активизацию.

Среди мифологических персонажей, оберегающих детей, выделяются шаманы (шаманки), каждый из которых при жизни был покровителем (*найжи*) того или иного ребенка, а после смерти стал почитаемым охранительным духом — онгоном. В первую очередь почитаемыми покровительницами детей и деторождения выступают девять дочерей Эсэгэ Малан тэнгри, верховного божества западнобурятского пантеона. Согласно шаманской легенде, эти *хугшүүд* ('сивые девицы', по толкованию С.П. Балдаева) спустились с неба на гору Мундарга (Саяны). Ни один информант не смог объяснить собирателю, почему именно их называли *хугшүүды*, возможно, эпитет *сивый/синий* цвет связан с цветом неба (*хүхэ*).

ЛЮДМИЛА САНЖИБОВНА ДАМПИЛОВА, канд. филол. наук; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (Улан-Удэ)



Онгон чадородия. Из коллекции Музея истории Бурятии (Улан-Удэ)

В шаманском призывании, записанном С.П. Балдаевым, эти *хугшүүды* встречаются на земле с молодым тунгусским охотником Хан-Нахураем, княжеским сыном; таким образом, здесь мифологический сюжет как бы переносится в реальное историческое пространство. Вообще в шаманских песнопениях Нахурай выступает то как реальное лицо, то как мифологический персонаж. В некоторых призываниях он изображается вполне обыденно — просто любителем женщин, и тогда его имя Нахурай, что буквально значит 'нахальный, навязчивый', обретает свой первоначальный смысл.

В описании молодого князя особенно подчеркиваются его мужские достоинства:

Үндэр хара малгайтай,	С высокой черной шапкой,
Үргэн хара шарайтай,	С широким смуглым лицом,
Хүбүүн бэшэ худэри,	Не парень, а исполин,
Эрэ бэшэ эрдэни	Не мужчина, а сокровище,
Нахуурай тайжа.	Князь Нахурай [2].

По преданиям, все девять сестер имели от него по семь-девять детей. Одним только своим взглядом и прикосновением он способен оплодотворить бесчисленное множество женщин. Его гиперэрогизм подчеркивается в текстах, причем основное значение здесь опять-таки имеет не столько мотив коитуса, сколько тема производительности:

Баймаган балд гэлсэжэ,	Когда соединялся с девушками стоя —
Басага асарха бололойт,	Зачинали девочку,
Нуумаган हुлд гэлсэжэ,	Когда соединялся с ними сидя —
Хубуу гаргаха бололойт.	Зачинали мальчика [2].

Угощая онгон Нахурай, приговаривают: «Ешь досыта, будь силен, как козел» [3. Л. 22]; напомним, что образ козла, символизирующий плодовитость, весьма актуален в бурятских шаманских текстах.

В песнопениях и мифах бурят жены небожителей обычно обозначаются трафаретно, синонимичными именами и, дублируя функции своих мужей, активной роли не играют. Наиболее интересным случаем, изредка встречающимся в ша-

манских призываниях, представляется двойная, андрогинная сущность персонажа. Тогда два образа оказываются слиты воедино настолько тесно, что указываются одновременно его и мужские и женские признаки, как это, например, имеет место в призывании онгону чадородия, называемому Эргил Буга нойон Тунхээ галзуу (Тунхэй Мандахаев).

Согласно шаманской легенде, он родился от семилетней непорочной девочки, проглотившей градинку: *Мундэрөөр бууһан, / Мээлэгээр тарһан* 'От градинки через (девицу) Мээлэ родившийся' [4]. Явившись на землю по желанию духов-заянов, Эргил Буга уже с 10 лет стал считаться великим шаманом. Его призывают и при обряде посвящения в шаманы как первого шамана, совершившего этот обряд [7. Т. 1. С. 312; Т. 2. С. 118]. Однако его почитают также как покровителя чадородия (у кудинцев), а его изображение вешают в виде онгона над постелью супругов [7. Т. 1. С. 283]. Наконец, третья ипостась Эргил Буга нойона Тунхэй Мандахаева — покровитель охоты. В призываниях его эвфемистически обозначают как *Һолонгото убгэн* 'Старец с хорьком / колонком', поскольку он носил шкурку колонка как эмблему тотема своего рода. После его смерти дети учредили онгон Һолонгото, возведя его в ранг покровителя охоты и чадородия. Этот онгон изготавливается из шкурки колонка, на грудь прикрепляют фигурку человека, сделанную из железа или жести.

В биографии Эргил Буга реальные факты смешиваются с вымышленными, что характерно для многих призываний. Говорится, что он прибыл из Монголии, из местности Шингэл Шибээ, поселился с женой в Кудинской долине и, прожив 300 лет, оплодотворил 300 женщин [5].

Охолдохо бури	При каждом воссоединении
хүбүү заяагты,	сыновей даруйте,
Тэбэрлдэхэ бури	При каждом объятии
басага заяагты!	дочерей даруйте!
Ургайн шэнээн	Божество с фаллосом величиной
озогойтой,	с шест-ургу,
Утайн шэнээн тэгэтэй	Божество с вагиной величиной
бурхан!	с мешок! [4].

Итак, сексуально-эротическая тематика в шаманских призываниях и мифах имеет магическую направленность на воспроизведение рода. Покровители чадородия обязательно отличаются особыми мужскими достоинствами, женскими чарами, символизирующими сексуальную мощь и энергию, но семантика и символика фольклорной эротики тесно связана с ее прагматикой.

Литература и источники

1. Шубуун ноён = [Птица нойон]: зап. от Питуна Пилаева, гушитского рода, улус Гушит Эхирит-Булагатского аймака, 1917 г. // ОПП ИМБит СО РАН, ф. С.П. Балдаева, шаманство, № 173/339 а.
2. Хуугшууд = Сивые девицы (пер. С.П. Балдаева) // ОПП ИМБит СО РАН, ф. С.П. Балдаева, шаманство, № 349/385 (430/385).
3. Онгоны бурят. Опись онгонов Музея этнографии народов СССР // ОПП ИМБит СО РАН, ф. С.П. Балдаева, шаманство, № 518 (252), л. 19—21.
4. Призывание Эргил Буга Тунхэй Галзуу. Зап. от шамана Михаила Степанова, улус Басай Эхирит-Булагатского аймака Иркутской области, 1917 г. // ОПП ИМБит СО РАН, ф. С.П. Балдаева, шаманство, № 3821/267 (311/267).
5. Эргил Буга ноён Тунхэй галзуу, онгон = Призывание Эргил Буга нойона Тунхэй Галзуу: записано от Михаила Салданова, 65 л., улус Урда Тангут Нукутского аймака, 1917 г. // ОПП ИМБит СО РАН, ф. С.П. Балдаева, шаманство, № 218 (338).
6. Посвящение в шаманы. Из материалов экспедиции Л.С. Дампиловой. Агинский нац. округ Читинской обл. Июнь 2002 г. // ОПП ИМБит СО РАН, общий фонд, шаманство, № 2635.
7. Хангалов М.Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1—2. Улан-Удэ, 2004.

Сокращения

ОПП ИМБит СО РАН — Отдел письменных памятников Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН

Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 08-06-00328-а

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ К СТАТЬЯМ А.В. КОЗЬМИНА, А.С. АРХИПОВОЙ И А.А. СОЛОВЬЕВОЙ

Азжаргал, 25 л., халхасец, Дзунбаян-Улаан сомон Убурхангайского аймака; зап. в 2006 г.

Баточир, 83 г., хотогойт, пос. Хотгол Хубсугульского аймака (жена — Дужий); зап. в 2007 г.

Баттур (Баттөр), 62 г., дархат (родом из Ринчин-Лхумбэ), урочище Урхут-уул Хотгольского сомона Хубсугульского аймака; зап. в 2007 г.

Богд-Очир, 55 л., узмэрч («белый хараалч»), центр Убурхангайского аймака, г. Арвай хээр; зап. в 2006 г.

Гончигдорж, 70 л., халхасец, Дзунбаян-Улаан сомон Убурхангайского аймака; зап. в 2006 г.

Дагвадорж, ок. 70 л., халхасец, писатель, г. Булган Булганского аймака; зап. в 2007 г.

Доржтэрэм, 75 л., халхасец из Хангал сомона, медик, г. Булган Булганского аймака; зап. в 2007 г.

Дужий (Дужий), 66 л., дархатка, пос. Хотгол Хубсугульского аймака (муж — Баточир); зап. в 2007 г.

Дуламноргим, 59 л., центр Убурхангайского аймака, г. Арвай хээр; зап. в 2006 г.

Лханаажав, 73 г., халхасец (родом из аймака Баян Хонгор), скотовод, г. Улан-Батор; зап. в 2007 г.

Намжил, 89 л., халхасец, центр Улзийт сомона Убурхангайского аймака; зап. в 2006 г.

Нарангарвуу, 15 л., халхаска, Худжирт сомон Убурхангайского аймака; зап. в 2006 г.

Оюун, 52 г., из рода уларов (?) (родом из Баян-Дзурх сомона), шаманка, г. Мурун (Мөрөн) Хубсугульского аймака (муж — Хубилай); зап. в 2007 г.

Пурэвжав (Пурэвжав), 83 г., халхасец (родом из Эрдэн-Булган), счетовод на фабрике, охотник, пос. Хотгол Хубсугульского аймака; зап. в 2007 г.

Пурэвсүрэн (Пүрэвсүрэн), 85 л., халхасец, музейный работник, г. Булган Булганского аймака; зап. в 2007 г.

Рагчаа, 75 л., дархатка (родом из Улаан уул), учительница языка и литературы, пос. Хотгол Хубсугульского аймака; зап. в 2007 г.

Ринчиндаваа, 49 л., дархат из Ринчин-Лхумбэ, инспектор по охране природы, г. Мурун (Мөрөн) Хубсугульского аймака; зап. в 2007 г.

Хандсүрэн (Хандсүрэн), 70 л., халхаска, пос. Хотгол Хубсугульского аймака, зоотехник и профсоюзный работник (муж — Анага); зап. в 2007 г.

Хубилай, 64 г., дархат (родом из Баян-Дзурх), г. Мурун Хубсугульского аймака (жена — Оюун); зап. в 2007 г.

Цэнд, 80 л., Худжирт сомон Убурхангайского аймака; зап. в 2006 г.

Цэрмаа, ок. 80 л., из хоринских бурят, учитель, г. Булган Булганского аймака; зап. в 2007 г.

Чултэм (Аюурын), 70 л., певец, Улдзийт сомон (на севере от озера Сангийн-далай); зап. в 2006 г.

ГЛОССАРИЙ

Аймак — административно-территориальная единица Монголии; область

Арат — скотовод, сельский житель; пастух

Богдо — глава монгольской теократии до 1924 г.

Бурхан — Будда; бог; изображение бога, икона

Гомбо — тибетское название буддийского божества Махакалы

Дацан — ламаистский монастырь

Джанрайсаг — почитаемый в северном буддизме бодхисатва Авалокитешвара (тиб. Джанрайсег), имеющий как мужскую, так и женскую ипостаси

Догшит — гневное божество, хранитель веры

Живдэг — от тиб. *gži-bdag* — дух-хозяин местности

Идам — божество-охранитель

Лус — водный дух

Мандзушири — почитаемый в северном буддизме бодхисатва Манджушири

Навдаг — от тиб. *gnas-bdag* — дух-хозяин местности

Обо (монг. *овоо*) — насыпь из камней, святилище, устанавливаемое на перевалах гор, возле родников и рек

Очир (санскр. *ваджра*) — жезл в виде молнии, символ ламаизма

Очирвани — почитаемый в северном буддизме бодхисатва Ваджрапани

Сабдаг, савдаг, савдак — от тиб. *sa-bdag* — дух-хозяин местности

Сомон — административно-территориальная единица Монголии после провозглашения республики в 1924 г.; поселение

Субурган — культовое строение

Тэнгри, тенгри — небесное божество

Хадак, хадаг — длинный шелковый шарф синего, белого, желтого, зеленого цветов, подносят в знак уважения и почитания

Хий-морин, хий морь — лоскуток ткани с изображением или без него, вывешиваемый в качестве жертвы в почитаемом месте

Хошун — административно-территориальная единица в Монголии до 1924 г.; поселение

Хурул (калм. *хурьл*) — монастырь; молебен

ИВАН ИВАНОВИЧ ГРИБУШИН (1935—1978)

В конце декабря 1976 г. из Свердловска пришло письмо от неизвестного мне человека. О себе (точнее, о своих научных интересах) он написал лишь несколько слов: «Десятка три статей и заметок, в основном маленьких, по трем темам: русская поэзия XIX в. (Пушкин, декабристы, Веневитинов, Лермонтов, Некрасов), теория стиха (в том числе фольклорного) и воздействие фольклора на литературу», а также, добавлю, литературы на фольклор. Об обстоятельствах его жизни я узнал лишь много позднее. Иван Иванович Грибушин, доцент кафедры советской литературы Уральского гос. университета, родился 5 марта 1935 г. в д. Сосновый Бор Бисертского р-на Свердловской обл. и первым из крестьянских детей своей деревни получил высшее образование. Он окончил филологический факультет Уральского университета (1957), участвовал в фольклорной и диалектологической экспедициях, защитил кандидатскую диссертацию по философии («Специфика эстетического отражения объекта в искусстве», 1972). Статьи его (он посылал их почти с каждым письмом), написанные хорошим языком и очень конкретные, содержали вдумчивую и осторожную аналитику. Он занимался фольклорной судьбой некоторых поэтических текстов (Ф. Глинки и А. Дельвига), «медвежьими» сюжетами в литературе, имеющими фольклорные источники (*медведь и лошади* у Некрасова, *медведь и разбойники* у Глинки, Погосского и Л. Толстого, *медведь и чурбан* у Л. Толстого),



собирался писать о мотивах *медведь и книга* — по фации XVII в., *медведь и дупло* — по «Роксолании» польско-латинского поэта Кленовича, русской и башкирской сказкам; предполагал написать книгу обо всех этих сюжетах (письмо от 11.02.1978). Хорошая получилась бы книга.

Когда стало тесно в привычной проблематике и хорошо освоенном материале, у ученого возник интерес к структурализму, в первую очередь к работам Проппа, Мелетинского, Иванова, Топорова и некоторым другим, которые оказали на



На улице Свердловска. И.И. Грибушин в центре. Фото 1957 г.

него сильное влияние. Размышлениям о предмете и методе науки было посвящено его первое письмо (да и последующие тоже). Иван Иванович делился впечатлениями о прочитанных книгах; похоже, что в своем близком окружении он не всегда находил собеседников, с которыми мог бы говорить о вещах, занимавших его тогда; действительно, во второй половине 1970-х далеко не каждому стоило признаваться в своей симпатии к структурно-семиотическому направлению, открыто противоречащему догмам господствующей науки. Возможно, впрочем, дело в другом: психологически ему было проще обсуждать эти вопросы в эпистолярной форме с человеком, знакомым лишь по научным статьям.

Интерес к глубинной мифологической семантике текстов книжной словесности побудил исследователя взяться за тему «Судьба Олега Вещего и структура мифов о предсказанной смерти»; собранный материал обрабатывался с использованием инструментария «Морфологии сказки» Проппа, особенно любимого моим корреспондентом. Критически рассмотрев гипотезу Стендера-Петерсена о «варяжско-греческом» происхождении данного сюжета и не согласившись с ней, Иван Иванович получил из своего сопоставительного анализа «набор структурообразующих функций: их в несколько раз меньше, чем в волшебной сказке, но смысл их и порядок соотносимы с композицией сказки, т.е. мифы о предсказанной смерти как бы предшествуют сказке в структурном плане», причем германские параллели «при рассмотрении в сопоставлении с античными и нашей версией оказываются менее архаичными, более разрушенными — русский текст из них не выводим. Сходство скорее типологическое» (письмо от 15.12.1976). Привлекал он и восточные материалы. В соответствующих тюркских преданиях о Коркуте он видел «контаминацию двух разных сюжетов: о смерти виновного вождя и о смерти поэта-шамана, последний сюжет тоже отчасти вытеснял семантику первого» (письмо от 15.02.1977). Его особенно интересовала мифологическая тема богов и богоборцев, но «не складывание первичных, абсолютно новых мифов, а вторичное переоформление старых, базировавшихся в архаике <...> на антиномиях "космос—хаос", "природа—культура", из-за смены семантики благодаря новой антиномии "вина—кара"», что приводило к сохранению в народной традиции архаических («хтонических») образов в качестве богоборческих (письмо от 11.02.1978).

Но этой работе уже не суждено было завершиться. Покинув мир поистине в расцвете сил, Иван Иванович оставил больше увлекательных замыслов, чем осуществленных трудов, которых, впрочем, вполне хватило на то, чтобы их автору остаться в научной традиции. Однако от нашего ко-

роткого заочного знакомства (встретиться нам так и не довелось) на последующие десятилетия я сохранил не только его интересные статьи, но и сам обаятельный образ моего эпистолярного собеседника — свободно мыслящего человека в свободном исследовательском поиске, который продолжался вопреки малоблагоприятной интеллектуальной атмосфере «позднего застоя».

Письмо от 11.02.1978 оказалось последним. Осенью того же года я получил открытку, в которой сообщалось, что Иван Иванович Грибушин скончался 7 сентября после онкологической операции. Несколько фраз, написанных его вдовой, были исполнены столь глубокого горя, что и сейчас, спустя 30 лет, читаются как известие о вчерашнем событии. Как мне рассказали, подлинно светлая память о нем поныне сохраняется в екатеринбургском университете, достигая и людей, его самого уже не заставших.

Из работ И.И. Грибушина

Строфика уральской частушки (Типы и статистика) // Фольклор и литература Урала: материалы науч. конф.: Тез. докл., сообщ. Пермь, 1971. С. 54—59.

К изучению темы «Некрасов и народное творчество» // Некрасовский сборник. Калининград, 1972. С. 100—105.

О песнях в «Капитанской дочке» // Временник Пушкинской комиссии. 1975. Л., 1979. С. 85—89.

Заметки о рассказах Л.Н. Толстого // Русская литература 1870—1890 гг. Сб. 9: Проблемы типологии реализма. Свердловск, 1976. С. 137—145.

[Рец. на кн.:] Истребитель колючек: Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев / Сост. К.П. Матвеев. М., 1974 // Народы Азии и Африки. 1976. № 5. С. 189—190.

Уральская сказочная параллель к стихотворению Ф.Н. Глинки «Услуга от медведей» // Фольклор Урала. Вып. 1: Народная проза. Свердловск, 1976. С. 80—88.

Жанр и метр: (Фольклорный хореический дольник в песенных стихах Пушкина) // Проблемы метода и жанра. Томск, 1977. Вып. 5. С. 21—24.

«Заваянные следы» Федора Глинки в уральском песенном фольклоре // Фольклор Урала. Вып. 3: Народно-песенное творчество. Свердловск, 1977. С. 53—61.

Народные сюжеты в рассказах Л.Н. Толстого // Русская литература 1870—1890 гг. Свердловск, 1978. Сб. 11. С. 103—113.

О генезисе песни «Уж я старого, сегодо...» (Народная обработка стихотворений А.А. Дельвига) // Фольклор Урала. Вып. 4: Рабочий фольклор. Свердловск, 1978. С. 67—70.

О поэтике социальной утопии (Гоголь и Некрасов) // Русская литература 1870—1890 гг. Свердловск, 1981. Сб. 14. С. 138—151.

С.Ю. НЕКЛУДОВ,

доктор филол. наук;
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

ЯКОВ ИОСИФОВИЧ ГИН

(29 МАЯ 1958 — 18 ФЕВРАЛЯ 1991)

29 мая исполнилось 50 лет со дня рождения Якова Иосифовича Гина. Тот жанр, в котором приходится писать об этом, поневоле совмещает черты поздравления и некролога, и в нем тем больше от последнего, чем меньше времени прошло с того дня, который, собственно, и не позволил юбиляру достичь этого возраста. И обычное для этого жанра сослагательное наклонение: «исполнилось бы 50 лет» — в его случае звучит особенно болезненно: Яша Гин ушел молодым, в том мифологическом возрасте (почти 33 года), когда филолог чувствует себя в расцвете сил и, в сущности (или по крайней мере часто), только начинает осуществлять то, что задумывал и обдумывал первую треть века. Поэтому первая мысль, преобладавшая в том, что писали о нем privately или публично после его кончины¹, естественно, была: что бы, сколько бы он мог еще успеть. Такова была и непосредственная реакция на трагическое известие, и те статьи, которые вошли в материалы конференции 1996 г. — приуроченной ко дню рождения, но отсчитанному от года смерти². Однако первый раздел этих материалов уже содержал и первые попытки оценки его пути, завершеного, но вызывающего к продолжению. Хочется подчеркнуть, что эти аспекты были эксплицитно увязаны в заметке В.Н. Топорова, которую уместно процитировать *in extenso*: «Научная деятельность Якова Иосифовича Гина продолжалась очень недолго, но сделано было немало, и если вспомнить, *что и как* было сделано и какие перспективы в результате этого открываются, то нужно признать, что наша наука понесла в его лице тяжелую утрату. По тому, *что и как* было сделано Яковом Иосифовичем, можно с большим вероятием предположить и то, в каком направлении развивалась бы его научная мысль и в чем можно было бы ожидать наиболее важных результатов <...> Один круг проблем, видимо, не оставил бы его в покое до конца. Речь идет о генезисе грамматических категорий как элементов поэтического языка и о генезисе поэтики, увиденной сквозь призму языка, его грамматических категорий. Вероятно, именно в этом направлении он <...> мог бы достичь наиболее значительных и, возможно, принципиально новых результатов в старой теме языка и поэзии или, как она была со всей остротой и



глубиной сформулирована Р.О. Якобсоном, "поэзии грамматики и грамматики поэзии"³.

Оба имени, и В.Н. Топорова и Р.О. Якобсона, здесь принципиально важны и отнюдь не случайны⁴. Было бы наивно и неуместно сопоставлять Я.И. Гина с двумя из величайших ученых прошедшего столетия. Но, с другой стороны, без малейшего преувеличения можно сказать, что все трое принадлежали к той единой традиции филологии, в частности славянской и русской филологии, для которой по методам поэтика является непосредственным продолжением лингвистики (и в тех аспектах, которые специфичны для XX в., для линии продолжающей ОПОЯЗ и МЛК, и в тех, более диахронических в обоих смыслах слова аспектах, которые связаны, скажем, с именем Поттебни, также упомянутого в цитированной заметке В.Н. Топорова), а по материалу язык, авторская (письменная) литература разных эпох и фольклор составляют тот словесный континуум, из которого филолог может и должен черпать свой материал для теоретических построений. Не так уж много есть на свете собственно филологов, гораздо больше «чистых» лингвистов, литературоведов и фольклористов, — но даже из этих немногих филологов еще меньше таких, кто, во-первых, ориентирован более всего на теорию, а во-вторых, хочет и может в равной мере обосновывать и иллюстрировать теоретические построения материалом как письменной, так и устной словесности. Яков Гин в полной мере принадлежал к числу последних. Хочется напомнить, что в упомянутом выше некрологе мы с соавторами говорили о профессиональной (семейной) генеалогии Гина, в том числе

о его матери — известном фольклористе. Ее в значительной мере итоговая книга по детскому фольклору посвящена памяти Я.И. Гина⁵.

Для читателей «Живой старины», конечно, наиболее интересны те работы, которые посвящены непосредственно фольклору. Я кратко назову некоторые темы и работы, но из сказанного должно быть понятно, что многое потеряет тот, кто ограничится ими: фольклорные наблюдения, примеры, находки есть почти во всех работах Гина, и прежде всего в главной и законченной им книге «Поэтика грамматического рода»⁶.

Не могу не вспомнить, что первый его доклад, который я услышал (в Таллине в 1982 г.) — о «словесной травестии» (напомню о традиции Веселовского и легендах о перемене пола), был основан на материале сказки (хотя и литературной — «Конек-горбунок» Ершова)⁷. Сошлюсь и на анализ олицетворения *горя* — в том же аспекте грамматического рода — в «Повести о Горе-Злочасти», песнях (в том числе Кириши Данилова), в сказке, в стихах Вяземского, Кольцова и А.К. Толстого и в литературной сказке («Горя бояться — счастья не видать» Маршака)⁸. Такому же анализу подвергнуты образы *солнца* и *моря*⁹. Особо нужно отметить специально фольклорные работы: о категории рода в русской сказке¹⁰, аналогичное исследование загадки вошло в книгу о грамматическом роде¹¹. Выходя за рамки грамматических категорий, нужно отметить очень плодотворный подход к фольклорной рифме (прежде всего в паремиях) и ее семантике¹², такие примеры, как *горе — море, беда — вода, пучина — кручина*, приводят к выводу: «...в фольклоре фразеологизации подвергаются лишь те рифмы, чьи внутренние формы вписываются в семантическое поле фольклора»¹³. Но если в «литературоведческих» статьях Гин постоянно привлекает фольклорный материал, то здесь он проследивает судьбы подобных рифм в авторской поэзии, паремиологии: пословицам и загадкам посвящены краткие тезисы в сборнике конференции по малым жанрам фольклора в Институте славяноведения¹⁴ и другие — в сборнике Петрозаводской конференции, где предполагается потенциальная диалогичность этих жанров¹⁵ (ср. тематику упомянутых выше тезисов В.Н. Топорова на конференции памяти Гина). Отметим емкую формулировку в этих тезисах: «Если загадка — колыбель народной метафоры, то пословица — колыбель народной фразеологии», свидетельствующую о тесной связи между его интересом к паремиологии и фразеологии¹⁶.

Наконец, в статьях об отдельных мотивах, именах или словах: о Днепре, Агафоне¹⁷ — также обильно использован фольклорный материал (в первой — былины и исторические песни, во второй — сказки и паремии), даже сугубо литературная тема — тема Филомелы¹⁸ — восходит к мифологическому прецеденту¹⁹.

Невозможно не скорбеть о человеке и об ученом, но, глядя на эти книги, вспоминая разговоры с их автором, все-таки хочется поблагодарить судьбу за встречу с ним и за то наследство, которое он успел оставить.

Примечания

¹ См., например: *Белоусов А.Ф., Левинтон Г.А., Осват А.Л., Тименчик Р.Д.* Яков Гин (29 мая 1958 — 18 февраля 1991) [Некролог] // Новое литературное обозрение. 1992. № 1. С. 83—86; *Они же.* Yakov Iosifovich Ghin [Obituary] // Культурология. The Petersburg Journal of Cultural Studies. 1993. Vol. 1. № 2. P. 76—82, а также письма, вызванные этим событием, отчасти цитированные в: *Савельева Л.[В.]*. Вместо предисловия // *Гин Я.И.* Поэтика грамматического рода. Петрозаводск, 1992. С. 3—7.

² Памяти Я.И. Гина. Проблемы поэтики языка и литературы: Материалы межвузовской науч. конф. 22—24 мая 1996 г. Петрозаводск, 1996. Естественно, что воспоминания, включенные в книгу, которая вышла через несколько лет (*Гин Я.И.* О поэтике грамматических категорий / Сост., подгот. текстов, коммент. С.М. Лойтер. Петрозаводск, 2006. С. 261—286), более «ретроспективны» («каким был», а не «каким мог бы быть»).

³ *Топоров В.Н.* О «драматическом начале» и формах его выражения в архаических текстах // Памяти Я.И. Гина... С. 10—11.

⁴ Признаюсь, мне видится даже какое-то физиогномическое сходство Гина с юношеским портретом Якобсона на обложке книги: *Якобсон-будетлянин* / Сост. Б. Янгфельдт. Stockholm, 1992.

⁵ *Лойтер С.М.* Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск, 2001.

⁶ *Гин Я.И.* Поэтика грамматического рода. Петрозаводск, 1992. Книга вошла также в недавний сборник: *Гин Я.И.* О поэтике... С. 10—184. Статьи Я.И. Гина собраны в этой книге и — более полно — в: *Гин Я.И.* Проблемы поэтики грамматических категорий / Сост., подгот. текста С.М. Лойтер, СПб., 1996. Поскольку эти книги не везде доступны, привожу далее ссылки на первые публикации статей.

⁷ *Гин Я.И.* Словесная травестия // Литературный процесс и развитие русской культуры XVIII—XX вв. Таллин, 1982. С. 65—69, ср.: *Он же.* Словесная травестия: Месяц Месяцович в «Коньке-горбунке» // Фольклорная традиция в русской литературе. Волгоград, 1986. С. 17—23; *То же* // *Гин Я.И.* Проблемы поэтики... С. 43—54; ср.: *Он же.* Поэтика грамматического рода... С. 142—151; *Он же.* О поэтике... С. 155—166.

⁸ Гин Я.И. Поэтика грамматического рода... С. 92—99; *Он же*. О поэтике... С. 101—110; см. также: *Он же*. Грамматические особенности олицетворения существительного «горе» // *Язык русского фольклора*. Петрозаводск, 1985. С. 105—113; *Он же*. Грамматические особенности олицетворения существительных среднего рода // *Он же*. Проблемы поэтики... С. 26—36.

⁹ Гин Я.И. Поэтика грамматического рода... С. 99—105, 105—114; *Он же*. О поэтике... С. 110—127. Ср. также: *Он же*. К истолкованию финала плача Ярославны // *Исследования «Слова о полку Игореве»*. Л., 1986. С. 81—86.

¹⁰ Гин Я.И. Из наблюдений над грамматической категорией рода в русской народной сказке // *Язык жанров русского фольклора*. Петрозаводск, 1977. С. 114—127; То же // *Гин Я.И. Проблемы поэтики...* С. 9—25.

¹¹ Гин Я.И. Поэтика грамматического рода... С. 120—141; *Он же*. О поэтике... С. 131—156.

¹² Гин Я.И. О семантической структуре традиционной фольклорной рифмы // *Язык русского фольклора*. Петрозаводск, 1985; То же // *Гин Я.И. Проблемы поэтики...* С. 65—74.

¹³ Гин Я.И. Проблемы поэтики... С. 71—72.

¹⁴ Гин Я.И. Заметки о русском про-вербиальном пространстве // *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тез. симпозиума*. М., 1988. Ч. 1. С. 141—143.

¹⁵ Гин Я.И. О перспективах изучения поэтики диалога: коммуникативный статус малых жанров фольклора // *Он же*. Проблемы поэтики... С. 128—130.

¹⁶ Ради того, чтобы высказать некоторые мысли о фразеологии (как он писал автору этих строк), он напечатал неза-служенно похвальную рецензию на книгу В.М. Мокиенко (*Сов. этнография*. 1988. № 4. С. 158—160).

¹⁷ Гин Я.И. Днепр — Непра — Лелепр: О поэтике гидронима в фольклоре и литературе // *Язык русского фольклора*. Петрозаводск, 1992. С. 109—116; *Он же*. Из комментариев к «Евгению Онегину»: Агафон // *Временник Пушкинской комиссии*. Вып. 25. СПб., 1993. С. 135—143; То же // *Гин Я.И. Проблемы поэтики...* С. 164—172, 173—185; *Он же*. О поэтике... С. 242—256; *Он же*. Слово — образ — миф: русское авось // *Он же*. Проблемы поэтики... С. 186—187.

¹⁸ Гин Я.И. Опыт лингвопоэтической интерпретации грамматического рода: Пел переделкинский Филумела // *Литературный текст: Проблемы и методы изучения*. Калинин, 1987. С. 47—60; То же // *Гин Я.И. Проблемы поэтики...* С. 141—156; *Он же*. О поэтике... С. 225—241; *Он же*. Судьба Филомелы в русской поэзии // *Русская речь*. 1990. № 4. С. 32—39; То же // *Гин Я.И. Проблемы поэтики...* С. 156—163.

¹⁹ Не будем уже говорить о письмах Гина, из которых кое-что опубликовано (между прочим письмо об анекдотах в «Новом литературном обозрении», 1992. № 1. С. 84—85).

Г.А. ЛЕВИНТОН,

канд. филол. наук;
Европейский ун-т в Санкт-Петербурге

ПАМЯТИ К.В. ЧИСТОВА (1919—2007)

Год назад, 29 октября 2007 г. скончался замечательный отечественный фольклорист, доктор филологических наук, профессор Кирилл Васильевич Чистов, член-корреспондент РАН, вице-президент Международного общества исследователей повествовательного фольклора, почетный член нескольких международных научных обществ. Ниже мы помещаем несколько публикаций, посвященных его памяти.

А.А. ЧУВЬЮРОВ

«МЫ С ВАМИ ИЗ ЭПОХИ ДИЛИЖАНСОВ»

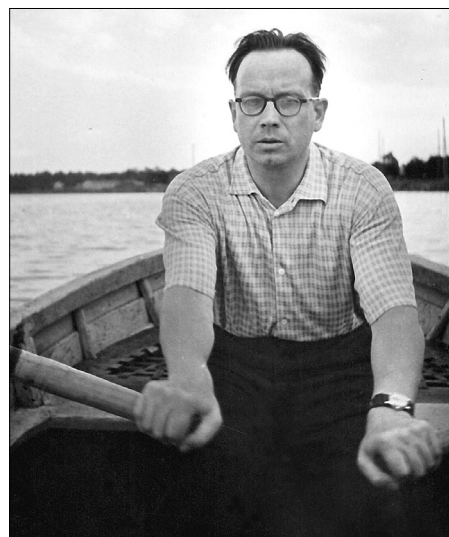
С Кириллом Васильевичем я познакомился в 1994 г., когда определялся в аспирантуру Музея антропологии и этнографии. Заочное же мое знакомство с ним состоялось десятилетием раньше — в пору моего обучения в Сыктывкарском университете, когда мне в руки попала его книга «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.». В ту пору я не думал о научной карьере и, конечно же, не мог даже думать о том, что когда-нибудь судьба даст мне шанс познакомиться с автором полюбившейся мне книги. Поэтому согласие Кирилла Васильевича на научное руководство моей диссертацией было для меня неожиданным...

Наше общение продолжалось на протяжении 13 лет. В последний раз мы говорили (правда, только по телефону) в начале сентября 2007 г., накануне Рябинских чтений, на которые я в первый раз, по «благословению» Кирилла Васильевича, попал в 1999 г. Договорились, что мы встретимся после петрозаводской конференции, но наша встреча так и не состоялась...

В Кирилле Васильевиче удивительным образом сочетался большой ученый и талантливый педагог. Люди, которые приходили к нему в аспирантуру, были различны по своим дарованиям и по степени готовности к научной работе, но в любом случае Кирилл Васильевич умел достигать результата. У него было особое педагогическое чутье: он умел находить нужное слово, нужный тон, наиболее эффективные в том или ином случае.

Вспоминается такой эпизод. Как-то я опоздал на встречу с Кириллом Васильевичем. Мы договорились, что я приеду к 11 часам в отдел этнографии восточных славян. Я был после ночного дежурства и, пока собирался, замешкался и пришел в отдел с опозданием на 20 минут... «Мы с вами договорились встретиться в 11 часов, а сейчас уже 20 минут двенадцатого. В 12 у меня назначена встреча, но поработаем, сколько успеем», — заметил Кирилл Васильевич. Татьяна Александровна Бернштам,

АЛЕКСАНДР АЛЕКСЕЕВИЧ ЧУВЬЮРОВ, канд. филол. наук; Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)



К.В. Чистов во время экспедиции на Онежском озере. 1950-е гг.

которая также находилась в кабинете, посоветовала, что один из сотрудников отдела, который также пообещал прийти к 11 часам, до сих пор отсутствует, хотя скоро будет уже половина двенадцатого. Сама она, заметила Т.А., если назначена встреча, старается выходить так, чтобы исключить всякие оказии. Кирилл Васильевич улыбнулся, посмотрел на меня и заметил: «Наверное, нынешнее поколение немного по-другому воспитано, — затем, обратившись к Татьяне Александровне, сказал: — Мы с вами из эпохи дилижансов, — и после небольшой паузы добавил: — Это не недостаток, а достоинство». Для меня это был урок, и в дальнейшем, когда мы с Кириллом Васильевичем договаривались о встрече, я старался договориться на такое время, чтобы исключить какие-либо оказии.

Вспоминается другая история. В первые годы учебы в аспирантуре я проявлял чрезмерную активность в отношении конференций. Как-то раз, во время нашего очередного разговора с Кириллом Васильевичем я упомянул про одну из них, на которую я собирался, и показал информационное письмо. Кирилл Васильевич внимательно посмотрел инфор-

мационное письмо, улыбнулся и заметил: «Это, конечно, интересно, но, как говорил парикмахер с улицы Лермонтовской, "всех не переброешь". Важно правильно расставить приоритеты. Есть исследователи, которые более десяти лет уже занимаются исследовательской деятельностью, написали десятки статей, а их деятельность так и не вылилась в какое-нибудь серьезное монографическое исследование. Везде не успеть. Так что всегда приходится выбирать, что для вас важнее». Не сразу, а лишь спустя годы я понял глубину этого, казалось бы, простого замечания.

Наше, условно говоря, первое аспирантское занятие началось с беседы, во время которой Кирилл Васильевич подробно меня расспрашивал о семье, о работе и о моих занятиях, прибавив: «Не удивляйтесь, что я так подробно вас обо всем расспрашиваю. Мне нужно знать ваши нагрузки, чтобы правильно составить план нашей совместной работы».

Осенью 1995 г. я принес первый набросок введения диссертации. Относительно теоретической части моей работы Кирилл Васильевич сказал: «Это пока что самая слабая часть вашего введения. У вас слабые тылы. Вам надо подтянуть теорию. Сейчас открываются аспирантские курсы — Европейский университет. Историю этнографии там будет читать Альберт Кашфуллович Байбурун. Сходите, запишитесь на его курсы. А после лекций приезжайте, мы будем разбирать вопросы, которые будут у вас возникать. Если будут какие-то сложности, позвоните. Я тогда сам переговорю с Альбертом Кашфулловичем».

Так начался мой этнографический и фольклористический ликбез. Я приходил к Кириллу Васильевичу, пересказывал лекцию, а затем мы обсуждали ее. А это было время, когда Кирилл Васильевич работал над подготовкой к изданию «Причитаний Северного края». Несмотря на загруженность, у него находилось время для занятий со мной.

Кирилл Васильевич был очень чутким, внимательным человеком. Он всегда тяжело переживал известия о болезни или о каких-то несчастьях знакомых ему людей. Вспоминается такой эпизод. Накануне своей очередной поездки в Сыктывкар я приехал к Кириллу Васильевичу. Мне показалось, что он чем-то расстроен. «Мне сообщили, что Николаю Дмитриевичу Конаков¹ лежит в больнице, — сказал Кирилл Васильевич. — У меня к вам будет просьба. Когда будете в Сыктывкаре, зайдите в больницу к Николаю Дмитриевичу. Скажите, что Кирилл Васильевич часто вспоминает вас и что Кирилл Васильевич подчеркивает ту роль, которую сыграли вы в становлении нынешнего этнографического отдела Коми научного центра. В таком положении человеку очень важна поддержка».

И таких эпизодов в жизни Кирилла Васильевича было много. Я знаю, что когда заболел сын А.К. Микушева, то

возникла проблема: нигде не могли найти выписанного лекарства. Когда об этом узнал Кирилл Васильевич, он связался со своими знакомыми в Венгрии и через них нашел нужное лекарство.

На протяжении многих десятилетий он оказывал помощь аспирантам из Петрозаводска, Сыктывкара и других городов.

Кириллу Васильевичу было присуще особое чувство ответственности за своих аспирантов. В конце 1999 г. Е.М. Юхименко предложил ему подготовить статью для сборника «Старообрядчество в России». Кирилл Васильевич решил подготовить публикацию текста «Путешественника» Марка Топозерского из сборника, хранящегося в Древлехранилище ИРЛИ. Кирилл Васильевич попросил меня сделать выписку из этого сборника. Спустя некоторое время он попросил меня набрать на компьютере текст машинописи. Это была статья «Список "Путешественника" из Рязанской губернии», позже опубликованная в вышеупомянутом сборнике под редакцией Е.М. Юхименко. В углу статьи рядом с фамилией и инициалами Кирилла Васильевича стояла моя фамилия. Я подумал, что она поставлена как памятка, кому передать текст для компьютерного набора. Через некоторое время я принес готовую работу. Кирилл Васильевич просмотрел текст, нет ли в нем опечаток, а потом вернулся к первой странице: «Вы здесь упустили отпечатать свою фамилию». Я стал объяснять Кириллу Васильевичу, что мое участие в этой статье свелось лишь к технической помощи и поэтому я не могу быть в числе соавторов. «Я никогда не пользовался чужими трудами, — сказал Кирилл Васильевич. — Вы сходили в ИРЛИ, переписали текст и набрали его на компьютере. Кроме этого, есть еще одна причина. Сейчас непонятная ситуация с нашим диссертационным советом и неизвестно, как скоро он заработает вновь. По этой причине защита вашей диссертации

может задержаться. А я в том возрасте, когда не можешь поручиться за завтрашний день. А мне хотелось бы, чтобы вы защитились. Поэтому важно, чтобы люди знали, что я был вашим научным руководителем. Отпечатайте текст заново и впишите свою фамилию...» Так появилась моя единственная публикация «в соавторстве» с Кириллом Васильевичем².

Апостольский призыв «не оставайтесь должным никому, кроме взаимной любви», в определенной мере являлся и жизненным принципом Кирилла Васильевича. В конце 1990-х гг. Кирилл Васильевич стал работать над продолжением своей монографии «Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.» и мне предложил принять участие в этом проекте, набирая на компьютере его машинописные тексты. Кирилл Васильевич сказал, что в смету гранта заложена определенная сумма на эти работы. Когда работа была уже выполнена и деньги мною были получены, я приехал к Кириллу Васильевичу. Вначале он, как обычно, расспросил меня о моих домашних делах. А потом подошел к столу и передал мне конверт, на котором была написана моя фамилия, со словами: «Это подарок вашим детям. Скажите, подарок от Кирилла Васильевича». Мне было неловко. Я подумал, что слишком откровенными своими рассказами о семейных делах я спровоцировал Кирилла Васильевича на этот шаг и стал отказываться, но он настоял на своем, предупредив: «Только пусть это останется между нами». Дома, открыв конверт, я обнаружил там сумму, которая в то время примерно равнялась моему двухмесячному заработку в музее.

Последние годы были трудными для Кирилла Васильевича: они были омрачены потерей дорогих для него людей: его жены Беллы Ефимовны, В.С. Бахтина, Е.М. Мелетинского, Г.В. Старовойтовой, Ю.Ю. Сурхаско, Р.Б. Калашниковой... Перенести тяжесть утрат ему в какой-то



В.М. Гацак, К.В. Чистов, В.А. Бахтина, Е.М. Мелетинский. На конференции. 1999 г.

мере помогала работа. Было два крупных проекта, над которыми он работал в эти годы: социально-утопические легенды и книга воспоминаний. Огромную помощь в реализации этих проектов оказала Татьяна Григорьевна Иванова. Сейчас, вспоминая Кирилла Васильевича, мне хотелось бы от лица всех тех, в чей научной биографии принял участие Кирилл Васильевич, поблагодарить Татьяну Григорьевну за эту помощь.

Накануне Нового года по телевизору показали фильм Куросавы «Еще нет». Герой фильма вдруг напомнил мне Кирилла Васильевича. Конечно, Кирилл Васильевич не совершал таких чудачеств, как профессор Учидо, но его взгляды на жизнь, отношения с людьми некоторым, наверное, могли показаться чужаковатыми, старомодными... Я думаю, многие из нас могли бы повторить в отношении Кирилла Васильевича слова учеников профессора Учидо: «Наш профессор из чистого золота, золота высшей пробы...»

У Кирилла Васильевича были удивительно добрые глаза, особенное рукопожатие: мягкое, сердечное. Всякий, кому приходилось бывать в квартире Чистовых, ощущал это душевное тепло. Вместе с хозяином выходил встречать гостей белый ангорский кот Горбик, который неизменно становился участником бесед. Как-то раз Кирилл Васильевич рассказал мне историю с имянаречением Горбика. Когда принесли котенка, у него на лбу было темное пятно, как у М.С. Горбачева. И в шутку кота назвали Горбик. Спустя некоторое время пятно мистическим образом исчезло, по времени это совпало с распадом СССР и упразднением поста президента СССР.

Кирилл Васильевич был человек нерелигиозный, но в нем была особая совестливость, свойственная не многим религиозным людям. Его рассказы о своей жизни невольно заставляли меня пристальней посмотреть на свою жизнь: всё ли я делаю правильно. Я начинал перебирать свои поступки, думать, а как бы в том или ином случае поступил Кирилл Васильевич, что бы он сказал о том или ином поступке. Собственно, и сейчас всякий раз, вспоминая Кирилла Васильевича, я переживаю то же самое...

В заключение мне хотелось бы привести слова Г. Гессе, сказанные в отношении Роберта Вальзера: «Если бы у Вальзера было сто тысяч читателей, мир стал бы лучше». Мне хотелось бы немного перефразировать это высказывание: если бы людей, которые близко знали Кирилла Васильевича, было бы на сто тысяч больше, мир стал бы немного лучше.

Примечания

¹ Н.Д. Конаков — заведующий отделом этнографии КНЦ УРО РАН в 1980—1990-е гг.

² Чистов К.В., Чувьуров А.А. Список «Путешественника» из Рязанской губернии // Старообрядчество в России (XVIII—XX вв.). М., 2004. Вып. 3. С. 251—256.

Т.Б. ЩЕПАНСКАЯ

В ЖИЗНИ И ПАМЯТИ

Утро. МАЭ РАН. Вахта, зеркало, доска объявлений, цветы. «Кирилл Васильевич?...» Кирилл Васильевич. Двадцать семь лет моей жизни, определивших, собственно, ее суть.

Студенткой я слушаю курс «Введение в фольклористику», который К.В. Чистов читает нам на кафедре этнографии в университете. В 1980-м (я на 4-м курсе) он становится моим научным руководителем. Под его руководством пишу и дипломную работу (называлась она «Култ медведя у восточных славян» — за точность формулировки, правда, по прошествии лет не ручаюсь). Я там выстраивала какие-то даже графики — Кирилл Васильевич заинтересовался и предложил поступать в аспирантуру в Институт этнографии, где он тогда возглавлял сектор этнографии восточных славян.

Трудно писать, трудно выбрать, о чем писать, если целая жизнь прошла в постоянном диалоге: длительных, громких, яростных порою спорах или в мысленном проигрывании аргументов и контраргументов, продумывании доказательств, которые бы убедили учителя. Сколько-нибудь аналитически подытожить эти 27 лет я пока не могу: всё, что было сказано, продумано и написано в процессе нашего диалога, пока живет, это никак не вычленишь из моего по-прежнему актуального и длящегося жизненного потока. Как это начиналось? Чему я училась, чем жила в те годы, когда, собственно, и признала в К.В. того, за кем не зазорно идти и у кого стоит учиться? Сохранились дневниковые записи (было несколько коротких периодов, когда я принималась вести дневник — один из них как раз в первый мой год в аспирантуре). Может быть, по отрывочным записям можно составить теперь хоть какое-то представление о том, как она возникала — эта скрытая обычно в повседневности линия передачи научной традиции. Не только знание: я открывала для себя что-то еще, не менее значимое.

Вот мы стоим на галерее Кунсткамеры, обсуждаем мою диссертационную тему. В секторе тогда разрабатывали тему по свадьбе, и К.В. предложил мне писать по южнорусскому свадебному обряду; я заартачилась, хотела про магию (многие в молодости хотят про магию). Спорили долго, пришли к теме ритуальных практик, связанных с неземледельческими занятиями. К этой теме я возвращаюсь до сих пор — и в связи с неоседлостью

(мастера-неземледельцы часто оказывались переходными), и в связи с исследованиями маскулинности, и в контексте антропологии власти.

Это был период, когда жизнь моя круто менялась. Главное ощущение — не надежности и неукоренности в новой для меня научной среде. Хотелось самоутвердиться, прежде всего перед научным руководителем, показать, что не зря я здесь протираю штаны.

Каждый разговор с К.В. — событие. Записи в дневнике: «Надо работать и всё направить на работу». Снова и снова возвращаясь к разговору, месяцами могла продумывать аргументы, ответы на поставленные Кириллом Васильевичем вопросы. После каждого разговора — ощущение стыда (как я невнимательно подошла к поиску доказательств, как поверхностно!), снова в библиотеку, читать, читать, анализировать, добывать материал. Перед каждой встречей, отчетом о проделанной работе — волнение: «Ну всё, рассердится, выгонит». Потому что упрямо делала всё по-своему, а потом старалась доказать, что надо именно так! Кирилл Васильевич не отвергал, а выдвигал контраргументы, и мы спорили до тех пор, пока я не излагала (с жаром, обидами, возбуждением!) все соображения, которые могла привести «за». Кирилл Васильевич тоже включался и начинал развивать тему, сразу же рекомендовал литературу (у него, казалось, всегда наготове несколько названий на любую тему). Надо сказать, я до сих пор считаю, что его стиль руководства — идеальный для научной деятельности и научной среды. «Главная функция руководителя — не мешать работать». Не мешать! Да он оказывал неоценимую помощь — и как незаменимый партнер по научному диалогу, где ты мог отточить свои аргументы и почувствовать шаткость тех, что были недостаточно продуманны, и как замечательный организатор, и просто как человек, который очень многих знал в научном сообществе, а для меня было важным еще и то, что он хорошо ориентировался в обычаях этого сообщества и мог ненавязчиво поправить, когда мое поведение слишком уже с ними контрастировало. Многому тогда приходилось учиться — я не была девочкой из научной среды, нужно было осваивать порой не только литературу по специальности, но и правила повседневной коммуникации. В моем дневнике сохранился такой эпизод. При встрече Кирилл Васильевич всег-

ТАТЬЯНА БОРИСОВНА ЩЕПАНСКАЯ, канд. ист. наук; Санкт-Петербургский гос. ун-т

да протягивал руку для рукопожатия. Здесь, в Академии наук, жест рукопожатия не был прерогативой мужчин, а означал признание сопринадлежности к кругу коллег. «А я всё еще стесняюсь здороваться за руку (потому что боюсь, что рука у меня вдруг влажная). И даю вялую руку...» Это было как раз перед экспедицией, я ждала, когда закончится чья-то защита и К.В. подпишет мои бумаги. «Стал прощаться, опять протянул руку. Я — опять то же самое. И вдруг он так прямо и говорит: "За время учебы в аспирантуре я должен вас научить здороваться: руку надо давать твердую, а у вас она вялая", — ну что-то вроде этого. А мне стало не стыдно и не обидно, а смешно. Говорю: "Это оттого, что я вас боюсь". — "Вы меня боитесь? Я вроде бы никого еще не съел"». Конечно, я была в его глазах дичащейся хипповатой девчонкой, порой самоуверенной и несдержанной, но Кирилл Васильевич, тогда только что избранный членом-корреспондентом Академии наук, заведующий сектором и т.д., не снисходил ко мне, а подавал руку, чтобы помочь войти в профессию.

Кирилл Васильевич всегда был необыкновенно открыт, готов к общению, к нему можно было подойти с любой проблемой — но в то же время совершенно ясно было, что нельзя его вниманием злоупотреблять. Идти к научному руководителю только с тем, что действительно относится к делу, что уже продумано, — да я каждый раз готовилась к разговору с ним, как будто к защите диссертации.

Первые экспедиции. Конечно, студенткой я ездила со всеми на практику — у нас были экспедиции в Мордовию, к хантам в Западную Сибирь, в Горную Шорию. Но теперь другое: теперь я должна собрать *полевой материал* для написания диссертации, сама продумать программу — теперь работа. Кирилл Васильевич предлагает поехать в Полесье с экспедицией Н.И. Толстого. Вероятно, чтобы я прошла его и их школу полевой работы, отличную от той, что сложилась у нас на кафедре, прежде всего весомым фольклористическим и лингвистическим компонентом. Потом это очень пригодилось. Кирилл Васильевич договорился с принимающей, так сказать, стороной, и меня определили в один из отрядов Полесской экспедиции, отправлявшийся в Гомельскую, а потом в Брянскую область. Никита Ильич ехал не с нами, но помню, как он провожал наш отряд на перроне в Москве. В этой экспедиции мне посчастливилось поработать с такими замечательными людьми, как Л.М. Ивлева, О.А. Терновская, А.Л. Топорков, Л.Н. Виноградова, Т.В. Рождественская, и другими, теперь уже известными и

заслуженными коллегами, а тогда в основном еще начинающими исследователями. Кирилл Васильевич позаботился и об организационной стороне моей поездки (потом я уже всё делала сама, но в тот, первый раз была совершенно беспомощна). До сих пор у меня хранится записка К.В. в дирекцию — то, что сегодня называется «служебная записка». Неподражаемый стиль академического общения: написано свободно, никакой официальной и канцелярщины — но и ни слова лишнего.

Замечательное свойство моего Кирилла Васильевича — умение оценить новое в науке, еще не утвердившееся, и рискнуть, дав этому новому «добро». Так было с моей работой о молодежной субкультуре. Тогда, в конце 1980-х, этнографическое исследование в основном ассоциировалось с поездками в деревню, сбором коллекций и записью воспоминаний старожилов, материалов по фольклору и демонологии. Я приношу статьи о молодежных тусовках, написанные по материалам включенного наблюдения (три года полевой работы). Кирилл Васильевич мало того что одобряет мои работы на заседании сектора, но и рекомендует к публикации, а затем предлагает написать и книгу. Она была опубликована тоже при его поддержке в самые провальные в экономическом отношении годы, когда на научные публикации выделялись минимальные средства, — моя книга «Символика молодежной субкультуры» вышла в издательстве «Наука» в 1993 г. Без его поддержки это было бы невозможно.

Со временем встречи становились реже, но в поворотные моменты моей профессиональной биографии я остро нуждалась в совете Кирилла Васильевича — и всегда получала совет, впоследствии оказывавшийся правильным (которому, к сожалению, я не всегда сразу следовала).

Уже в 2001 г. я попросила К.В. прочитать лекцию по современному фольклору, методике собирательской работы в этой области для моих студентов, которым читала курс «Антропология города» (я тогда преподавала на факультете социологии СПбГУ). Выезжать ему было уже трудно, и мы пришли всей группой к нему домой. Студенты расселись полукругом в просторной, похожей на библиотеку комнате. Лекцию эту бывшие студенты, когда мы с ними время от времени встречаемся, вспоминают до сих пор. В 2002 г. я пришла уже одна и записала эту лекцию на видеокамеру.

Драгоценные минуты общения. Двадцать семь лет. Жизнь оказалась ко мне необъяснимо великодушна. Но, как оказалось, этих двадцати семи лет не хватило.

ИЗ ЭКСПЕДИЦИОННЫХ ЗАПИСЕЙ К.В. ЧИСТОВА

В воспоминаниях К.В. Чистова очень подробно и ярко описана его экспедиция августа 1938 г., когда он, студент Ленинградского государственного университета, в д. Климово на Купецком оз. в Пудожском р-не Карелии записал от сказителя И.Т. Фофанова более десятка первоклассных былин¹, которые в 1941 г. были опубликованы в сборнике Г.Н. Парильевой и А.Д. Соймонова «Былины Пудожского края». Общение с талантливым сказителем и мудрым человеком сыграло в жизни будущего фольклориста, как он сам признается, важную роль. Эта встреча помогла юноше из интеллигентной городской семьи осознать, что фольклористика принадлежит к тем наукам, которые тесно связаны с широкой сферой народознания.

О другой своей экспедиции студенческих, предвоенных лет — об экспедиции августа 1939 г. в Сталинградскую, Ворошиловградскую и Ростовскую области — К.В. Чистов в мемуарах упоминает вскользь. На юг России он отправился вместе со своим старшим товарищем, аспирантом М.К. Азадовского Иваном Кравченко. «Мы с ним ездили в фольклорную экспедицию на Дон — от Цимлянской до Ростова, — пишет ученый. — Наш маршрут проходил по нижним станицам. Мне повезло, между прочим: тогда я записал одну донскую былинку. Это очень редкий случай — запись былины на юге России. Я потом написал об этом студенческую работу, но она не была опубликована: потерялась во время войны. В этой работе я предлагал называть донские былины донскими былинными песнями, потому что они не похожи на северные былины: поэтическая система совсем другая»².

Студенческая статья К.В. Чистова пропала, но материалы, записанные на Дону, сохранились. Они находятся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (РО ИРЛИ, р. V, кол. 121), куда их определил учитель К.В. Чистова М.К. Азадовский, в предвоенные годы одновременно возглавлявший отдел фольклора в Пушкинском Доме и кафедру фольклора в ЛГУ. Коллекция содержит 287 фольклорных текстов, записанных К.В. Чистовым и И.И. Кравченко, а также полученных ими из Сталинградского музея им. И.В. Сталина и с кафедры литературы Ворошиловградского педагогического института им. Т.Г. Шевченко. Среди

записей обращают на себя внимание песни Ф.Я. Улитина, с которым работал К.В. Чистов (37 песен, одна сказка). Без сомнения, Ф.Я. Улитин был самым ярким исполнителем, с которым начинающий ученый встретился в эту экспедицию. В сохранившейся биографической заметке К.В. Чистова читаем:

Улитин Федор Яковлевич

Сталинградская обл. Нижне-Чирская ст. Н[ижне]-Чирского р-на, ул. Урицкого, д. 28. Работает охранником районной сберкассы. Малограмотный.

Уроженец ст. Есауловской, 71 год.

Был в полку песенником. В 1910 г. получил приз за песни. В 1937—38 гг. — участник р[айонно]го казачьего хора. Выступал с сольным пением по радио. Премирован областным радиокомитетом (в 1939 г.).

Песен знает много (весь его репертуар исчерпать не удалось) и поет их с большим увлечением и любовью. Голос молодой и свежий (низкий баритон). Пение песен — традиция семьи Улитиных. Песенниками были и отец, и мать, и дядя. «Друзья у меня только песенники», — говорит сам Ф.Я.

Знает и сказки (записать не удалось). Рассказывает их часто в степи, на стане во время отдыха от полевых работ.

К. Чистов³

Именно от Ф.Я. Улитина К.В. Чистов и записал донскую былинную песню, упомянутую им в воспоминаниях. Рукописные материалы К.В. Чистова — его автографы — свидетельствуют, что к 1939 г. он был уже достаточно опытным собирателем. Он тщательно отмечает диалектные особенности говора исполнителей: «г» фрикативное как «h», мягкое окончание глаголов в третьем лице («сидеть») и т.д. Фиксирует фольклорист и комментарий певца.

Из репертуара певца для публикации мы отобрали образцы нечастой для юга России песенной эпик. Пунктуация уточнена публикатором, все остальные особенности текста сохранены полностью.

Текст № 1 (кол. 121, п. 1, № 57) в рукописи назван «Обжора». По-видимому, это название, данное певцом. Собирателем зафиксирован комментарий исполнителя: «Это как бы над князем насмешку сотворили над одним». К.В. Чистов также отметил, что, по словам Улитина, «в этой же песне пели о том, как Змей Горыныч у княгини бывал». Без сомнения, данный неполный текст является казачьей версией былинны «Илья Муромец и Идолище». Вариант в указателе неопубликованных

былин, составленном С.Н. Азбелевым, не зарегистрирован⁴.

Текст № 2 (кол. 121, п. 1, № 83). Вариант, также неполный, исторической баллады «Теща у зятя в плену». Собиратель зафиксировал комментарий Ф.Я. Улитина: «Это из времен татарского иша». Текст зарегистрирован в комментариях к антологии «Исторические песни XIII—XVI веков»⁵.

Текст № 3 (кол. 121, п. 1, № 76) в рукописи назван «Вокрух матушки». Вариант казачьей исторической песни, входящей в цикл песен XVIII—XIX вв. о русско-турецких войнах. Песня относится к типу лиро-эпических, характерных для казачьей традиции; нет четких примет, позволяющих отнести песню к конкретному историческому событию. В строку «Стоял раздвижной стулик, стоял» введена конъектура — «стоял».

Текст № 4 (кол. 121, п. 1, № 71) в рукописи назван «Батюшка светел месяц». Образец мужской лирики. Текст интересен тем, что в него вошло имя былинного героя Добрыни. В строку «Растет-то она камышь-травушка» введена конъектура — «о[д]на».

1. Как у князя было у Владимира,
Ай да вот ты, собиралась у него
 славная беседушка.
За столами вот сидеть князя
 за дубовыми,
Что за скатертями сидеть они
 за шелковыми.
Они пьют да вот едят князя
 вохмеляются.
Как один да вот из них он сидеть
 не пить, не ист.
Он не пить да вот не ист —
 сидеть думу думать.
Как он водочку пить, в себе
 как ушатом льеть,
А закусывал обжора по целому
 лебедею.
Ну и тут-то вот над ним князя
 сдивовались:
«Ну и что ты за обжора, сидишь
 обжираться?»

2. Пообедавши, стали плен делять.
Доставалася (в)от мать дочери,
Мать дочери, тёща зятю своему.
Заставляют мене три дела делать,
Три дела делать, три тяжелья.
Вот как первое дело — бело куделó
 прясть,
А второе вот дело — гусятчков
 пасть,
А третее дело — дитя качать.
Я качала его, прибаукывала:
«Ты баю, ты баю, моя деточка,
Ты по мамушки мене
Ты мне родный внучек,
А по баюшки ты — татарский сын».

3. Вокрух матушки, вокрух все
 Росоюшки,

Вокрух соляных озёр,
Собиралисе донцы, съезжалисе,
Они во единый крух.
Посеред-то круха,
Посеред казачьё
Стоял золотой царской бунчук.
Как под бунчуком под тем,
 золоченым

Стоял раздвижной стулик, стоял.
А стулики на том раздвиженном
Сидел донской славной атаман.
(В)от он речь-то ховорыл (sic!),
Ровно в трубочку трубел:
«Вы послушайте вы, мои ребяташки,
Чево буду ховорить.
Турок хвалитсе, шельмец,
 выхваляется,

Распроклятый басурман:
Вашу матушку, вашу Росоюшку,
Я наскрозь ее пройду,
А в Ростов-то хород, в тот
 хородишечко, —
Зимовать в нево приду».

4. Ай да ну-ка свети да просвети,
Да, батюшка светел месяц!
Ну свети же, просвети
Все стёжечки, все дорожечки,
Чтобы видно было

 молодцу-молодчику
С кабачку идтить.
Ну, идеть-то он, идеть
 не пьянинький,
Да вот сам шатаетсе.
Что Добрынька он своим конём,
Конёчиком выхваляется:
«У мене-то у молодца
Был резвый коник заносистый.
Он занёс-то меня за волок в зеленý
 лузыя».

В зеленых-то вот лузьях
Растет-то о[д]на камышь-травушка,
Что порезала она моему коню,
Кончику резвы ножечки,
Резвые ножечки под самые ему,
Ему щеточки».

Примечания

¹ Чистов К.В. Забывать и стыдиться нечего... СПб., 2006. С. 76—108.

² Там же. С. 52.

³ РО ИРЛИ, р. V, кол. 121, п. 1, № 63.

⁴ Азбелев С.Н. Неопубликованные записи былин // Русский фольклор: Фольклор и историческая действительность. Л., 1981. Т. 20. С. 162—195.

⁵ Исторические песни XIII—XVI вв. / Изд. подгот. Б.Н. Путилов и Б.М. Добровольский. М.; Л., 1960. С. 629.

Предисловие, публикация и примечания
Т.Г. ИВАНОВОЙ
(Санкт-Петербург)

А.С. АРХИПОВА

«ЦАРИ-ИЗБАВИТЕЛИ» И ОПЕРАЦИИ ГПУ

In memoriam

1. К.В. Чистов в своей известной книге «Русская народная утопия» (1-е изд. — 1967 г.) описал сюжетный и социально-идеологический инвариант русских легенд и представлений о царях-«избавителях» со Смутного времени до конца XIX в.¹ Вот максимальная последовательность мотивов этой легенды, полностью реализованная только в легенде о Дмитрие Самозванце и Емельяне Пугачеве:

А. «Избавитель» намерен осуществить социальные преобразования → В. Отстранение «избавителя» → С. Чудесное спасение → D. «Избавитель» скрывается, странствует или оказывается в заточении → E. Встречи с «избавителем» или вести от него → F. Правящий царь пытается помешать «избавителю» осуществить его намерения → G. Возвращение → H. Узнавание → I. Воцарение → K. Осуществление «избавителем» социальных преобразований → L. Пожалование ближайших сторонников → M. Наказание изменников, незаконного царя, придворных, дворян.

Эти представления были широко распространены в XVII — первой половине XVIII в. среди представителей разных социальных групп. Крестьяне, солдаты, казаки, люди «городского низа» — все они так или иначе разделяли веру в царя-«избавителя» или, по крайней мере, рассказывали о нем. К.В. Чистов в своем исследовании резюмирует «после 60-х годов XIX века подобные легенды [о царях-освободителях] нам неизвестны <...> перестали быть продуктивными» [11. С. 252, 258]. Действительно, неизвестны случаи, чтобы в 1920—1930-е гг. поднялось восстание под предводительством царя-«избавителя»; в таком виде легенда закончила свое существование. Однако в мемуарах участников белого движения упоминается, что крестьяне считали генерала Слащева великим князем Михаилом [7. С. 11]. Можно предположить, что идея получения поддержки от населения за счет интенсификации слуха о спасшемся царе всё-таки существовала: «Крестьянское население очень любило Слащева. Многие крестьяне были глубоко убеждены, и их невозможно было разубедить в том, что Слащев в действительности брат государя, то есть Великий Князь Михаил Александрович» ([Аверьянов П.] Очерк о генерале Слащеве, составленный в 1929 году... [8. Т. 3. С. 99]).

Однако в разных источниках — мемуарах, в том числе и эмигрантских, но большей частью в сводках ГПУ «о настроениях» — обнаруживаются следы нового

АЛЕКСАНДРА СЕРГЕЕВНА АРХИПОВА, канд. филол. наук; Российский гос. гуманитарный ун-т (Москва)

витка легенд о царях-«избавителях». Ни один из этих следов не является полной версией легенды; скорее можно говорить о реализации в одном тексте от одного до трех мотивов из указателя Чистова (см. таблицу на с. 48).

2. В новом типе легенд о царе-«избавителе» можно выделить две версии. Персонажи первой из них — «монархической» так или иначе являлись реальными царями или претендентами на престол: царь Николай II, великий князь Михаил, царевич Алексей, княжны Мария, Анастасия, Ольга и Татьяна. Они законные наследники, спаслись чудом (подробности обычно не сообщаются), они либо скрываются за границей, либо странствуют по СССР тайно, обещая избавление крестьянам². Начиная с 1927 г. ГПУ собирает информацию и арестовывает нескольких самозванцев из среды истинно-православных христиан и иоаннитов [10. С. 215], выдававших себя за членов императорской фамилии, в том числе и несуществующих («Гриша ихнего же роду»). В связи с ними ходили слухи, что вместо тел членов царской семьи сожгли кукол, что у самозванцев есть драгоценности с императорским вензелем, доказывающие их принадлежность к царской фамилии, и т.д. Все самозванцы — «князь Михаил» (Михаил Поздеев), «царевич Алексей» (Алексей Шитов) и другие пассивно соглашались с легендой, которую о них рассказывали, хотя сами ни к каким преобразованиям не призвали [1. С. 42, 131—132].

В 1949 г. в аргентинской газете русских эмигрантов «Наша страна», издаваемой монархистом И. Солоневичем, была опубликована заметка «Иван-царевич»³ (воспроизводится с незначительными сокращениями):

В первые годы революции по всей Руси ходил в разных вариантах рассказ, принесенный вернувшимися военнопленными. Особенно распространен был он в деревне. Это — новорожденная сказка о заветном рубле <...> В той легенде рассказывалось о том, что какая-то партия военнопленных, возвращающаяся домой, была задержана в каком-то городе — то ли во Франции, то ли в Германии. Варианты менялись. Там к солдатам вышел одетый в штатское платье Император Николай Второй и держал приблизительно такую речь:

— Верные мои солдаты! Много тяготы и страданий вы перенесли и еще больше вас ожидает. Знайте, что я чудом спасся, но вынужден еще скрываться. Верю, что милостив Бог: приведет Он Меня вернуться к вам облегчить вашу жизнь. А пока — всем Вам на память дарю по серебряному рублю. На нем мой портрет. Не забывайте!

Эту сказку я слышал в Козлове, в Самаре и на Соловках. Говорили, что солдат даже показывал свой заветный рубль.

Крестьяне верили этой легенде, ибо хотели ей верить: интеллигенция, конечно, не верила, но сочувственно прислушивалась к другой, также рожденной в народных глубинах, в которой тоже со слов «очевидца» рассказывалось о том, что Великая Княжна Татьяна Николаевна (всегда она) бежала за несколько дней до убийства с влюбившимся в нее начальником стражи и увезена им в Англию. Рождалась какие-то смутные надежды.

В тридцатых годах нередко передавалась весть о том, что бродит по СССР Великий Князь Михаил Александрович, также чудом спасшийся от убийц, в образе нищего-странника и обещает колхозникам избавление в 1940-ом году. Крестьянство, загнанное в колхозы, верило жадно и трепетно.

Уже здесь, за рубежом, мне случайно удалось найти «зерно» этой легенды. Александр У-ко, бывший красноармеец, рассказал мне о его личной встрече с этим странником, принятым к ним в дом его стариком-отцом в 1937 году. Из опроса его стало ясным, что «Михаил Александрович» был смелым прощельгой, выманившим деньги у монархически настроенных крестьян, и живший за их счет. Но важно не это, а тот факт, что этот проходивец в течение нескольких лет находил себе приют и питание в силу принятого им царского имени и не был выдан ОГПУ, несмотря на непомерное развитие доносительства в СССР, и что легенда о скрывающемся, но ожидающем своего времени царе могла развиваться в стране «победившего социализма» [2. С. 2—3].

Первый вариант легенды этого типа сформировался уже в 1917 г. При этом, как и в случае с царевичем Дмитрием (толки про убийство возникли до гибели царевича [11. С. 60—61]), слухи о побеге Николая или его дочери Татьяны из тобольской ссылки возникли до их расстрела: «Во всех газетах сегодня сообщается о побеге из Тобольска Николая Второго. Еще раньше писали о том, что его дочка Татьяна, переодевшись в мужской костюм, бежала в Англию» [9. Запись в дневнике от 2.12.1917]; даже когда информация о казни Николая была обнародована, некоторое время еще сохранялись иллюзии, что его семье сохранена жизнь: «6-19 июля 1918 г. Императора Николая Второго расстреляли. "Жена и сын Николая Романова отправлены в надежное место"» [Там же. С. 202].

3. В варианте легенды, в которой речь идет о Николае II, есть значительное отступление от правил порождения подобных текстов. Согласно К.В. Чистову, царем-«избавителем» становился персонаж, не имевший шансов «испор-

РЕАЛИЗАЦИЯ МОТИВОВ ЛЕГЕНДЫ В 1918—1945 ГГ.:		«монархическая» версия
МОТИВЫ ЛЕГЕНДЫ О ЦАРЯХ-«ИЗБАВИТЕЛЯХ» ПО УКАЗАТЕЛЮ К.В. ЧИСТОВА [11. С. 55—57]		«большевистская» версия
А. «Избавитель» намерен осуществить социальные преобразования		
A₁ — это намерение приписывается «природному» царю	Ленин хотел отменить «единый налог» для крестьян, поэтому евреи его отравили	* Распутин хотел освободить крестьян — «вымолить» для них землю у царя после войны
A₃ — царевич намерен вернуть народу волю, которая была дарована царем, но скрывается крепостниками	Ленин оставил записку «не обижать крестьян»	
В. Отстранение «избавителя»		
B₁ — бояре/дворяне/крепостники свергают царя-«избавителя» и хотят его убить/заточить в тюрьму	Ленина довели до болезни (отравили) евреи	* Отречение и ссылка Николая II
B₂ — на жизнь царевича-«избавителя» покушается правящий царь или придворные	Ленин отправлен «врачами-евреями»; Троцкий	
B₄ — придворные демонстрируют чей-нибудь труп для того, чтобы провозгласить «избавителя» умершим	Восковая кукла выставлена в Мавзолее для доказательства смерти Ленина	
С. Чудесное спасение «избавителя»		
C₂ — вместо «избавителя» хоронят куклу (восковую или металлическую статую и т.д.)	Ленин подменен восковой куклой	Вместо тел казненной царской семьи сжигают кукол
C₃ — «избавитель» совершает побег из заточения	Ленин бежал за границу; скрывается в Крыму	Николай Второй «чудом спасся»; князь Михаил «чудом спасся от убийц»; княжна Татьяна спаслась от расстрела, бежит в Англию в мужском костюме
Д. «Избавитель» скрывается, странствует или оказывается в заточении		
D₁ — скрывается в пещере (на острове, в горах, в далеком городе, на чужбине и т.п.)	Ленин скрывается за границей с Троцким	В Германии или во Франции солдатам является Николай II; княжна Татьяна скрывается в Англии
D₂ — странствует по Руси		Великий князь Михаил, Николай II, княжна Мария странствуют по СССР под видом нищих-странников
D₃ — заточен в тюрьму («закладен в столб»)		* «Жена и сын отправлены в надежное место»
Е. Встречи с «избавителем» или вести от него		
E₁ — встречи с неузнанным «избавителем», его объявление и исчезновение		Николай II выходит к солдатам и обещает избавление
Ф. Правящий царь пытается помешать «избавителю» осуществить его намерения		
F₁ — преследует «избавителя»		Власти преследуют князя Михаила
Г. Возвращение «избавителя»		
G₁ — «избавитель» должен вернуться в предсказанный час		Великий князь Михаил обещает облегчение жизни крестьян к 1940 г.
G₃ — он явится раньше времени, так как страдания народа очень тяжки	Ленин придет и спасет от большевиков и коллективизации	Наследник придет после войны
Н. Узнавание «избавителя»		
N₂ — по какому-либо предмету, который удалось сохранить		Царь Николай дает «заветный рубль» со «своим портретом»
N₃ — «избавителя» узнают люди, которые знали его до устранения		* Слещев похож на Михаила Александровича

* — мотив, подвергшийся трансформации

тить» представление о себе, т.е. либо не царствовавший вовсе (наследник престола), либо занимавший престол весьма незначительное время — только при таком условии от него могли ожидать социальные преобразования. «Николай Кровавый» царствовал достаточно долго и заслужил мрачную репутацию. Однако его отречение и расстрел как бы перечеркнули ее; новый стереотип начал создаваться еще при его жизни: «При батюшке-царе ничего не было, зато теперь — убийства. Пожалуйста, передайте батюшке-Николаю привет!»; «Мы за него помолимся, чтобы он встал на престол»; «Я и другие хотим проголосовать за батюшку царя Николая, при котором нас бедняков никто не трогал и все было доступно и дешево <...> Господи <...> верим, нас защитит царь» (из писем крестьян по поводу Учредительного собрания, не позднее 31 декабря 1917 г. [8. Т. 2. С. 187—188 = ГАРФ, ф. 1781, оп. 1, д. 20]).

Именно отречение Николая от престола, которое может быть приравнено к мотиву В по К.В. Чистову («отстранение "избавителя"»), как бы позволило ему появиться в новом качестве — настоящего царя-«избавителя». Трансформация такого обновленного образа царя в конце XX в. приводит к возникновению культа царя-мученика: «...в народном культе Царственных мучеников сложился <...> узнаваемый стереотип царя, наиболее часто воплощаемый в образах военного и священника, что связано с двумя наиболее важными патерналистскими функциями, приписываемыми Николаю II, — защитной и пастырской» [6. С. 207].

4. Необходимость в контроле над настроением советского общества предполагала разработку иерархической системы наблюдения за гражданами: с 17 марта 1921 г. все региональные отделения ВЧК «обязаны были информировать партийные и советские учреждения о политическом настроении на обслуживаемой территории, представляя еженедельные сводки» [4. С. 62]. Эти документы, особенно «сводки о настроениях по местам», — ценный социологический материал. Информация собиралась оперуполномоченными при помощи агентов по заданной матрице: агент обязан был зафиксировать, где и в какой ситуации до него дошел данный слух; кроме имени «информанта» должен был подробно описать его предположительную социальную принадлежность. В сферу внимания таких «собирателей» постоянно попадал фольклорный материал; в таких сводках и зафиксирована вторая версия легенды о царе-«избавителе», однако даже фрагменты легенды (в отличие, например, от слухов о скором появлении Антихриста и т.д.) фиксируются редко.

5. Вторую версию легенды можно назвать «большевистской», потому что она

формировалась не вокруг представителей царской семьи, а вокруг фигуры Ленина. Первые слухи, ежедневно фиксируемые ГПУ, возникли еще во время болезни Ленина и сразу после его смерти:

а) Ленин начал представляться как «избавитель»: «Ленин был единственной светлой личностью среди правительства. Смерть его ускорили врачи, а заболел он от огорчения, узнав о массовых расстрелах без его ведома. <...> Со смертью Ильича некому будет строго защищать рабочие интересы и помнить об их нуждах» [5. С. 179 = ЦГАИПД, ф. 16, оп. 5, д. 5335, л. 23]; «Среди крестьян ходят слухи <...> что теперь будет хуже, так как Ленин защищал их интересы. <...> Ленин был хороший мужик <...> у него была большая голова: все понимать мог» [8. Т. 4. С. 19]; «Крестьяне делают отчисления в пользу неимущих, мотивируя это тем, что Ленин был защитником бедноты» [Там же. С. 16]; «Среди уезжающих в деревню <...> наблюдались разговоры о том, что со смертью Ленина начнутся крестьянские восстания» [Там же. С. 13];

б) Ленин хочет быть ближе к народу, а его окружение этого не допускает: «в сводках упоминается слух о том, что "Троцкий хотел арестовать Ленина за его сдвиг вправо, а сам попал под домашний арест". Затем будто Ленин, видя полную разруху, собирает вокруг себя беспартийных, которым намеревается передать бразды правления» [5. С. 178 = ЦГАИПД, ф. 16, оп. 5, д. 4319, л. 32]; отмечались «провокационные слухи о демонстрации безработных, которые явились в Кремль и потребовали для переговоров т. Ленина, но вместо него была выслана [армия]» [8. Т. 4. С. 14—15];

в) враги-приближенные пытаются отстранить или убить «избавителя»: «Ленин отравлен врачами-евреями» [8. Т. 4. С. 19]; «Троцкий подослал убийц, дабы стать на место Ленина» [Там же. С. 16]; «Ленина отравили, стараются изжить Калинина, и власть будет жидовская» [Там же. С. 19];

г) Ленин хочет облегчить жизнь простого народа: «отмечаются слухи, что Ленин перед смертью оставил записку "не обижать крестьян"» [8. Т. 4. С. 18]; «распространились слухи, что Ленин не умер, его отравили жидаы, стремящиеся захватить власть в свои руки, так как Ленин якобы говорил, что необходимо отменить единый налог для крестьян, и налог для торговцев, но Троцкому и всем жидам этого не хотелось» [5. С. 182];

д) народу демонстрируется ложно-умерший Ленин: «Советская власть изготовила фигуру Ленина из воска, которая находилась в колонном зале» [8. Т. 4. С. 182];

е) Ленин спасается бегством за границу: «Ленин жив и уехал за границу вместе с т. Троцким» [8. Т. 4. С. 15]; «...красноармеец <...> говорил, что Ленин вообще

не умер, а живет в Крыму и хочет удрать за границу» [Там же. С. 17];

ж) «избавитель» придет и спасет от большевиков: «в 1932 г., во время страшного голода в деревнях, вызванного коллективизацией, среди крестьян ходили слухи, что Ленин воскрес и скоро придет громить большевиков» [5. С. 184, без ссылки на документ].

Курсировали слухи о развале партии, уничтожении НЭПа и что «дальше будет еще хуже» [8. Т. 4. С. 11, 12, 14, 15]. В такой ситуации отсутствие Ленина воспринималось негативно.

Как видно из примеров, интенсивно начинает складываться легенда о Ленине как об «избавителе», но дальнейшего развития она не получила.

По данным, представленным в таблице, видно, что, во-первых, ни «монархическая», ни «большевистская» версии не представляют собой единой «цельной» легенды, а во-вторых, они имеют мало мотивных пересечений: так, узнавание «избавителя» актуально для «монархической» версии и отсутствует в случае с Лениным, и, наоборот, в «большевистской» версии маркированным является представление о Ленине как об «избавителе», что для персонажа, являющегося по определению изгнанным царем, не актуально. К концу 1930-х гг. эти слухи утихли; в конце XX в. наиболее полно и четко легенда о грядущем царе-«избавителе» сохранилась только в текстах представителей религиозных сообществ (например, православные паломники в Дивеевском монастыре в 2003 г. рассказывали, что некий потомок Романовых сейчас скрыт от людей, он тайно ходит по России, скоро придет срок его открытия верующим, он подготовит народ ко Второму пришествию [3. С. 252—255]). Это еще раз демонстрирует, как внутри субкультур консервируются тексты, ранее бывшие достоянием гораздо более широких слоев населения.

Примечания

¹ Не все самозванцы стали «избавителями». Так, ни княжне Таракановой, ни царевне Анастасии народными представлениями не приписывалось стремление к социальным преобразованиям для облегчения жизни народа.

² В своих мемуарах Б.Н. Ширяев передает следующий разговор о Распутине, который состоялся на Соловках скорее всего до 1927 г.: «Кораблиха, воспринявшая свое политическое кредо среди кронштадтских матросов [участники Кронштадского восстания 1921 г. частично сидели на Соловках], осветила вопрос иначе: "Один мужик до царя дошел и правду ему сказал, за то буржуи его и убили. Ему царь поклялся за Наследниково выздоровление землю крестьянам после войны отдать. Вот какое дело!"» [12. С. 289]. В некотором роде здесь можно вычленил сильно трансформированный

мотив «избавитель» обещает социальные преобразования».

³ Под псевдонимом автора статьи «А. Алымов» скрывался Борис Николаевич Ширяев (1889—1959), писатель, журналист, сидевший на Соловках с 1922 по 1929 г., невозвращенец.

Литература

1. Алексеев В.В., Нечаева М.Ю. Воскресшие Романовы? К истории самозванчества в России. XX в. Ч. 1. Екатеринбург, 2000.

2. Алымов А. [Ширяев Б.] «Иван-царевич» // Наша страна. [Аргентина] 07.08. 1949. № 24. С. 2—3.

3. Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране (в печати).

4. Боева Л.А. Деятельность ВЧК-ОГПУ по формированию лояльности граждан политическому режиму (1921—1924 гг.) М., 2003.

5. Великанова О.В. Образ Ленина в массовом сознании // Отечественная история. 1994. № 2. С. 177—185.

6. Левкиевская Е.Е. Народный культ Царя-мученика и проблемы идентичности в современном русском обществе // Культура сквозь призму идентичности. М., 2006. С. 183—208.

7. Немировский А.А. Слухи и сплетни в белогвардейском лагере // ЖС. 2007. № 4. С. 10—11.

8. Неизвестная Россия: XX век. М., 1993. Т. 1—4.

9. Окунев Н. Дневник москвича (1917—1924). М., 1997. Т. 1—2.

10. Тепляков А.Г. «Непроницаемые недра»: ВЧК—ОГПУ в Сибири. 1918—1929 гг. М., 2007.

11. Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

12. Ширяев Б.Н. Неугасимая лампада. М., 1991.

Сокращения

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации, Москва

ЦГАИПД — Центральный государственный архив историко-политических документов, Санкт-Петербург

Выражаю благодарность за консультации и подсказки ценных примеров Е.Е. Левкиевской (Ин-т славяноведения РАН), А.А. Макарову, А.В. Эйсману, Н.В. Васильевой (историко-просветительское общество «Мемориал»), Г.Г. Суперфину (Исторический архив Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen).

Работа написана в рамках проекта «Русские глазами русских» РГНФ № 06-04-00598а и является частью исследования, проводимого при поддержке гранта ДААД «Иммануил Кант» (2007—2008 гг.) в Институте исследований Восточной Европы при Университете Бремена, Германия (Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen)

ПО СЛЕДАМ ЭКСПЕДИЦИИ В ВЕЛИКУЮ ГУБУ (ЗАОНЕЖЬЕ)

Летом 2007 г. в ходе экспедиции музея-заповедника «Кижский» в с. Великая Губа я побывала в доме Абрамовых — знаменитых заонежских иконописцев. Михай Иванович Абрамов (1830—1912) и его сын Иван Михеевич Абрамов (1869—1949) из заонежского села Космозера с детских лет постигали азы иконописи от мастеров старообрядческого Даниловского монастыря (Выговской пустыни), затем обучались в иконописной мастерской Соловецкого монастыря. Со временем они, числясь крестьянами, стали профессиональными иконописцами, освоившими технологию темперной живописи. Кроме написания икон, росписи «неба» — церковного потолка, они брали заказы на изготовление киотов, окладов, на резьбу иконостасов, поновляли старые иконы, занимались росписью домов, конских дуг, саней, прялок... Михай Иванович к тому же вел книги-календари по предсказанию погоды, которые обычно сбывались.

Дом Абрамовых в Космозере был красивым, с нарядно расписанными окнами со ставнями и балконом. На фоне фасадной части дома в 1926 г. было заснято всё семейство Ивана Михеевича. Сейчас дом стоит в с. Великая Губа, он был перевезен из Космозера в 1965 г. внуком Ивана Михеевича — Василием Петровичем Абрамовым (1925 г.р.).

Я беседовала с Василием Петровичем Абрамовым и его дочерью Натальей Васильевной Подгорной, правнучкой Ивана Михеевича. Речь моих рассказчиков — людей среднего и преклонного возраста, отличает типичная для этой деревенской семьи грамотность, глубоко усвоенная с детства и не искаженная образом современной жизни (армия, работа в совхозе и т.д.).

По воспоминаниям Натальи Васильевны Подгорной, семья Абрамовых «была очень дружная. Дети воспитывались в строгости, старики доживали свой век в почёте и уважении. Соблюдались посты и праздники». Василий Петрович по семейным рассказам помнит: «Прадеда — Михея Ивановича мальчиком заприметили монахи Соловецкого монастыря и упросили родителей отдать его на обучение иконописи в монастырь на несколько лет. Когда он вернулся в Космозеро, ему поручили роспись новой космозерской церкви (церковь не сохранилась). Сын, Иван Михеевич, мой дед, перенял от него искусство иконописи: писал ико-

ны, расписывал прялки, дуги, сани и занимался резьбой по дереву. У деда была мечта обучить всему и меня, своего внука, но я в семнадцать лет ушёл на фронт и после окончания войны служил в Чите, Омске... Вернувшись в Заонежье, стал жить в доме своего деда — Ивана Михеевича. Дом в Космозере стоял в десяти метрах от озера, в низине. Рядом была баня и амбар. Недалеко стояла часовня. За деревней — рига с гумном. Зароды стояли на поляне в три-четыре огромных столба на два канта¹. Жерди из ели. В Толвуде было много ветряных мельниц. Мололи муку и в соседнем Селецком на водяной мельнице. Мой отец, Абрамов Пётр Иванович, иконописцем тоже не стал, но был отменным маляром. <...> Наш дом был построен на горке, в трёхстах метрах от озера, а потом его с прадедом Михеем Ивановичем по следам перекатали вниз, ближе к озеру. Дом был с огромным сараем и скотным двором с хлевами под одной крышей с жильем. Держали двух лошадей с выездной и простой упряжкой, трёх коров и быков, овец. Быков по деревням держали только справные хозяева, по очереди, забывая своего быка, когда подрачивался у кого-нибудь другой бык. Деревню без быков не держали, на стадо бывало до двух быков. В Космозере тогда было три стада (по деревням — Демидово, Артово и Погост). В каждой семье — по одной корове: это уже «святая святых», а у некоторых и по пять-шесть коров. Пастбищ не хватало. Свиной держать моды не было в Заонежье.

Сеяли ячмень, рожь, овес, лен, коноплю (мало). Пшеницу не сеяли. Много растили луку, турнепсу, репы, моркови. В печке репу, брюкву выпаривали — деликатес! Огурцов и помидор не растили.

На полях камни грудные (ровницы)² складывали, огромные непосильные камни забрасывали камнями помельче. Изгородь «косяками» ставили только справные хозяева: жердь еловая, окорённая, стояла веками. Такая изгородь стояла веками. Два хороших кола в изгородь не ставят: один — еловый или вересовый, а другой — осиновый или окорённый берёзовый.

Первый этаж был жилым. На втором этаже была его иконописная мастерская — «святая святых», и вторая рядом — столярная мастерская. В мастерских стены были бревенчатые, на Рождество стены и полы натирали голиками до желтизны. Панелями была

обита комната, расположенная рядом с чуланом. За коридором располагалось три чулана (один чулан был жилой, с русской печкой).

Лес сворачивали сами. Брёвна были толстыми, не менее двадцати шести сантиметров в диаметре. Лес кондовый, рудовый. Возили его из-под Пегремы. У самостоятельных хозяев и дома стояли на века. Фундаментов не было, дом стоял на камнях. На постройку дома нанмали плотников. Стены мшили мхом болотным — "медвежником". Мох — длинный, жёсткий. Мшили и озёрным мхом. Такой мох — мягкий, растёт у побережья озера в тресте³; но с ним много возни: надо сушить, очистить от сухого тростника. Его брали весной, по кирзе⁴ собирали со льда, когда сверху вода: мох выносит на лёд, и можно собирать граблями и вилами, вынося на берег. На берегу мох расстилали, просушивали, а затем перемолачивали [разминали] камнями и растряхивали вилами для очистки от мусора и тростника. Дом из Космозера перевозили на тракторе "С—80". Дом в Великой Губе поставлен из родных, космозерских брёвен: ни одного бревна не выкинуто, ни одного нового не поставлено. Стены и потолки шитовые, оконные рамы — все родные, двери филёнчатые, "наплывные" [т.е. филенки сделаны из цельной доски]. <...> Это сейчас стены снаружи обшиты вагонкой, внутри — отделаны сухой штукатуркой и оклеены обоями. Наличники, ставни перевозить не стал: окна-то я переиначил. Бывший коридор в перевезенном доме стал жилым, просторным помещением». Василий Петрович был явно доволен своим домом.

На мой вопрос: «Почему вы решили перевезти дом из Космозера и поставить его не двухэтажным, а только в один этаж?» — Василий Петрович ответил: «А к чему мне двухэтажный? Три года я с женой ходил на работу из Космозера в Великую Губу (я работал на транспорте дорожником) по двенадцать километров (туда и обратно — двадцать четыре километра) каждый день, в любую погоду. В пять утра вставали, хозяйство обихаживали, и ни разу не было случая опоздать на работу. А в Великой Губе тогда каждый дом и даже чердачок были заселены: это ведь был районный центр!

В семье было четверо детей, мытарилась день и ночь. Сейчас — полная безалаберность. Я восемнадцать лет проработал в совхозе "Прогресс". В хозяйстве совхоза было тогда сто шесть тракторов, не считая всякий сельхозинвентарь, девяносто шесть автомобилей

(грузовые, автокраны, самосвалы, медпомощь...). Тогда в Великой Губе было шесть скотных дворов, оснащённых всей механизацией. Сколько складов райпотребсоюза было!!! В 1985 году вышел на пенсию и ни одного дня больше работать в совхозе не стал».

Иван Михеевич, по воспоминаниям внука, «был очень грамотным, его голыми руками не возьмёшь. В колхоз он так и не вступил. Приходили агитировать, но он их выпроваживал, говоря: "Не агитируйте, а лучше говорить научитесь", — сам был очень начитанным. Его так и не раскулачили, хоть и было у нас две лошади (Стёпка и Валька). Держали мы их до 1933 года, потом всех налогами обложили. Сначала продали коня, а потом и лошадь, которую мне дед подарил в пять лет и отгородил на конюшне место для жеребёнка. Дед меня очень любил.

В его иконописной мастерской было много икон, рулонов с эскизами икон, ящички с красками и кистями. Но детей туда не пускали: всегда запирали дверь на ключ, она была недоступна никому. Печь топили из соседней мастерской, чтобы пыли на иконы не наседало. Дед красок не покупал: не доверял покупным. Олифу кипятил несколько раз, иначе в употреблении не пускал. Десятки лет краскам ничего не делалось. Охру жёлтую заготавливал на горке в Космозере. Крупные куски долбил и пускал на краскотёрочную машину, а потом растирал на каменной плите каменным стержнем в форме стакана. Затем растирал порошок с добавлением олифы, льняного масла и яичного белка. Недаром краски стояли, и никакая атмосфера их не брала. Червонного золота столько было в ящичке, целая книжка; да всё куда-то разлетелось. Красок в пакетах подписанных было много. И сейчас на чердаке моего дома они сохранились».

Достав из ящичка несколько пакетиков с сусальным золотом и разными красками, Василий Петрович решил отдать их музею «Кижы» в дополнение к той утвари, которую он передал музею во время перевозки дома в Великую Губу (эскизы, церковные книги, краски, краскотерочная машина и др.).

В доме сохранились некоторые столлярные инструменты. «Раньше инструмент у деда был весь иностранного происхождения. Когда дед ослеп в 1950-е годы [?], многое он продал или раздал. А инструментов-то было!.. Многие он отправил зятю в Петрозаводск, да так, кажется, и с концом».

Сейчас на стене бывшей иконописной мастерской висит карандашный портрет Ивана Михеевича Абрамова,

выполненный известным в Карелии художником Георгием Адамовичем Стронком.

«В соседней избе с иконописной мастерской была столярная мастерская, стоял верстак, все части которого соединялись маленькими деревянными гвоздиками. Резьба деревянных винтов при зажиме выдерживала больше нагрузки», — дополнила рассказ Наталья Васильевна. «Здесь он красил дуги, выездные сани, тарантасы, шарабаны, кресла, расписывал иконостасы, ездил по всей округе, расписывал церкви, часовни, дома, — продолжил Василий Петрович. — Дом Хаповых в Терехове расписывал, возможно, Иван Михеевич. Красивая, щедрая роспись до сих пор сохранилась хорошо. Всё время ходил по подрядам, не нуждался ни в чём — ни в деньгах, ни в золоте. Он умер четвёртого сентября, а я из армии приехал, узнав о его плохом здоровье, только девятого сентября. Жаль — я не застал его живым. Любил он меня страшно, прямо с губ не спускал моё имя: дед хотел мне, видимо, золото передать, но я золота так и не нашёл при раскатывании дома в Космозере. На месте прежнего дома сейчас стоит небольшой домик Востряковых (приезжают на лето)».

В годы войны, по рассказам бабушки, жены Ивана Михеевича, Анастасии Александровны Куницыной, знаменитой вышивальщицы в Заонежье⁵, в доме Абрамовых в Космозере во время оккупации жили начальник финского штаба и капитан. «Когда финны пришли, сразу старост назначили, и новые начальники забрали у Ивана Михеевича выездную и рабочую упряжь и корову. Дед рассказал об этом финнам, и они наказали этих двух старост розгами и плетью, и они на коленях просили у Абрамова извинения. А Ивана Михеевича в старосты не заманишь: страну не предал бы. На финнов ему обижаться причин не было. Финны пришли и лошадей раздали по рукам, и заставили работать, пахать; крестьянство не нарушили, но урожай требовали. Не любили воровства — наказывали крепко: на первый раз один палец отрубали, а потом и по локоть. А я ещё удивлялся, почему у некоторых нет пальца. Финны хотели прокопать канал для прямого сообщения из Великой Губы в Космозере через залив Святуха — Кажма — Пабережье и в Большое Онего.

Дед и бабушка рассказывали, как в Космозере в 1942 году Успенская церковь и колокольня при финнах сгорели, а Александровская церковь даже не потемнела от пожара. Случилось это как чудо: именно в это время западный ветер вдруг сменился на восточный».

Вспоминая о деде, Василий Петрович сказал: «Сам самовар грел и чай разливал; продукты с корзиной сам ходил покупать, — и по секрету добавил: — Дед в день четверть водки выпивал, утром — три-четыре рюмки, поработает вверху в мастерских часа полтора — и опять примет три-четыре рюмки; работая, помурлычет что-нибудь: песни петь любил, и я тоже всяких песен нахватался. Мама тоже пела очень хорошо».

Беседа с Василием Петровичем, по его словам, всколыхнула в нем «память о том времени»: «Я очевидец, как наши крушили церкви, рясы поповские и всё церковное, и колокола на землю бросали в 1936—1937 годы. Купола подпиливали: у стариков всё было сделано крепко. Помню, как канаты накидывали на купола, скидывали их. В колхозное время в колокольне была устроена силосная яма, а в Успенской церкви — клуб, при финнах — столовая, а потом церковь и сгорела».

Интерес представляют сохранившиеся фотографии, сделанные финнами Ларсом Петтерссоном и Ойвой Хелениусом в период оккупации в 1942—1943 гг., а также старинные семейные фотографии. Желательна повторная поездка в Великую Губу с целью возможного приобретения этих документов.

Примечания

¹ *Кант* — бревно, стесанное с двух или четырех сторон; брус.

² *Ровницы* — камни, снятые с поля и сложенные в ряды или кучи на меже.

³ *Треста* — высокая трава в воде у берега.

⁴ *Кирза* — лед на замерзшем озере, когда на нем весной уже появляется вода.

⁵ А.А. Куницына, по воспоминаниям Н.В. Подгорной, «даже когда ослепла, вышивала наощупь так, что не отличишь от вышитых ею изделий зрячей. Прежде вышивали при керосиновой лампе, от постоянного напряжения глаза ослепли. Ослепла она в одно время с Иваном Михеевичем, так и жили по памяти. Дед и бабушка были очень сильными людьми». Вышитые Куницыной изделия не сохранились: по словам Василия Петровича, «не надо было ничего дуракам, так у нас ничего и нет. Теперешним бы умом всё было бы не так». А Наталья Васильевна добавила: «Ничего не сохранилось в нашей семье от тех лет богоборчества».

В.А. ГУЩИНА,

Гос. историко-архитектурный
и этнографический
музей-заповедник «Кижы»
(Петрозаводск)

ЭКСПЕДИЦИЯ В ЮЖНУЮ ТУВУ

В конце мая — начале июня 2006 г. силами Красноярского государственного университета была организована орнитологическая экспедиция в южную Туву. Основной ее целью было выявление состояния популяций редких видов птиц (в первую очередь сокообразных), а также мониторинг состояния уникальной гнездовой популяции горного гуся (*Eulabeia indica*) в устьевой части реки Каргы Монгун-Тайгинского кожууна. Протяженность автомобильного маршрута по южной Туве составила около 1300 км. Попутно собирались этнографические материалы. Особое внимание участников экспедиции привлекли различные природные объекты и сооружения, являющиеся культовыми местами или местами поклонения духам природы.

Одним из самых примечательных знаков Тувы являются *оваа* — святые места, межевые, пограничные указатели, ориентиры в виде кучи камней на вершинах гор, буграх, холмах, перевалах. Оваа издавна создавались человеком для поклонения духам природы.

Оваа, сложенные только из камней (в виде куч, а также в виде невысоких колонн или столбов), встречаются лишь на вершинах гор и, по всей видимости, выполняют только функцию ориентиров.

Оваа у дорог имеют полусферическую или шатровую форму. На некоторых перевалах их размеры достигают 1,5–2 м в высоту и 6–8 м в диаметре. Как правило, на этих оваа имеются закрепленные камнями поставленные вертикально стволы небольших деревьев или длинные ветки (на безлесные перевалы явно привезенные издалека). Путники вешают на них специальные молитвенные флажки с отпечатанными текстами на санскрите, а также *чалама* — разнообразные разноцветные куски ткани (вплоть до новых шелковых женских шарфов). Иногда такие тканевые фрагменты встречаются и вне типичных оваа. На перевале Хамар-Даба (между пос. Шуурмак и Самагалтай) отмечен целый участок елового леса, где нижние ветви деревьев сплошь увешаны чалама.

Еще один атрибут, но только некоторых, видимо, особо значимых оваа — небольшие штампованные глиняные, покрытые коричневым лаком, скульптуры Будды, оставленные паломниками.

Мы неоднократно видели, как путники останавливались на перевалах

у оваа и клали в кучу камней свой камень.

Чалама встречаются также и в других значимых местах, в частности у водных источников, что связано с местным культом животворящего родника. Здесь разноцветные куски ткани бывают просто развешаны на ветвях рядом с источником. В этих местах не бросают мусор и не рубят деревьев.

Другими достопримечательностями Тувы являются *ступы*. Они встречаются гораздо реже, чем оваа. В течение всего нашего пребывания в Туве нами отмечено всего три таких объекта.

Небольшая ступа располагается в районе пос. Кызыл-Мажалык. Это небольшое — около метра в высоту — сооружение, сложенное из цементированных плоских камней, покоящееся на массивном бетонном постаменте. В ступе находится ниша, в которой помещена статуэтка Будды и лежат подношения путников — монеты, зажигалки, сигареты, игрушки. На постаменте прикреплен мраморная доска с буддийскими молитвами (на монгольском и тувинском языках).

Вторая ступа, более крупных размеров — около 5 м в высоту, — находится на перевале Хамар-Даба. Основание ее сложено из цементированных плоских камней, сама ступа оштукатурена и покрыта белой известью. Ступа находится на земляном возвышении, к ней ведут ступени, она обнесена простым деревянным забором, у входа стоят два сделанных из бетона и выкрашенных белой краской дракона. На заборе и на растяжках, прикрепленных к основанию шпиля ступы, располагаются оставленные путниками специальные молитвенные флажки и куски ткани. В верхней части ступы имеется небольшая обрамленная желтым «наличником» ниша со статуэткой Будды внутри. Куски ткани и молитвенные флажки путники также в большом количестве оставляли около этой ступы, помещая их на ветвях деревьев.

Самая большая и самая красивая ступа находится на окраине пос. Тээли. Ее размеры: ширина основания — около 5 м, высота — около 7 м. Сооружение располагается примерно в 500 м от окраины поселка. Ступа тщательно выкрашена, оштукатурена, богато украшена, обнесена забором. Калитка и угловые деревянные столбы забора украшены деревянной резьбой, тело ступы декорировано геометрическим узором и раскрашенными изоб-

ражениями львов. У вершины ступы в обрамлении декоративного лепного «наличника» располагается статуэтка Будды. Часть забора с тыльной стороны ступы плотно увешана чалама и молитвенными флажками. Это место постоянно посещается местными жителями. Они обходят ступу против часовой стрелки нечетное число раз (кратное 3, 7 или 9) и оставляют на медном блюде, стоящем на карнизе фронтальной части ступы, подношения.

Буддийские храмы — *дацаны* — были отмечены дважды. Один из них, небольшой, судя по внешнему виду построенный достаточно давно, располагается на окраине пос. О-Шынаа. Интерьер этого дацана нам осмотреть не удалось.

Другой дацан (видимо, построенный недавно) располагается в пос. Чадан. Внутри привлекают внимание типичные атрибуты культа — изображения святых на ткани, кожаный гонг с прилегающей к нему изогнутой палочкой, выкрашенные золотой краской статуи Будды, портрет современного далай-ламы, статуэтки демонов, деревянные сундуки и шкафчики, покрытые резными раскрашенными узорами и изображениями львов и рыб, подсвечники, ритуальные чаши. Две колонны в дацане украшены полотнищами, на которых изображены символы буддизма (удалось идентифицировать цветок, рыб, раковину). Углы комнаты украшены гирляндами из разноцветных кусков ткани. В центральной части дацана, перед алтарем — стол и несколько скамей. Все они покрыты яркими цветными блестящими кусками материи. Одна из скамей (самая массивная) с геометрическим и растительным резным орнаментом явно имеет солидный возраст. Другие — очевидный «новодел». Перед алтарем находится стоящий на зеленом куске ткани небольшой жертвенник из белого металла в виде буддийской ступы, ниши которого доверху заполнены разноцветными (красными, синими, желтыми, белыми) зернами риса и монетами.

В южной Туве кроме традиционных форм жилища — юрт (см. *ил. 1*) встречаются и зимние стоянки скотоводов. Как правило, они располагаются в горах в защищенных от ветра местах. Все они в летнее время необитаемы.

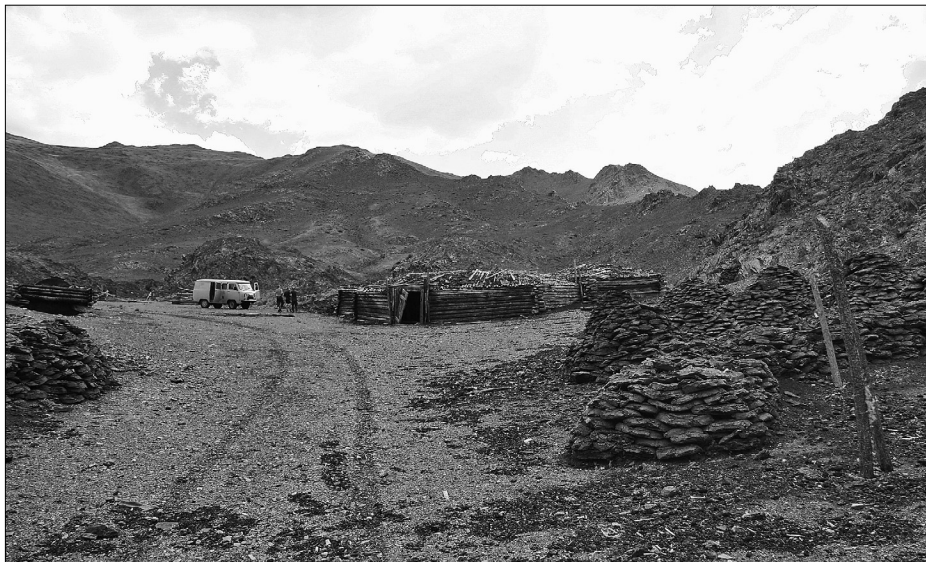
В комплекс типичной зимней стоянки входят добротный деревянный дом, обширный низкий крытый бревенчатый загон для овец (кошара), большая железная емкость для хране-

ния воды, приподнятая над поверхностью земли и установленная на высоком каменном фундаменте (зимой емкость подогревается снизу). Обязательным элементом каждой стоянки являются штабеля сухого спрессованного овечьего помета, который используется в качестве топлива (см. *ил. 2*).

На одной из зимних стоянок,



Ил. 1. Юрта в районе урочища Семигорки



Ил. 2. Кошара в районе урочища Семигорки

расположенной в долине реки Шара-Хорагай, как в жилом доме, так и в загонах для скота были обнаружены объекты, которые можно расценивать как обереги. В доме, на косяке одной из внутренних дверей, на веревке висела связка небольших (около 5 см в диаметре) круглых кусочков шкур коров (см. *ил. 3*). В центре каждого кусочка было проделано отверстие (такой же предмет обнаружен нами на оваа на перевале в 30 км к югу от пос. Мугур-Аксы). Другим оберегом этой зимней стоянки были конские черепа (6 штук), укрепленные на заборе небольшого находящегося у дома загона для скота (см. *ил. 4*). И, наконец, над яслями в кошаре был подвешен мумифицированный труп лисицы-корсака в зимнем меху (см. *ил. 6*), а на полке рядом — мумифицированный труп горносталя в летнем меху.

Череп лошадей, прибитые на деревьях (на высоте 3-5 м) и, вероятно,



Ил. 3. Оберег в жилом доме



Ил. 4. Обереги — конские черепа на заборе зимней стоянки



Ил. 5. Выложенное из камней надмогильное сооружение

выполняющие роль оберегов, мы находили также на некоторых надмогильных каменных холмах, а овечий череп был прикреплен на вершине палки, воткнутой у источника. На этой же палке были укреплены и разноцветные тканевые фрагменты.

Часто встречаются в южной Туве разнообразные погребальные и поминальные сооружения. Все они сложены из камня. Сооружения такого типа располагаются на плоских равнинах или на высоких берегах горных рек.

Наиболее частотны надмогильные сооружения в виде груды камней. Величина их может сильно варьировать. Самые большие сооружения, отмеченные нами, достигали двухметровой высоты и в диаметре были около 12 м. Минимальные по размеру составляли всего три-четыре камня. Все они сложены из крупных, до 40-50 см в диаметре камней. На одном из таких надмогильных

сооружений, расположенном в устье р. Деспен, было укреплено три конских черепа.

В некоторых местах (район р. Деспен и Торгалыгская долина) надмогильные сооружения являются типичными элементами ландшафта, занимающими обширные площади (среднее расстояние между этими сооружениями там составляет около полукилометра; иногда расстояние между ними составляет несколько метров). В этих сооружениях гнездятся каменки и, по-видимому, каменные дрозды; селятся грызуны.

Более сложные надмогильные сооружения представляют собой центральный каменный холм, вокруг которого из камней выложен круг, диаметр последнего может составлять несколько десятков метров (см. ил. 5).

В окрестностях пос. Саглы нами были отмечены сооружения, представ-



Ил. 6. Оберег в кошаре

ляющие собой выложенный из камней квадрат (стороны около 50 м), его углы были маркированы вкопанными вертикально полуметровыми камнями, от которых к центру квадрата шли также выложенные из камней диагонали.

Еще один тип надмогильных памятников — высокие (выше метра) длинные камни, вкопанные в землю (следует отметить, что надмогильные сооружения такого типа, но из более массивных камней, доминируют в Хакасии). В Туве такие памятники были отмечены нами в устье р. Каргы.

Наконец, еще один вид надмогильных памятников — антропоморфные изображения, высеченные из плоского камня. Все они невысокие — до 1 м. Нам они встретились трижды. Два из них, с достаточно схематичными чертами лица, обнаружены в устье р. Каргы и в районе пос. Торгалыг. Самое качественное, хорошо выполненное изображение такого типа располагается в районе р. Чорга.

В.Г. БАБЕНКО,

доктор биол. наук;
Московский гос. пед. ун-т
(Москва)

Приношу искреннюю благодарность профессору Красноярского государственного университета А.А. Баранову за возможность принять участие в экспедиции.

Фото автора

ЗАОЧНОЕ ЗНАКОМСТВО (К СТОЛЕТИЮ КЛОДА ЛЕВИ-СТРОСА)

Столетний юбилей Клода Леви-Строса — событие для русских ученых моего поколения, в чьем становлении он сыграл огромную роль. Мне хочется вспомнить несколько подробностей, касающихся того, как постепенно начал нам открываться вклад Леви-Строса в науку.

Имя Леви-Строса, конечно, в юности уже приходилось встречать если не в научных журналах, то в газетах (вспоминаются номера тогда у нас доступной «Lettres françaises» с интервью о структурализме). Но едва ли мне и близким моим друзьям, таким как Владимир Николаевич Топоров, всё значение уже тогда сделанного Леви-Стросом стало бы сразу полностью очевидным, не появившись у нас в Москве ранней весной 1956 г. Роман Осипович Яковсон. Среди всего неожиданного и удивительного, что мы узнавали из его лекций и разговоров с ним, одной из главных новостей было то, что Леви-Строс предпринял опыт, с точки зрения Яковсона удачный, приложения идей и методов структурализма к широкому кругу наук о человеке. Беседы, в которых Роман Осипович с воодушевлением рассказывал о Леви-Стросе, продолжались и при последующих встречах с ним. В разговорах во время московского съезда славистов в сентябре 1958 г. зашла речь о структурном подходе к мифологии, которой к тому моменту почти одновременно на славянском материале начали заниматься и Яковсон, и мы с Топоровым. Яковсона волновал возможный характер двоичных противопоставлений, выявленный им в фонологической системе языка, а теперь становившийся вероятным и в этой новой области. Мы почти присутствовали при зарождении того круга мыслей, который отразился в первых томах «Mythologiques» с отчетливыми бинарными оппозициями вроде «сырого и вареного». Но когда книга Леви-Строса с этим названием вышла, реакция Яковсона оказалась неожиданной. «Что это за Андрей Белый!» — почти возмущался он, вдруг как бы вернувшись ко времени ранних футуристических и опоздовских споров с автором «Симфоний», — именно нарочитость музыкальных ассоциаций в новой книге Леви-Строса не пришлась ему по вкусу. Мне и близким друзьям этот первый том «Mythologiques», в Москву еще не пришедший, одолжили польские друзья — мы с Топоровым вернулись с ним из Варшавы, куда ездили на конференцию по семиотике. Она прошла в ежедневных беседах с Яковсоном, во время которых имя Леви-Строса то и дело всплывало. Иногда Яковсон заговаривал о Леви-Стросе и в весьма ему свойственном почти насмешливом духе, особенно когда дело касалось застолья. Яковсон рассказывал полусерьезно, как

Леви-Строс пробует описать синтагматику смены блюд и вин во время обеда. Особенно детально разбиралось воздействие теорий Уоссона, относившихся к грибам (и Топоров вместе со своей женой — индологом Т.Д. Елизаренковой, и Леви-Строс откликнулись подробными статьями на книгу о подобии шаманского мухомора в «Ригведе», написанную этим американским богачом, тратившим свой капитал на исследования). По словам Яковсона, Уоссона вдохновила на его труды жена, внушившая ему, что англосаксы много терпят из-за того, что не понимают кулинарных преимуществ грибов, доступных славянам. Яковсон уверял, что к Леви-Стросу эта идея национальных вкусовых различий пришла в ее политизированной форме: мол, консервативные народы не употребляют в пищу грибов в отличие от левых по своим взглядам «прогрессивных» народов. Леви-Строс будто бы не хотел отстать от последних и этим якобы вредил своему желудку.

Всерьез о своих совместных занятиях с Леви-Стросом Яковсон рассказывал в конце 1960-х в одном из последних своих публичных выступлений в Москве (о месте лингвистики среди других наук). Он излагал их общий взгляд на многоэтажность (многоуровневость) всех основных установлений, характерных для человека. Орудия человеку служат для изготовления орудий (это уточнение, отличное от взглядов ученых прошлых веков, кажется особенно важным сейчас, когда выявлено столько примеров использования орудий у шимпанзе и других антропоидов). Сходным образом в отличие от животных человек пользуется звуками в роли фонем — для различения слов, из них состоящих. С этим фактом Леви-Строс сравнивал то, что правила заключения браков применяются как средство социальной организации. Мне случилось обсуждать с Яковсоном книгу Леви-Строса о системах родства. Яковсон пересказывал разговор с Леви-Стросом. Тот говорил, что порядок и строгие правила обнаруживались только при исследовании примитивных обществ. При попытке же разобраться в современном американском выявлялся хаос. Яковсон жалел, что математик (А. Вейль) работал с Леви-Стросом только при написании этой ранней книги, а потом сотрудничество Леви-Строса с математиками прервалось.

Продолжая заниматься бинарными оппозициями, роль которых в лингвистике обнаружена Яковсоном, я пришел



к необходимости исследования дуальной организации. Здесь снова меня ждало открытие таких замечательных исследований Леви-Строса, как его статья о символике древнего Куско. Мне снова и снова приходится вспоминать о них обоих в продолжениях этих исследований и в печатающейся сейчас книге лекций о дуальных структурах в антропологии. В этой науке, как мне кажется, с наибольшей отчетливостью (как и в естественнонаучном знании и в исследовании симметрии и асимметрии человека, его мозга и его символики) проявляется присущий самим явлениям двоичный принцип, уловленный этими двумя великими учеными.

Любовь к Леви-Стросу как человеку Яковсон пронес через всю жизнь — начиная с того времени, когда они встретились в Нью-Йорке во время войны в Вольной Школе Высших исследований, где Леви-Строс впервые узнал о структурализме из лекций Яковсона по фонологии, много лет спустя изданных с его предисловием. Вдова Яковсона Кристина Поморска говорила мне, что перед смертью Яковсон хотел повидать Леви-Строса, но тот не мог приехать (Роман высказывал тогда же и желание увидеть меня, но о моей поездке к нему не могло быть речи).

В середине 1960-х гг. в Москве я познакомился с одним из членов редколлегии журнала «Les Temps Modernes» Жаном Пуилоном (Jean Pouillon), хорошо знавшим Леви-Строса и много о нем писавшим. Он пригласил нас с Топоровым участвовать в



сборнике к юбилею ученого — его 60-летию (я отмечал своими публикациями и последующие его юбилеи — сейчас делаю это в четвертый раз). Мы тогда написали об индоевропейском и славянском Боге Грозы, преследующем Змея — из этого выросла книга о славянских древностях, а за ней и другие наши работы, где влияние Леви-Строса достаточно заметно.

В это время после экспедиции на Енисей к кетам я стал заниматься их мифологией. Неожиданно обнаружилось разительное сходство одного из самых сложных и увлекательных кетских мифов с тем рассказом о Разорителе Орлиных Гнезд, который в последнем (4-м) томе «Mythologiques» восстанавливается в качестве древнейшего общеамериканского (на основании совпадения форм этого мифа в Бразилии и у индейских племен в Скалистых Горах). Я написал об этом подробное письмо Леви-Стросу. Он ответил сочувственно. Я понял, насколько его заинтересовал западно-сибирский вариант мифа, когда спустя годы получил от него короткое письмо с изложением пришедших ему в голову соображений об одном из персонажей — рыбе (повадки самых разных животных в самых различных местах не перестают привлекать внимание этого неустанного собирателя бестиариев — в этом он всего больше современник теперешней науки, с таким напряжением занятой меняющейся нашей средой и попытками

ее спасения). Мне и сейчас кажется, что открытие древности этого мифа (подтвержденное и последующими изысканиями, в частности Ю.Е. Берёзкина, много сделавшего для установления также ряда других азиатско-панамериканских мифоглосс) было одним из настоящих триумфов Леви-Строса. Я испытал почти шок, когда несколько лет спустя после переписки с ним на эту тему нашел явственный отголосок того же мифа в одном из древнейших письменных мифологических текстов — шумерской поэме о Лугаль-банде. Выпустив в Италии по-английски книжку с изложением своих мыслей об этом кетском мифе, я посвятил издание очередному — 70-летнему

юбилею Леви-Строса. Он ответил мне письмом, где выражал надежду на продолжение в будущем исследований ранних связей Америки с Сибирью и Востоком Азии. Эти чаяния в последнее время начинают сбываться благодаря трудам генетиков, находящих следы таких связей в ДНК, датированной временем больше 13 тысяч лет назад.

Когда готовилось русское издание «Структурной антропологии», я с удовольствием погрузился в изучение текста и исправление перевода (он был сделан переводчицей, не знавшей этнологии, мне пришлось всё перепроверить и многие части перевести заново). Одновременно я читал литературу об авторе книги (уже тогда обширную) и писал комментарий и вступительную (как тогда предполагалось) статью. Она вызвала перепуг в редакции. С.И. Брук, с которым вместе я занимался картами распространения языков мира, подшучивал над тем, что я пишу «о Леви-Стросе, как о Марксе». Ему, да и многим полуофициальным определителям судеб науки, казалось, что напечатать статью совершенно невозможно (позже издательство нашло выход, поместив после перевода и моих примечаний одновременно несколько статей с разными оценками Леви-Строса). Гораздо либеральнее в то смутное время перед концом режима были научно-популярные журналы. Журнал «Природа» опубликовал мою статью о Леви-Стросе

к его очередному юбилею вместе с отрывками из его «Mythologiques» (главы, где он возвращается к идеям великого биолога д'Арси Томпсона — пионера топологического подхода к различиям видов животных). Вскоре пришло письмо с благодарностью от Леви-Строса. Для него перевели мою статью. Его особенно заинтересовали предложенные мной параллели между ним и Г.Г. Шпетом. Сейчас, когда многие серьезно занимаются наследием Шпета и оно в большей степени становится известным, вероятно можно было бы еще раз задуматься над современностью идей его книги об этнической психологии.

Леви-Строс вместе с Вернаном прислал мне приглашение посетить с лекцией Сорбонну. В те годы это было невозможно, а когда я смог туда поехать, нам так и не привелось встретиться. Знакомство осталось заочным, но продолжалось. Отто фон Садовский (занимавшийся теми древними связями Америки с Сибирью, которые волнуют Леви-Строса) включил нас (вместе с Туром Хейердалом) в группу, обсуждавшую эти проблемы. Но и ее встречи были заочными.

Когда я стал регулярно читать лекции в Америке (сперва в Стэнфорде, потом в Лос-Анджелесе), оказалось возможным издавать журнал «Элемента», целью которого было продолжение семиотических публикаций, когда-то начатых в Москве и Тарту. Я сообщил о плане нового журнала Леви-Стросу. Он и на это отозвался благожелательно. В письме он пожелал журналу успеха в продолжении той близкой ему семиотической линии, которая связана с именами Якобсона и Сепира. Это напутствие поддерживало меня всё недолгое время трудного существования журнала, на который у издательства не хватило денег.

Мне за многое хотелось бы поблагодарить судьбу от лица ученых моего поколения, в нелегких условиях пробывавших найти новые пути в антропологии. Одной из больших удач мне всегда казалось то, что мы жили в одно время с Леви-Стросом, могли у него учиться и имели счастье получить его одобрение. Наследие семиотики, созданной и развитой после Пирса и Соссюра Якобсоном, Леви-Стросом, Лотманом, Топоровым и их сотрудниками и продолжателями, позволяет рассчитывать на дальнейший взлет науки в нашем веке. Его определяющей чертой мне представляется тот синтез гуманитарных и естественных наук, к которому на протяжении всей своей жизни тяготеет Леви-Строс, — вплоть до его последних книг, в которых наша среда обитания и ее персонажи обретают одновременно мифологическую, этнологическую и зоологическую реальность.

ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ,
академик РАН; Калифорнийский ун-т
(Лос-Анджелес, США)

СОЕДИНЯЮЩАЯ ПРОСТРАНСТВА (к юбилею Серафимы Евгеньевны Никитиной)

Говорить о таком человеке, как Серафима Евгеньевна, начиная с перечисления ее должностей, степеней и публикаций, было бы скучным и не отражающим ее сущности. Дело не в том, что С.Е. Никитина — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института языкознания РАН, автор многих научных трудов. Облик Серафимы Никитиной прочно ассоциируется с просторами, дорогами, глухими, порой труднодоступными местами, куда ее влекла не только страсть к пешим походам, но прежде всего острый интерес к изучению народной культуры. Именно эта область, которую с полным основанием можно называть этнолингвистикой, принесла С.Е. наибольшую известность в нашей стране и за рубежом, сделала ее одним из лидеров отечественной филологической науки. Ее обширные познания в области народной языковой культуры, многолетний опыт полевых исследований в сочетании с блестящим артистическим талантом рассказчика превращают ее доклады и лекции в подлинные события культурной жизни.

Свой путь к нынешнему предмету своих занятий С.Е. начинала на филологическом факультете Саратовского университета, где она приобщилась к полевой фольклористике. Далее ее путь лежал через аспирантуру А.А. Реформатского в Институте языкознания (1960—1963), и первой областью ее профессиональных занятий стала автоматическая обработка текста. Отсюда начинается ее известность как лингвиста благодаря итоговому исследованию «Тезаурус по теоретической и прикладной лингвистике» (1978), а также последовавшей за ним монографии «Семантический анализ языка науки» (1987). Эти книги оказали существенное влияние на развитие прикладной лингвистики, лексикографии и терминологии в СССР и в России. Отныне «Никитина» и «тезаурус» стали в сознании лингвистов неразделимы. Информационно-поисковые тезаурусы существовали и раньше, но их применение ограничивалось узкой сферой информационного поиска. С.Е. дала тезаурусному методу описания терминологии новую жизнь, показав его универсальность как способа представления знания — не только научного, но и народного. Доказательством этому служит ее докторская диссертация «Культурно-языковая картина мира в тезаурусном описании (на материале фольклорных и научных текстов)», защищенная в 1999 г. Тезаурусное мышление, т.е. умение выстраивать семантические связи и тем упорядочивать первоначальный хаос нового знания, оказалось настолько заразительным, что все, кто работал с С.Е. как соавторы (а авторы этого текста таковыми являются), в своем дальнейшем самостоятельном пути уже никогда не могли «отделиться» от этого действительно универсального инструмента научного исследования.

С.Е. Никитина — потрясающий полевой фольклорист. Ее усилия первоначально были направлены на изучение жанра, практически выпавшего из поля зрения филологов в советское время, — духовного стиха. В одной из своих работ С.Е. назвала духовные стихи «арестованным» жанром. В послесловии к книге Г. Федотова «Стихи духовные», переизданной в России в 1991 г., она писала: «Сегодня мы всё еще имеем счастливую возможность заниматься полевыми исследованиями — наблюдать, фиксировать и описывать жизнь духовного стиха — жизнь полузадушенную, поток мелеющий и иссыхающий, но всё еще — чудом — существующий». За этими словами — десятки экспедиций: к старообрядцам Прикамья, Урала, Поволжья, Центральной России, Полесья. Постепенно исследования одного жанра переросли в полевые и теоретические исследования различных видов народной конфессиональной культуры. Прежде всего это старообрядцы и представители русского народного протестантизма — духоборы (духоборцы) и молокане. География исследовательских поездок С.Е. Никитиной поражает: помимо перечисленных выше, это и Ростовская область, Краснодарский, Ставропольский край, Закавказье (Джавахетия), Алтай, Тува, Забайкалье, американский штат Орегон.



В монографии «Устная народная культура и языковое сознание» (1993) объединились два направления исследований С.Е. Никитиной: полевое изучение устной народной традиции в конфессиональной среде и создание словаря-тезауруса русского фольклора. Феномен духовного стиха осмысливается на фоне понятий «языковая личность», «коллективная языковая личность», «языковое самосознание», «народная филология». Приводятся удивительные записи: рассказ женщины-икотницы о своей болезни, чтение и толкование старообрядкой-уставщицей «Жития Кирика и Улиты» и многие другие тексты, демонстрирующие отношение исполнителей к слову и различным видам народного словесного искусства. Каждый фольклорист знает цену таким записям: они требуют исключительного взаимного доверия между собирателем и исполнителем. Тут хочется упомянуть еще одну заметку С.Е. Никитиной «Убери магнитофон!»¹ Пересказывать ее нет смысла: это настоящее стихотворение в прозе, написанное тонким исследователем и истинным поэтом.

С момента выхода в свет монографии прошло 15 лет, и всё это время работа над словарными статьями тезаурусного типа на материале разных фольклорных жанров продолжается. В зависимости от жанра схема статьи варьируется, но ее «тезаурусная суть» остается постоянной. Тезаурусный подход ощущается не только непосредственно в словарных статьях (часть их собрана в монографии «Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания)» (2000), но и в многочисленных работах, посвященных ключевым концептам народной культуры. Перечислим только некоторые из них: «Представление об истине в русских конфессиональных культурах» (1995), «Роду путешественного... (о концепте пути в русских конфессиональных культурах)» (1999), «Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе)» (2000), «Лингвистика фольклорного социума» (2000), «О начале и конце, первом и последнем в русском религиозном фольклоре» (2002), «О жизни человека и людей в устной народной поэзии» (2004).

«Соединяющая пространства» — наиболее подходящий эпитет для С.Е. Никитиной. В своей яркой и многогранной деятельности она соединяет разные пространства, будь то географические — ареалы и континенты или ментальные — пространства разных научных дисциплин. К нашим поздравлениям мы присоединяем пожелания Серафиме Евгеньевне новых пространств и новых незабываемых рассказов о них.

Примечания

¹ Никитина С.Е. Убери магнитофон! // Мир звучащий и молчаливый: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 325—329.

Н.В. ВАСИЛЬЕВА, Е.Ю. КУКУШКИНА (Москва)

ЮРИЮ АЛЕКСАНДРОВИЧУ НОВИКОВУ — 70 ЛЕТ

30 октября 2008 г. исполняется 70 лет видному фольклористу Юрию Александровичу Новикову.

Ю.А. Новиков родился в 1938 г. в Ростове-на-Дону. В 1955 г., окончив среднюю школу № 20 в пос. Каменоломни Ростовской обл., он поступил на филфак МГУ им. М.В. Ломоносова. Его однокурсником был другой известный фольклорист Е.А. Костюхин. Своим учителем Ю.А. считает Э.В. Померанцеву. Во время учебы в университете будущий ученый принимал участие в фольклорных экспедициях в районы, некогда богатые былинами. Именно тогда у него возник интерес к русскому эпосу.

К числу знаковых событий своей жизни Ю.А. Новиков относит брак с Брониславой Кербелите, заключенный в 1960 г. Они не только супруги, но и коллеги, занимающиеся изучением устной культуры русского и литовского народов.

Ю.А. не сразу пришел в университетскую фольклористику. В 1960—1961 гг. он работал литературным сотрудником в газете «Советская Литва», в 1961—1967 гг. являлся заместителем ответственного секретаря и заведующим отделом промышленности, строительства и транспорта «Советской Литвы». Однако уже в эти годы Ю.А. работал преподавателем на кафедре русской литературы Вильнюсского гос. пед. института (ВГПИ). В 1972 г. он становится старшим преподавателем кафедры литературы. В 1977 г. в Институте этнографии, фольклора и искусствоведения Белорусской АН (Минск) Ю.А. защитил кандидатскую диссертацию «Эпическая традиция Пудожского края». Став доцентом ВГПИ, с 1977 г. он долгие годы успешно совмещал научную работу с административной: в 1981—1986 гг. — прорекан факультета русского языка и литературы; в 1986—1988 гг. — заведующий кафедрой русской литературы; в 1988—1990 гг. — декан факультета русского языка и литературы ВГПИ. В 1992 г. в Институте русской литературы РАН (Пушкинский Дом) Ю.А. защитил докторскую диссертацию «Сказитель и былинная традиция». С 1993 г. по настоящее время он является профессором кафедры русской литературы Вильнюсского педагогического университета (бывший ВГПИ). В последние годы он неоднократно приглашался для чтения лекций в Карловом университете в Праге.

Ю.А. Новиков — автор более 150 научных работ, в том числе 12 книг. Главным предметом его научных интересов являются былины. Сегодня русскую былинку мало кто знает так, как Ю.А. Им сделан уникальный указатель¹, который выявляет устные тексты, восходящие к книжным источникам. В монографии «Сказитель и былинная традиция» (СПб., 2000) им была глубоко осмыслена проблема влияния личности исполнителя на текст былины. Ю.А. участвует в работе над серией «Былины» в Своде русского фольклора, которая готовится в Пушкинском Доме. Он сделал обзор былин печорской и мезенской традиций и сюжетные комментарии к текстам², подготовил научный комментарий в переиздании «Архангельских былин и исторических песен, собранных А.Д. Григорьевым в 1899—1901 гг.»³.

Еще одна тема, которой занимается Ю.А., — фольклор старообрядцев в странах Прибалтики. С 1995 г. он член Ассоциации исследователей старообрядцев Литвы. Итогом его многолетней собирательской работы в Литве явились две книги⁴ и ряд статей⁵. Опубликованные им материалы свидетельствуют о том, что в старообрядческой среде долго сохраняются не только артефакты, но и ментифакты, относящиеся к области религии и бытовой магии; что культура старообрядцев сохранила много архаичных черт, относящихся к периоду до раскола, но оказалась способна к взаимодействию с культурами соседей.

Еще одна книга собирателя сделана на материалах, записанных в Эстонии. Здесь представлены тексты, собранные в русских старообрядческих деревнях западного берега Чудского озера⁶.

В 2007 г. совместно с Г. Петкевичем Ю.А. Новиков подготовил пособие «Национальная картина мира в русском фольклоре» (в печати), в котором поднимаются и решаются важнейшие методологические проблемы: соотношение национального и общечеловеческого в культуре разных народов, регионального/локального и общечеловеческого компонентов. Авторы рассматривают особенности мифологического сознания, где семантическая оппозиция *свой—чужой* предстает как ключевая в национальной картине мира, но существование которой подтверждает внутреннее единство народно-культурной культуры.



Не верится, что время летит так быстро. С Юрием Александровичем мы познакомились в 1995 г. в Петрозаводске во время Рябининских чтений. Меня поразили его глубокая интеллигентность и такт. Незадолго до этого я защитила кандидатскую диссертацию и испытывала трепет перед маститыми фольклористами, но отношение Ю.А. к молодым коллегам, приехавшим на конференцию, было необычайно демократичным. Начались годы нашего сотрудничества, которое длится поныне. В 1996 г. Ю.А. приезжал на конференцию в Северодвинский филиал Поморского гос. университета (ПГУ), затем на конференции 1998, 2001, 2003, 2004 и 2007 гг., проходившие в Архангельске. Регулярно он читает спецкурсы моим студентам. В 2004 и 2006 гг. Ю.А. выступил в роли ведущего лектора на Школах для работников культуры Архангельской обл. «Актуализация фольклорных традиций». В 2002 г. вместе с ПГУ ученый участвовал в экспедиции «По следам А.Д. Григорьева и О.Э. Озаровской» на р. Кулой Мезенского района Архангельской обл.

Тесные узы сотрудничества объединяют Ю.А. Новикова с ИРЛИ РАН, музеем «Киж», Центром русского фольклора, Даугавпилским университетом, Институтом мировой литературы РАН и рядом других организаций. Хочется пожелать Юрию Александровичу больших творческих успехов, новых интересных публикаций и находок.

Примечания

¹ Новиков Ю.А. Былина и книга: Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов. 2-е изд., доп. СПб., 2001.

² Былины: В 25 т. СПб.; М., 2001. Т. 1—2: Былины Печоры; СПб.; М., 2003—2006. Т. 3—5: Былины Мезени. (Свод русского фольклора).

³ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899—1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа / Под ред. А.А. Горелова. СПб., 2002—2003. Т. 1—3.

⁴ По заветам старины: Мифологические сказания, заговоры, поверья, бытовая магия старообрядцев Литвы / Изд. подгот. Ю.А. Новиков. СПб., 2005; Фольклор старообрядцев Литвы: Тексты и исследование. Т. 1: Сказки, Пословицы, Загадки / Изд. подгот. Ю. Новиков. Vilnius, 2007.

⁵ Новиков Ю.А. Мифологические сказания о колдунах в фольклоре старообрядцев Литвы // Старообрядцы Литвы: Материалы и исследования. Вильнюс, 1998; Живое слово: Фольклор русских старожилов Литвы / Подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 1999; Он же. «Дом» и «домовье» в культурном ландшафте старообрядцев Литвы // Humanitaro Zinatnu vestnesis. Daugavpils, 2002.

⁶ Морозова Н., Новиков Ю. Чудное Причудье: Фольклор староверов Эстонии. Тарту, 2007.

Н.В. ДРАННИКОВА (Архангельск)

Мифы и история

Ю.Е. Берёзкин. Мифы заселяют Америку: Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. — М.: ОГИ, — 2007. — 360 с.

В издательстве ОГИ вышла новая книга специалиста по аборигенным культурам Нового Света Ю.Е. Берёзкина — «Мифы заселяют Америку», представляющая собой новый и значительно измененный вариант монографии «Мост через океан. Заселение Нового Света и мифология индейцев и эскимосов Америки», изданной в США в 2001 г. маленьким тиражом и оставшейся фактически недоступной в нашей стране. Основная тема книги — складывание этнической карты доколумбовых Америк по данным археологии, лингвистики и компаративной фольклористики. Несомненно, что она будет интересна как археологам и этнографам, так и фольклористам, в том числе далеким от американистической проблематики, прежде всего благодаря новаторскому подходу к анализу фольклора.

Книга состоит из двух относительно самостоятельных частей. Первая часть — подробный очерк складывания этнической карты Америк по археологическим, этнографическим, лингвистическим и антропологическим (прежде всего краниологическим) данным. Важнейшую роль играет археология. «Ни сравнение мифов, ни анализ систем родства, ни сопоставление особенностей материальной культуры этнографически известных народов не заменяют археологических фактов» (с. 19). Что касается интерпретаций лингвистических данных, тут автор осторожен. Он не принимает в качестве доказанных ни америндскую гипотезу Джорджа Гринберга об объединении всех америндских языков (кроме семьи на-дене и эсколеутской) в единую макросемью, ни включение на-дене в синокавказскую макросемью, распространенную в Евразии, что постулируется С.Л. Николаевым. Степень изученности индейских языков в компаративном плане, насколько можно судить, действительно не позволяет в настоящий момент делать выводы относительно отдаленного прошлого, речь может пока идти лишь о периоде, начинающемся где-то с V тыс. до н.э. — времени распада семей, сравнимых с индоевропейской. Не привлекаются в книге и данные этногеномики — подхода, использующего генетические маркеры для прослеживания связей между человеческими популяциями. Это вполне объяснимо, поскольку этногеномика

сейчас развивается настолько бурными темпами, что новые данные могут изменить картину буквально за год.

Автор начинает с проблемы датировки заселения Нового Света. В этой области Ю.Е. Берёзкина можно отнести к «скептикам». Он полагает, что данные о заселении Нового Света в период до финальной стадии последнего оледенения ненадежны. Это, в частности, означает, что Новый Свет — относительно поздняя периферия Евразии.

Далее в книге рассматриваются крупные культурные области Нового Света (Арктика, Субарктика, Великие Равнины и т.д. вплоть до южной оконечности Южной Америки), для каждой дается сводка данных археологии, этнолингвистическая классификация, антропологические данные, сведения о том, насколько хорошо описана фольклорно-мифологическая традиция, иногда сведения по изобразительным мотивам. Таким образом, перед нами уникальный для отечественной науки очерк истории культур Нового Света. Сознательно не рассматривается социальная история, история систем жизнеобеспечения затрагивается вскользь, что вполне объяснимо — такая задача требует нескольких томов.

Что касается читателя неамериканиста, то внимательное знакомство с первой частью книги бесполезно и для него. Во-первых, это позволяет увидеть всю сложность истории этого огромного региона, избавиться от впечатления, что «настоящую» историю могут иметь лишь высокие цивилизации типа центральноамериканских или перуанских, а в других местах тысячелетиями существовали некие неразличимые «американские индейцы». Во-вторых, в этой части встречаются факты, которые интересны любому читателю, связанному с культурной антропологией. Таким фактом является, например, исчезновение лука и собачьей упряжки в древнеэскимосской традиции дорсет, что, возможно, было одной из причин последующего исчезновения этой культуры. Это один из случаев «инволюции», подобный упрощению материальной культуры тасманийцев, отказу минского Китая от плаваний по океанам и т.д.

Вторая часть посвящена рассмотрению мотивов, характерных для мифологии и фольклора Нового Света. Целью анализа, в основе которого лежит 25 тыс. текстов на нескольких европейских языках, является установление таких мотивных комплексов, которые могут быть связаны с древними миграциями населения. Таким образом, подход автора в широком смысле можно назвать

миграционистским. Е.Ю. Берёзкин отождествляет мифологию с «этным» («этическим») рассмотрением культурных явлений, а фольклор — с «эмным» («эмическим»)¹. Мифология — это *значение* текстов, иногда имеющее весьма мало общего с их содержанием, она есть результат интерпретации: «Текст может восприниматься буквально, как рассказ о тех событиях, о которых в нем идет речь. Если же он служит знаком или метафорой чего-то другого, он превращается в *миф*» (с. 170). Распознать, что перед нами фольклорный текст, обычно не составляет труда, даже если мы ничего не знаем о конкретной культуре, между тем для определения текста как мифологического, воспринимаемого как достоверный, требуется глубокое знание о жанровой системе данной культуры. С этой точки зрения подход Ю.Е. Берёзкина принципиально «этный», в нем не делается различия между мифологическими и иными фольклорными текстами. Это неизбежно, во-первых, при столь широком охвате материала и, во-вторых, диктуется потребностями исследования. Фольклорно-мифологические мотивы выступают как единицы, существующие в рамках совершенно разных культурных явлений. Один и тот же мотив может фигурировать как в мифе, так и в небылице, при этом он может менять свой статус со временем (то, что называется демифологизацией), не теряя своей самостоительности как мотив. Именно такая устойчивость мотивов и позволяет использовать их в качестве средства установления связей между разными этническими традициями.

Е.Ю. Берёзкин дает следующее «опportunистическое» определение мотива: «любой эпизод или образ или комбинация эпизодов и образов, которые обнаруживаются в разных текстах». В реальности речь идет о 1020 мотивах, распределенных по 154 географическим ареалам и помещенных в базу данных. Приведем примеры мотивов: «Радужный змей. Радуга есть рептилия (обычно змея), режа рыба или змееобразный, обычно опасный, объект (змеиный язык, хвост скорпиона)» или «Фигура на лунном диске — антропоморфный персонаж». В принципе, мотивы «по Берёзкину» внешне похожи на мотивы указателя С. Томпсона, однако они выделяются с иной целью: томпсоновские мотивы с целью анализа текста, мотивы Берёзкина — для установления связей между традициями. Для этой цели могут служить единицы, максимально независимые от социокультурного и экономического контекста, вероятность их независимого появления в разных традициях должна

быть невелика, по определению они не могут быть уникальными, т.е. принадлежать лишь одной традиции. Соблюдение этих требований контролируется не исследователем, а достаточно строгими методами математической статистики, о чем чуть позже.

Требование независимости от контекста вытекает из того, что анализируются традиции, имеющие разные социокультурные характеристики и находящиеся в разных природных условиях, от Арктики до амазонских лесов. Это, разумеется, не значит, что мифология или фольклор не «погружены» в культуру: «Функциональный анализ показывает, почему те или иные мотивы оказались подходящими для включения в те или иные конкретные тексты. Панконтинентальный анализ распределения мотивов стремится определить, почему именно эти, а не другие наборы мотивов оказались доступными для использования» (с. 177). Требование «неспонтанности» необходимо для того, чтобы снизить вероятность установления связей между традициями, генетически не связанными между собой. При этом, по мнению автора, подкрепленному большим материалом, независимое возникновение мотивов в разных традициях — вещь более редкая, чем обычно полагают. «Большинство приводимых Веселовским примеров [мотивов, которые возникают независимо] ("похищение солнца", "птица, производящая молнию", "злая старуха изводит красавицу", "рыбий хвост с перехватом вследствие того, что его кто-то сжал", "солнце как око") нельзя отнести к числу ни универсально, ни беспорядочно распространенных — они имеют четкую ареальную приуроченность, что делает маловероятным многократное возникновение <...> Вопрос надо ставить по поводу не происхождения мотивов, а сходства традиций» (с. 167). Даже если в анализируемом материале такие мотивы будут выделены, «шум», который они создадут при исследовании миграций, будет снят статистической процедурой.

После помещения мотивов и сведений об их распространении в базу данных осуществляется статистический анализ (по методу главных компонент), который позволяет установить близость ареальных традиций друг к другу. Суть анализа заключается в том, чтобы выбрать такие наборы мотивов, которые наилучшим образом позволяют выявить региональную специфику традиций, при этом вклад каждого мотива в эту специфику получает числовое выражение. Например, первый набор мотивов (первая главная компонента), выделенный при

анализе, включает около 80 единиц, и разбивает Новый Свет на две большие области: «максимальные значения получают мотивы, бесспорно тяготеющие либо к Канаде и США, либо к Амазонии». В этот комплекс мотивов входят, в частности, мотивы, описывающие лунный диск. Мотив антропоморфного персонажа на лунном диске «выступает хорошим признаком, отделяющим североамериканские и евразийские мифологии от южноамериканских». В свою очередь, мотив бесформенных пятен на лунном диске, не складывающихся в определенный образ (это могут быть следы крови, сажи и т.д.), тяготеет к Амазонии (хотя встречается и у эскимосов — тяготение не означает стопроцентное отсутствие мотива в других местах). Упомянутый выше мотив Радужного змея также входит в амазонский комплекс, хотя встречается и в мифологиях Африки южнее Сахары, Австралии и Новой Гвинеи. Вторая главная компонента обнаруживает различия уже в пределах Северной Америки, третья позволяет выделить традиции, наиболее близкие к евразийским (эскимосы и индейцы Северо-Западного побережья Америки). Данный метод специально направлен на устранение «шума», например, если в базе окажутся мотивы, спонтанно возникающие независимо, они не будут учтены именно потому, что их распространение будет случайным.

После наложения результатов анализа на археологическую картину они получают историческую интерпретацию, например, относительно высокая концентрация североамериканских мотивов на крайнем юге Южной Америки может отражать один из ранних этапов заселения и т.д. Что это дает фольклористам, не занимающимся специально данным регионом? Прежде всего, это указывает на очень сильную устойчивость мотивов, которые сохраняются неопределенно долго, буквально тысячелетия, хотя культура, в которой они «живут», может претерпевать резкие изменения типа перехода от охоты и собирательства к земледелию. В частности, выделяется комплекс мотивов, связывающих Меланезию и Амазонию, древность которого больше 10 тыс. лет. Еще одно значимое открытие — региональная привязка мотивов, которые выглядят «архетипическими», спонтанно возникающими. Это показывает, что для установления «архетипичности» (или для утверждения о независимом возникновении) того или иного культурного явления нужно привлекать значительно больше сравнительного материала, чем обычно полагают.

Наконец, анализ отдельных мотивов позволяет выдвигать аргументы и при решении более частных проблем. Например, расцвет достаточно сложных обществ на юго-востоке США стал возможен с интродукцией урожайных сортов кукурузы либо из Мексики, либо с Антильских островов, что является предметом дискуссии. Мотивные связи указывают скорее на Антилы, что добавляет веса аргументации в пользу этой точки зрения.

Еще следует добавить, что второй части предпослано ценное введение, излагающее историю разных подходов к изучению мифологических традиций, ставящее предлагаемый Ю.Е. Берёзкиным подход в более общий контекст.

Что касается недостатков книги, то наибольшее сожаление вызывает отсутствие указателя археологических культур, указателя археологических памятников, схемы языковой классификации; не мешали бы карты распространения отдельных мотивов (которые присутствовали в американском издании «Моста через океан»). Для названий этнических групп имело бы смысл привести их англоязычные транскрипции. Возможно, что некоторые термины, неясные для неархеолога, следовало бы пояснить («плейстоцен» и «голоцен»). Наконец, без предварительной подготовки трудно оценить адекватность статистического анализа, однако пространное разъяснение методики факторного анализа могли бы превратить книгу в научно-популярное пособие по прикладной математике.

Остается только присоединиться к автору предисловия Вяч.Вс. Иванову, который пишет, что «предлагаемая вниманию читателей книга представляет собой совершенно новую веху в истории изучения мифологии, в особенности (но не только) мифологии исконного населения Нового Света».

Примечания

¹ Об «этическом» и «эмическом» уровнях в фольклоре см.: Дандес А. От этических единиц к эмическим в структурном изучении сказок // *Он же*. Фольклор: семиотика и/или психоанализ: Сб. ст. М., 2003. С. 14—29.

А.В. КОЗЬМИН, канд. филол. наук;
Российский гос. гуманитарный ун-т
(Москва)

Работа выполнена в рамках проекта «A reconstruction of prehistoric Eurasian mythological motif complexes and their most ancient distribution in connection with genetic» (INTAS, № 05-1000008-7922)

Кто же задал первый вопрос?

J. Jordania. Who asked the first question? The origins of human choral singing, intelligence, language and speech. — Tbilisi: Logos, 2006. — 452 p.

Книга с интригующим названием о самом первом на Земле вопросе, который когда-либо был задан, написана Иосифом Жорданием, наиболее авторитетным сегодня специалистом по грузинскому многоголосному пению. Живущий ныне в Австралии, он еще в бытность свою в СССР написал книгу «Грузинское традиционное многоголосие в международном контексте многоголосных культур» (Тбилиси: Хеловнеба, 1989; на рус. яз.).

В отличие от устоявшейся в музыковедении схемы развития музыки от самого простого ко всё более сложному — например, от одноголосия к двухголосию и т.п.¹ — И. Жордания пришел к мысли, что одноголосное пение возникло позднее, чем многоголосное, и соответствовало стадии оформления членораздельной речи. Оправу этой на первый взгляд странной гипотезы он получил в физической антропологии, заметив, что современные этнические многоголосные культуры дислоцируются в ареале первых *homo sapiens* с меньшим объемом мозга, а одноголосие — таких же зачинателей рода человеческого, но с большим объемом мозга (интеллектуальное развитие антропология увязывает с увеличением мозга).

Теперь автор пожелал представить результаты своего исследования англоязычному читателю. Вместе с тем он не мог исключить себя из контекста всего, чем обогатились его знания и понимание проблемы за истекшие без малого 20 лет, и создал книгу, сильно отличающуюся от предыдущего его труда «как по составу материалов, так и по изложенной там модели эволюции традиционной вокальной полифонии» (с. 13).

Новая книга И. Жордании делится на три части, относительно независимые друг от друга: 1) обзор форм и стилей совместного пения, принятого у 90 народов современного мира; 2) сравнительное исследование, выявившее, по мнению автора, тип многоголосного пения, который господствовал в Европе до появления там индоевропейских племен; 3) и, наконец, спуск на самую раннюю ступень эволюции *homo sapiens* — к возникновению его мышления, пения и только затем — речи. Здесь И. Жордания излагает новые доказательства того, что многоголосное пение сложилось раньше, чем речь. Случайно

ли, например, то, что распространенность заикания коррелирует с ареалами многоголосия, существующими и поныне? Автор, возможно, лучше, чем кто-либо в нашем музыковедческом цехе, разобрался с тем, что творилось с пением не то что тысячи, а, быть может, миллионы лет назад. Точнее — 2 000 000 лет (см. с. 293 монографии). Мимо такой книги не пройти!

Читатель сразу же заинтригован: откуда автор добыл столь давние сведения? Впрочем, источники информации все те же: с одной стороны, это эмпирические полевые наблюдения с их непредвзятыми, как бы случайными озарениями, когда в живом материале открываются древние начала. С другой — сравнительное изучение, основанное на обобщении всего, что накоплено наукой. И. Жордания осознает сильнейшую зависимость второго от первого: «Региональное (т.е. полевое) — М.Л.) изучение может существовать и без компаративистских трудов, тогда как последние зависят от количества и качества региональных исследований» (с. 179).

Обычно в такого рода исследованиях по музыкальной фольклористике доказывается древность либо какой-нибудь ладовой структуры, либо мелодии, расстворившейся в вариантах, либо жанрового комплекса. Предмет же изучения И. Жордании совершенно особый: некий тип организации совместного пения² (в его терминологии, «вокальной полифонии»). Результат — гипотеза, будоражащая воображение.

Прежде чем перейти к сопоставлению материала, автор книги счел необходимым разобраться, насколько устойчив тип традиционной вокальной полифонии в сравнении с другими формами культуры (с. 187). Здесь на помощь приходят логические заключения на материале, исторически не столь уж далеко. Так, традиционная музыка на Кавказе и Балканах более стабильна, чем языки и религии, поскольку общность в пении наблюдается у народов, различных в лингвоконфессиональном отношении: грузин (кавказские языки, христиане), осетин (иранские языки, христиане), балкарцев (тюркские языки, мусульмане) и т.д. В антропологическом же отношении все эти народы, как утверждает И. Жордания со ссылкой на В. Алексеева³, относятся к одному типу. Смены языка, религии в таком контексте — достаточно поздние напластования, и только музыка сопоставима с расовыми признаками по сроку давности.

Да, сохранившиеся факты укладываются в подобную картину. Но нет ли

сомнений, что она сложилась лишь из-за того, что остались неизвестны точки отсчета в смене музыкальных слоев, — и то, что преподносится автором книги как архаичнейшая музыкальная общность, на деле образовалось в результате соседства населения, уже разделившегося в языковом и религиозном отношениях? Бесписьменные традиции, как известно, все время провоцируют принять поздние факты за ранние.

Древнейшим в Европе является, по И. Жорданию, двухслойный тип совместного пения: тянувшийся тон наподобие вольночного баса (*drone*) и собственно мелодия, по высоте располагающаяся вблизи этого тона. Между обеими линиями наиболее част интервал секунды, составляющий самый характерный признак многоголосия данного типа. Тянувшийся тон располагается не только в басу, но может найти себе место и выше. В пении этот *дроун* может быть как долгим, так и повторяющимся на каждый слог поющего песенного текста. Очаги подобного типа пения сохранились в разных, но непременно изолированных друг от друга уголках Европы: это либо высокогорье (Кавказ, Балканы), либо лесисто-болотистая зона (Полесье).

До появления индоевропейцев, продолжает автор, во всей, по крайней мере средиземноморской, Европе проживали этносы, имеющие более или менее родственные языки и многоголосие описанного типа. По теории Л. Кавалли-Сфорца и др.⁴, на которую он здесь опирается, вся тогдашняя Европа говорила на языках, родственных тем, что сохранились у басков и грузин. Первые волны индоевропейских племен охватили центральные территории Европы как наиболее доступные и привлекательные, оттеснив автохтонные народы в горные и островные районы. Как указывают молекулярно-биологические исследования, современные европейские народы по расовым признакам примерно на 80% связаны с этносами, проживавшими на этих же землях до появления индоевропейцев (с. 211; к сожалению, источник этих сведений автором не приведен), но языки этих этносов сменились индоевропейскими. И только языки басков и грузин остались теми же.

Вышеописанный архаический тип вокальной полифонии, отмечает автор книги, тоже не остался прежним, претерпев в большинстве своем натиск монодии, привнесенной индоевропейскими пришельцами. Их монодия носила ориентальный характер, будучи свободной по ритму, богато орнаментированной, имеющей увеличенную секунду в составе

лада (этими самыми ходовыми признаками музыкального ориентализма автор и ограничивается). Таковым видится автору двухслойное секундово-диссонантное пение у южных славян или в некоторых албанских селениях. И все-таки, несмотря на ориентальные привнесения, сам древнейший тип пения — пения многоголосного в своей основе — сохранился. Суммируя эти доводы, И. Жордания приходит к заключению, «что вокальные многоголосные традиции Европы, отнесенные в географически изолированные районы <...> должны рассматриваться как выживание певческих традиций древних, доиндоевропейских народов европейского континента» (с. 216).

Это только предположение, но оно объясняет феномен в общеевропейском масштабе. Данную версию подкрепляют ссылки на других исследователей. Действительно, об островках архаических традиций в народной музыке замкнутых высокогорных районов ранее писали П. Коллэр, А. Ломакс, Н. Кауфман и др., но вряд ли они имели в виду доиндоевропейскую древность. А в трудах В.П. Алексева, Т.В. Гамкрелидзе — Вяч.Вс. Иванова, которые привлекает И. Жордания для поддержки своего взгляда, музыка не изучается. Как же доказывается в книге изложенная версия?

Прежде всего, автор делает следующий ход: поскольку специфически индоевропейское выделить невозможно, рассматривается то, что сегодня доступно наблюдению в европейском реликтовом многоголосии восточной Грузии, юго-восточной Сербии, северной Сардинии и некоторых других районов. Это — ориентализмы как таковые, которые автор априорно считает соединившими в себе как индоевропейские корни, так и наследие мусульманской культуры. Но как узнать, что индоевропейская монодия была богато орнаментированной, имела свободный ритм, неметрическую организацию и увеличенную секунду? Ведь те же самые черты свойственны мелодике арабов — народа неиндоевропейского, относящегося по языку к семитской группе.

Если удастся отделить в среде мусульманской музыкальной культуры, по которой Европа только и представляет себе ближне- и среднеазиатский Восток, ориентализм арабский от ориентализма тюркского и иранского, то последний и может быть принят в качестве наследника древнего индоевропейского музыкального ориентализма. Задача, мягко говоря, нелегкая. Но это не всё: чтобы утверждать присутствие его в культуре индоевропейских племен, переселяющихся

в Европу, необходимо еще доказать и то, что именно он, а не арабский или тюркский ориентализм остался в архаическом двухслойном пении в восточной Грузии, северной Сардинии и других изолированных районах. Ведь крупнейшее влияние орнаментальной монодии было связано с завоеваниями Арабского халифата (начиная с VII в.), охватившими всю северную Африку, Пиренейский полуостров, а на востоке — грузинские царства, другие страны Закавказья, Персию. Такое же крупное проникновение ориентальной мелодики в Европу связано с Османской империей, подчинившей себе Балканы начиная с XIV в. и способствовавшей широкому распространению там ислама. Европейские районы многоголосия с *drone* и по-восточному орнаментированной мелодией четко укладываются в ареал этих завоеваний. Может быть, те ориентальные привнесения, что слышатся в европейской устной полифонии, остались от этих исторических этапов, гораздо более поздних (уже в преддверии эпохи Возрождения), чем волны индоевропейского проникновения, относимые И. Жорданией к III—I тысячелетиям до н.э.

Задача подобного стилистического отделения на самом деле нерешаема. Существует, впрочем, путь, чтобы представить древнюю индоевропейскую монодию, хотя и он почти безнадежно затерялся в зыбучих песках истории. В настоящее время по крупницам собираются напевы песенных жанров, связанных с обрядами доисламских верований. Возможно, по такому источнику когда-нибудь и удастся реконструировать черты индоевропейской мелодики, если собирать подобные напевы и у ираноязычных мусульман тоже.

От столь тяжелого груза проблем автор книги освобождается очень просто: он смягчает положение. Так, подытоживая обсуждаемую главу, он отмечает, что в современных полифонических традициях Европы просматриваются три стиля, один из которых, ориентальный, и составлял этноисторическую интригу исследования. Но теперь уже автор не называет его индоевропейской монодией, а характеризует его как «западноазиатское монодическое пение с богато орнаментированными мелодиями и свободным ритмом и метром. Этот певческий стиль, как доказано, впервые пришел в Европу вместе с какими-то носителями индоевропейских языков, так же, как позднее приходил с другими носителями западноазиатских певческих традиций (носителями арабского и тюркского языка)» (с. 224).

Из этой формулировки можно заключить следующее: теперь автор считает, что монодическое пение было западноазиатским (ближневосточным? из Двуречья?). Индоевропейские народы лишь первыми занесли это пение в Европу. А затем оно вновь и вновь туда проникало вместе с носителями арабского и тюркского языков. Здесь явно произошла подмена научной посылки.

В пользу приуроченности ориентальных влияний к Средневековью говорят и некоторые материалы книги. Так, туарегам в северной Африке, хранящим пение с *drone* и мелодикой ориентального характера, последнюю могли принести лишь арабские завоевания, поскольку индоевропейские волны Африки не достигли (с. 254). Центральным примером, на котором, по мнению автора, ярче всего виден ранний, индоевропейский слой ориентализма, являются восточногрузинские песни (хоровая застольная «Чакрули», сольная «Орвела»). В Имеретию (западную Грузию) стиль их мелодики не проник. Корни же этого стиля протягиваются не только к соседнему Ирану, но даже и к Средней Азии, что и доказывает, на взгляд автора, индоевропейскую древность влияния.

Как представляется, всё это говорит в пользу влияний совсем другого времени. Так, средневековое Персидское государство владело огромными территориями. Средняя Азия еще во время последней Сефевидской династии (до XVII в.) была частью этого государства, как неоднократно в Средние века и восточная Грузия (Кахетия, Картли), оставаясь в целом христианской страной. Имеретия же, бывшая в определенных политических отношениях с враждебной Ирану Турцией, была ограждена от влияний иранской, тогда уже мусульманской культуры и тоже сохранила свою религию, хотя в некоторых южных и юго-западных районах Грузии магометанство распространилось именно через Турцию. Судя по тому, что написано в книге Жордания, стилистая восприимчивость картлийско-кахетинской песни к музыкальным ориентализмам может быть целиком обусловлена средневековыми факторами⁵.

Однако отнюдь не во всем индоевропейская теория происхождения европейского многоголосия выглядит шаткой, допускающей двойственные толкования. Помимо индоевропейского ориентализма, в книге обозначилась еще одна, на мой взгляд, даже более бесспорная индоевропейская магистраль. Это удивительная близость (сужу только по нотному тексту) литовских сутартинес в форме канона и песнопений одного из

народов Гиндукуша, говорящего на языке индоевропейской группы и имеющего в своем составе множество голубоглазых блондинов или рыжеволосых людей. Приняв ислам только в 1896 г., это племя до того называлось «кафирами» («кафир» по-арабски — неверный), но сейчас это название упразднено, и область их расселения теперь называется Нуристан.

В сутаргинес литовцев нет дроуна, но сочетание голосов, теснящих друг друга, непрерывно дает диссонирующие секундовые созвучия, как и многоголосие с воыночным тоном. Это позволило И. Жордании объединить то и другое в единый индоевропейский поток.

У нуристанцев имеется плотное секундовое пение в виде канона, но сквозь это пение в том же тесном диапазоне проходит у них и *drone*, создавая беспрерывный диссонанс секунды (с. 154). Таким образом, все исходные компоненты двухслойного архаического пения присутствуют у нуристанцев, позволяя рассматривать его в функции исходного члена индоевропейской семьи полифонических культур (с. 244). Иллюстрируя свои мысли, И. Жордания приводит собственные нотировки нуристанской вокальной полифонии, что особенно украшает данный раздел его книги.

Как уже сказано, едва ли возможно окончательное решение проблемы, поставленной И. Жорданием. Но то, что его книга побуждает к поискам в заданном автором направлении, представляется несомненным, и притом очень важным для этномузыковедения, достоинством этого капитального исследования.

Остается сказать, что этим книга не исчерпывается. И здесь на память мне приходит старая туристская песня про мезозойскую культуру, где об исторически далекой возлюбленной пелось:

...Ты была уже не обезьяна,
Но, увы, еще не человек...

Именно этой стадии эволюции видов посвятил И. Жордания третью часть своего труда. Совершенно не ориентируясь в этой теме, музыковедением не освоенной, позволю себе очень кратко изложить, о чем там написано.

«Хотелось бы выделить гипотетическую "первобытную полифонию", — формулирует свою задачу исследователь, — которая должна была появиться у первых представителей рода человеческого, сделавших первый шаг на африканском континенте примерно два миллиона лет назад» (с. 293). Как он сообщает, ученые установили, что у африканских обезьян уже имеется пение (с. 301).

Первобытная полифония рождается, по мысли автора, как коллективный крик предков человека в Африке при угрозе появления хищных животных. Пение в этой функции было известно, когда наши первопродки еще только слезали с деревьев (с. 307).

Человеческого языка в столь давнюю пору еще не существовало. Ритм возник раньше него, выполняя важную социальную функцию: он организовывал индивидуальные крики в «голос группы». Автор предполагает, «что ритмически хорошо организованная шумная <...> групповая защита вкупе с метанием предметов в хищников, была главной стратегией выживания для ранних предков человечества» (с. 306). И такую функцию ритмичного пения он доказывает... южноафриканскими песнями протеста против апартеида, потому что они тоже очень ритмичны (там же)⁶.

Поскольку за ритм отвечают левополушарные центры, то ритм, по мысли И. Жордании, способствовал их развитию, а заодно и развитию языка. Благодаря ритму пение приобрело организацию, соответствующую уровню человеческого разума.

Голос (план выражения) и понимание (план содержания) не идут вровень. В книге это названо «эволюционной асинхронностью» (с. 299). Понимание возникло раньше, чем умение говорить. Эта асинхронность дает себя знать в новой истории как курьез (Вагнер, сообщает автор книги, не мог петь, выдерживая строй, даже свои собственные мелодии), а на эволюционном уровне она составляет закономерность: животные, согласно экспериментам Д. Корбетта, понимают голоса друг друга, но повторить переданное сообщение своим голосом не могут (с. 301). Об асинхронности можно говорить, также и касаясь появления способности задавать вопросы. Данная способность отсутствует у обезьян, дрессированных на различение вопроса от других команд, что связано у них с недостаточным объемом мозга, а также и у детей до 2,5 лет (с. 338). Эволюционно, полагает И. Жордания, вопросу предшествовало рождение любопытства и появление вопросительной интонации. **И первым на Земле, кто задал вопрос, был уже некий индивид, осознавший себя человеком** (с. 333—334). **Вот вам и ответ на вопрос, вынесенный в заглавие рецензируемой книги.**

Высотность, интонация как способ выражения вопроса были освоены гораздо раньше, чем грамматические структуры. Первый вопрос есть в этом смысле категория древнейшей стадии развития языка, когда он состоял из

одних гласных звуков (согласные, обозначив начало артикулированной речи, были освоены позднее). Такой высотный язык, отчасти продолжаясь в тональных языках Восточной Азии, отжил свое, но не совсем. У него были какие-то функции, которые не смогли заместить позднейшие артикулированные языки. Эти функции и отошли музыке (с. 326). Но вместе с падением древнейшего высотного языка человечество в целом утратило способность различать высоты, утратило музыкальность. Последнюю сохранили лишь некоторые индивиды, из которых сформировалась каста музыкантов. Мир уже на первобытной стадии разделился на творцов музыки и ее потребителей — тех, кто только слушает. Та, если можно так выразиться, полифония, которой в первобытности, едва сойдя с деревьев, владело всё человечество, сменилась унисоном или гетерофонией с некоторыми полифоническими расхождениями голосов в кадансах (с. 377).

Подходя к концу, могу сказать, что очень много интересного содержится в рецензируемой книге. Советую всем ее прочитать.

Примечания

¹ Против подобной упрощенно-эволюционистской схемы в последние годы боевито выступает и отечественная музыкальная фольклористика. См.: *Ланин В.А.* Русский музыкальный фольклор и история (К феноменологии локальных традиций). М., 1995.

² Этот удачный термин ввела М.А. Енговатова: *Енговатова М.А.* Особые формы совместного пения в русской народной культуре // ЖС. 1997. № 2.

³ *Алексеев В.П.* Происхождение народов Кавказа. М., 1974.

⁴ *Cavalli-Sforza L.L., Menozzi P., Piazza A.* The History and Geography of Human Genes. New Jersey, 1994.

⁵ Автор книги опирается на исследование своего коллеги Н. Цицишвили, опубликованное в виде кратких тезисов доклада. Может быть, в этом докладе содержались какие-то существенные подробности именно о более древнем, специфически индоиранском ориентализме, но в рецензируемую книгу они не вошли.

⁶ Думаю, исторически, эволюционно пройдена такая дальняя дистанция, что этот современный факт не может иметь никакого значения для объяснения начала пения (если только можно сказать, что некая голосовая практика пращуров «у нас песней зовется»).

М.А. ЛОБАНОВ,
доктор искусствоведения;
Российский ин-т истории искусств
(Санкт-Петербург)

Книга о северном крестьянском жилище

А.Б. Пермиловская. Крестьянский дом в культуре Русского Севера (XIX — начало XX века. — Архангельск: Правда Севера, 2005. — 312 с.: 290 ил.

Исследование А.Б. Пермиловской опирается на богатый материал, собранный в течение почти 20 лет работы в экспедициях в Архангельскую обл., а также в музейных собраниях и архивах. Это позволяет автору, используя комплексный метод анализа конкретных памятников, говорить о региональных особенностях и типологическом своеобразии культуры Русского Севера.

В первой части книги «Дом в социокультурном пространстве Русского Севера» крестьянский дом рассматривается как сложная система, включающая в себя несколько важных составляющих. Многоаспектность в подходе к избранной теме определяет в конечном итоге и высокий результат всего исследования. Рассмотрев региональные особенности в культурном развитии Русского Севера (Каргополье, Заонежье, Пинега, Северная Двина, Поважье и Поморье), автор сосредоточивает свое внимание на функциональности крестьянского жилища, которое является частью социокультурного пространства.

Вторая часть книги «Дом в системе северного деревянного зодчества» посвящена северному народному деревянному зодчеству и крестьянскому дому как явлению местной строительной культуры. Рассматриваются ее особенности, определившие типологическое своеобразие северного крестьянского дома и его образность — архитектурно-художественную специфику. Эта образность крестьянского жилища эволюционировала с течением времени и нашла свое отражение в современных постройках.

Последовательно на материале наиболее показательных для данного района памятников жилой архитектуры рассматриваются крестьянские дома: сначала Каргополья, Мезени, Пинеги, а затем — Северной Двины, Поважья и Поморья. Автор подробно анализирует особенности этих строительных, планировочных и художественно-декоративных решений, показывая их сходство и неповторимое своеобразие. Оно определялось не только местными природно-историческими условиями, характером поселений, родом занятий здешних жителей, но и тем укладом быта, который господствовал на этой земле в течение многих столетий. Он имел не только материальную, но и духовную основу, в частности связь

с таким важным для Русского Севера явлением, как старообрядчество. Оформление северного жилища, наружное его убранство и художественное осмысление внутреннего пространства, имевшего здесь преимущественно сложное двухуровневое, этажное построение, обнаруживает связь не только с традициями древнерусской культуры, но и культуры еще более древней — дославянской.

В заключительной, третьей части «Дом в традиционной культуре Русского Севера» северный крестьянский дом рассматривается уже в семантическом аспекте. Сначала он представляется с точки зрения строительной обрядности, затем — с позиций символического содержания явлений и предметов повседневного быта, характерного для культуры Северного края. Большое внимание уделяется особенностям и символической значимости убранства северного крестьянского дома, в котором каждый предмет, каждая составляющая имеет глубокий смысл.

Так же последовательно, как и в первой части своей работы, автор рассматривает памятники северной жилой архитектуры в контексте распространенных в этом районе народных обычаев, поверий, заветов и ритуалов. Так, регламентированы были и место, и материал, и время строительства жилища. «Подведение дома под крышу», строительство печи, заселение в новый дом — все эти этапы, важные в строительной практике и сопровождавшиеся соответствующими обрядовыми действиями, не только фиксируются, но и подробно рассматриваются автором, а в конце 6-й главы обобщаются. Возможно, автор несколько категоричен, заявляя об оппозиции *дом—храм* в архитектуре Русского Севера. На самом деле при всей уникальности культурных построек и неповторимости их образности они были теснейшим образом связаны с местной архитектурно-строительной и художественно-декоративной традицией, суммировали лучшие их достижения. В семантическом аспекте такое противопоставление также безусловно.

Глава 7 третьей части целиком посвящена семиотике проявлений повседневной жизни северорусского дома и внутреннего пространства крестьянского дома, обусловленности жизненного процесса в доме конструктивными и планировочными его особенностями, горизонтальными и вертикальными структурами внутреннего пространства и наружных частей дома. Значимые элементы самой постройки (окна и двери, пол и потолок дома), мебель (стол, лавки, воронцы) и сами домашние предметы, имевшие не только функциональный, но и знаковый,

символический смысл, — еще одна тема, занимающая автора. Иллюстративный ряд и цитируемый фольклорный материал делают эту главу очень интересной.

Завершает третью часть книги 8-я глава: «Символика декоративного убранства северного крестьянского дома». Анализируя памятники разных районов Русского Севера, автор останавливается по существу на всех основных факторах, влиявших на особенности оформления северного дома. Это и географическое расположение территории по отношению к городским центрам и транспортным магистралям, и экономические условия и экономические возможности данного района, и существовавшая здесь архитектурно-строительная традиция, и уровень развития кустарного ремесла, художественных промыслов и промышленного производства (если оно здесь имело место). На протяжении веков шло в этих местах формирование культурно-исторических традиций, которые нашли своеобразное художественное воплощение в каждом из районов. Их сближало то общее, что было характерно для Северного края в целом, и выделяло то, что оказывалось своеобразным в силу конкретных условий. Крестьянский дом рассматривается в книге как сложная архитектурно-пластическая и орнаментально-декоративная композиция. В состав ее входят и определенным образом соотносящиеся основные элементы фасадной части (включая орнаментальные мотивы и технику оформления наличников, причелин, карнизов), и декор интерьера, где свободно сочетаются разные виды деревянной резьбы, свободная кистевая роспись и скульптурные детали. Художественному оформлению внутреннего пространства служили и предметы мебели, и изделия художественного качества, вышивка, кружево, деревянная и металлическая посуда и гончарные изделия. Все вместе они составляют феномен данного явления в народной культуре. Солярная, растительная, зооморфная и орнитоморфная символика делают декор северного дома многообразным, сложным, многозначным. Крестьянский дом одновременно мыслился и как живое существо. Так было повсюду, не только на Севере, о чем свидетельствует сама терминология, определяющая все конструктивные части крестьянского жилища. На Севере это выражено, может быть, более наглядно, чем в других областях России.

Комплексного исследования, подготовленного на основе такого широкого и показательного материала, до сих пор не было в отечественной литературе, поэтому ценность данной книги действительно очень велика. Данным изданием могут

пользоваться в процессе своей работы разные специалисты, народные мастера и широкий круг читателей, интересующихся культурой Русского Севера. Все они найдут в этой книге много нового, позволяющего иначе осмыслить некоторые вопросы, связанные с историей и культурой Северного края. Книга снабжена богатым иллюстративным материалом, что делает ее особенно интересной. Хочется надеяться, что это издание, вышедшее в Архангельске, будет представлено во всех крупных библиотеках и окажется доступным для читателя.

А.Г. КУЛЕШОВ;

Гос. республиканский центр русского фольклора (Москва)

Возвращаясь к напечатанному

В 4-м номере «ЖС» за 2007 г. была опубликована моя рецензия на книгу В.Ф. Райана «Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России». К рецензии была приложена заметка члена редколлегии «ЖС» А.В. Чернецова, озаглавленная «Реплика по поводу рецензии В.В. Напольских...», посвященная в основном защите рецензированной книги от мнимых нападок с моей стороны. К сожалению, редакция журнала не сочла нужным известить меня об этом приложении, в публикации которого, кстати, не было никакой необходимости: книгу В.Ф. Райана я в целом оценил весьма высоко и безусловно считаю очень хорошей и полезной. Однако, поскольку «Реплика...» А.В. Чернецова адресована моей рецензии и при этом в ней искажается содержание и суть последней, я считаю, что имею право на ответную реплику.

А.В. Чернецов утверждает, что «главные претензии В.В. Напольских к книге Райана — отсутствие в ней методологии, оригинальной концепции, наконец, поданных в четкой, концентрированной форме выводов», а далее сравнивает эти якобы высказанные мною претензии с «нормативными требованиями к диссертациям», тем самым имплицитно упрекая меня в таком бюрократическом подходе к оценке книги. К сожалению, мне (как, смею догадываться, и А.В. Чернецову) и в самом деле приходилось принимать участие в диссертационных процессах (правда, в течение последних десяти лет я сознательно отказываюсь от этого — «*beatus vir...*»), но ни одна из перечисленных А.В. Чернецовым «претензий» в моей рецензии ничуть не присутствует (в

ней попросту нет таких слов, как *методология*, *концепция* или *выводы*): я ни в коем случае не рассматривал рецензируемую книгу с методологической точки зрения, а разбирал исключительно конкретные недочеты и проблемы, которые тем более необходимо было отметить, что — повторюсь — прекрасная книга В.Ф. Райана будет без сомнения очень полезна и востребована в России.

Так, говоря о «сверхпозитивизме» В.Ф. Райана, я как раз писал, что этот подход «в принципе оправдан» (с. 50, 3-й столбец, 2-й абзац), но на примере текста рассматриваемой книги показал, что декларируемый позитивизм не может избавить автора от необходимости хотя бы минимальных теоретических оснований (и это не моя «претензия», а естественная необходимость!), ему приходится давать в том числе и некоторые определения, которые — коль скоро уж они даны — неплохо было бы следовать, а вот этого как раз не наблюдается.

В частности, говоря о сложности определения магии, А.В. Чернецов справедливо пишет, что В.Ф. Райан «склонен к предельному критицизму» и что «может быть опровергнуто каждое общее определение». Проблема же, о которой я писал в рецензии, состоит совсем в другом: почему В.Ф. Райан выбирает наименее удачное из возможных определений (если бы в книге не было никакого определения — не о чем было бы и писать в рецензии!), а затем не следует и ему?

Аналогичным образом, пытаюсь оправдать замеченные мною недостатки книги в рассмотрении истории слов, А.В. Чернецов пишет: «В.Ф. Райан — в первую очередь славист, специалист по русскому и древнерусскому языкам <...> В силу этого обстоятельства он ищет истоки тех или иных феноменов прежде всего в ранних рукописных материалах <...> а не в лингвистических реконструкциях (и так достаточно многочисленных)» — и прекрасно предпочитает тот или иной вид источника! — безусловное право любого исследователя! Я же писал совсем не об этом, а о том, что в случае, когда столь нелюбимые В.Ф. Райаном (или А.В. Чернецовым?) лингвистические реконструкции всё же используются, из всех «многочисленных» выбирается откровенно ошибочная, взятая из самого слабого словаря.

Соглашусь с А.В. Чернецовым в том, что «Золотая ветвь» Дж. Фрэзера и правда весьма «аморфна по композиции», но этот упрек нельзя отнести к книге Райана, и уж тем более отсутствует он в моей рецензии — я как раз писал о «простой структуре» книги, соответствующей ее основной задаче (с. 50, 2-й столбец, 2-й

абзац). С другой стороны, у меня вызывает искреннее удивление, что А.В. Чернецов в один ряд с Дж. Фрэзером ставит А.Н. Веселовского — никак не могу согласиться, что его труды «поражают своей аморфностью»: напротив, исключительная сила историзма в сочетании с филигранной точностью филологического анализа делают работы А.Н. Веселовского образцами логики и последовательности. И здесь, пожалуй, стоит всё-таки сказать пару слов и о методологии. По мнению А.В. Чернецова, предпочтение рукописных материалов лингвистическим реконструкциям «позволяет отнести книгу Райана к историческим исследованиям». По моему глубокому убеждению, историзм проявляется не только в опоре на анализ исторического источника (что, конечно же, обязательно), но и в рассмотрении явлений в их историческом развитии, в том числе — и в поисках ответа на вопрос о происхождении того или иного феномена. В книге В.Ф. Райана этот аспект историзма замечен весьма слабо, и это, в принципе, не является ее недостатком, поскольку перед нами прежде всего прекрасный компендиум, по сути — обзор источников. Однако нельзя не заметить — и это было сделано в моей рецензии, — что В.Ф. Райан сознательно уклоняется от исторического анализа, выходящего за пределы собственно источниковедения, и это — симптом, характерный для конца XX — начала XXI в., давно господствующий на Западе, распространяющийся сегодня и у нас и знаменующий собой глубокий кризис гуманитарного знания, о котором блестяще писал один из величайших филологов XX в. еще в 1965 г.: «...идея историзма, совершившая революцию в науке XIX в. на высшем подъеме буржуазного общества, стала бельмом на глазу на закате этого общества <...> Новаторство в понимании современного модернизма состоит главным образом в возврате к воззрениям до XIX в.»²

Примечания

¹ Не совсем ясно, конечно, почему специалист по языку (иначе говоря — лингвист) должен непременно предпочитать рукописи лингвистическим реконструкциям, но это скорее проблема своеобразной логики А.В. Чернецова.

² *Абаев В.И.* Лингвистический модернизм как дегуманизация науки о языке // Василию Ивановичу Абаеву 100 лет: Сб. ст. по иранистике, общему языкознанию, евразийским культурам. М., 2000.

В.В. НАПОЛЬСКИХ,

доктор ист. наук; Удмуртский гос. ун-т (Ижевск)

НОВАЯ ЛИТЕРАТУРА ПО ФОЛЬКЛОРУ И ЭТНОГРАФИИ

Исследования

Абхазы / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Абхазский ин-т гуманитар. исслед. им. Д.И. Гулия; Отв. ред. Ю.Д. Анчабадзе, Ю.Г. Аргун. — М.: Наука, 2007. — 547 с. — (Народы и культуры).

Батьянова Е.П. Род и община у телеутов в XIX — начале XXI в. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; [Отв. ред. С.И. Вайнштейн]. — М.: Наука, 2007. — 395 с.

Взаимодействие культур и социумов в контексте всемирной истории / Ин-т всеобщ. истории РАН; Отв. ред. Т.Л. Лабутина. — М.: [ИВИ РАН], 2007. — 303 с.

Власова А.А. Жанровый инвариант и его модификации в фольклоре и литературе (на материале «садицистских стишков»): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Твер. гос. ун-т. — Тверь, 2006. — 18 с.

Волощенко О.В. Языковые основы фольклора в свете явлений традиционной культуры (на материале русской волшебной сказки): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Воронеж. гос. ун-т. — Воронеж, 2006. — 21 с.

Ворошилов В.И. История убыхов: Очерки по истории и этнографии Большого Сочи с древнейших времен до середины XIX в. / Рус. геогр. о-во. Сочин. отд-ние. — Майкоп: Афиша, 2006. — 372 с.

Годель М. Загадка дара / Пер. с франц., примеч., указ. А.Б. Щербаковой; Ст. и коммент. А.А. Белика. — М.: Вост. лит., 2007. — 295 с. — (Этнограф. б-ка).

Зыкус М.В. Региональные особенности народного костюма XIX — начала XX в. в традиционной культуре русских и карел Тверской губернии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Рос. гос. гуманитар. ун-т. — М., 2006. — 24 с.

Илларионова Т.В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох» (сравнительный анализ разновременных записей): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ин-т филологии Сиб. отд-ния РАН; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН. — Улан-Удэ, 2006. — 17 с.

Куприянов А.И. Городская культура русской провинции: Конец XVIII — первая половина XIX в. / Ин-т рос. истории РАН. — М.: Новый хронограф, 2007. — 480 с.: ил. — (Рос. о-во. Соврем. исслед.).

Ланская Ю.С. Американская городская легенда в контексте постфольклорной культуры: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Нижегород. гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского; Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. Урал. отд-ния РАН. — Ижевск, 2006. — 23 с.

Леви-Строс К. Мифологики: [4 т.] — М.: ИД «Флюид», 2007. — (Bibliotheca Indianica). — От меда к пеплу. — 441 с.; Происхождение застольных обычаев. — 461 с.;

Сырое и приготовленное. — 399 с.; Человек голый. — 784 с.

Лиморенко Ю.В. Проблема перевода фольклорных текстов (на материале фольклора эвенков): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ин-т филологии Сиб. отд-ния РАН; Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии Сиб. отд-ния РАН. — Улан-Удэ, 2007. — 16 с.

Львов А.Л. Простонародное движение иудействующих в России XVIII—XX вв. (методологические аспекты этнографического изучения): Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Европ. ун-т в Санкт-Петербурге. — СПб., 2007. — 23 с.

Марковская Е.В. Проблемы собирания, систематизации и архивного хранения фольклора (на материале фольклорных архивов КарНЦ РАН): Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ин-т яз., лит. и истории Карел. науч. центра РАН; Петрозаводск. гос. ун-т. — Петрозаводск, 2006. — 17 с.

Мельникова Е.А. Функционирование «письменного» в русской деревне XIX—XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Европ. ун-т в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. — СПб., 2006. — 18 с.

Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. / Редкол.: О.В. Белова (отв. ред.), В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин, Л.А. Чулкова. — М.: Б.и., 2007. — 247 с. — (Академ. сер.; Вып. 21).

Ономастика. Лингвокраеведение. Методика: (К 60-летию Т.В. Майоровой): Межвуз. сб. науч. тр. / Тульск. гос. пед. ун-т им. Л.Н. Толстого; Сост., подгот. текстов: В.М. Майоров, Г.В. Токарев. — Тула: Астeya Плюс, 2007. — 168 с.

Пенькова М.В. Марийские исторические предания: типология и поэтика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Марийск. гос. ун-т; Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. Урал. отд-ния РАН. — Ижевск, 2006. — 22 с.

Пономарева Е.Н. Эпистолярные формы в фольклоре современной подростковой и молодежной субкультуры: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ульянов. гос. пед. ун-т им. И.Н. Ульянова; Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. Урал. отд-ния РАН. — Ижевск, 2006. — 30 с.

Пчеловодова И.В. Удмуртские лирические песни: истоки и формирование традиции: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. Урал. отд-ния РАН. — Ижевск, 2006. — 24 с.

Рамазанова З.Б. Пища народов Нагорного Дагестана в XIX — начале XX в. (классификация форм и анализ факторов сложения и развития): Автореф. дис. ... докт. ист. наук / Ин-т истории, археологии и этнографии Дагестан. науч. центра РАН. — Махачкала, 2007. — 64 с.

Сепеев Г.А. История расселения марийцев / Мар. НИИ яз., лит. и истории им. В.М. Васильева. — Йошкар-Ола: Б.и., 2006. — 200 с.: ил.

Сидорова М.В. Марийские бытовые сказки: жанровое своеобразие и поэтика: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Марийск. гос. ун-т; Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. Урал. отд-ния РАН. — Ижевск, 2006. — 24 с.

Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. — М.: Индрик, 2007. — 432 с.: ил.

Старообрядчество в Тверском крае: Прошлое и настоящее: Материалы кругл. стола, Твер. гос. ун-т, 16 февр. 2007 г. / Науч.-исслед. центр церков. истории и православ. культуры им. В.В. Болотова; Твер. гос. ун-т; Науч. б-ка Твер. гос. ун-та; Редкол.: Т.Г. Леонтьева и др. — Тверь; Ржев: Б.и., 2007. — 176 с.: ил.

Тува. Сокровища культуры / Гл. ред. А.М. Тарунов. — М.: Науч.-информ. изд. центр., 2006. — 317 с.: ил. — (Наследие народов РФ; Вып. 7).

Турусов И.В. Предания о Кузьме Рощине в фольклоре, литературе и лубке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Нижегород. гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского; Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. Урал. отд-ния РАН. — Ижевск, 2006. — 22 с.

Фельдман Д.З., Минкина О.Ю., Кононова А.Ю. «Прекрасная еврейка» в России XVII—XIX веков: образы и реальность. Статьи и документы. — М.: Древлехранение, 2007. — 144 с.

Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. — М.: Рос. полит. энцикл., 2008. — 711 с.

Справочные материалы, альбомы

Историко-культурный атлас Якутии. — М.: Изд.-продюсер. центр «Дизайн. Информация. Картография», 2007. — 872 с.: ил.

Сибирь. Атлас азиатской России / Под ред. И.В. Октябрьской. — М.: Изд.-продюсер. центр «Дизайн. Информация. Картография»; Топ-книга; Роскартография, 2007. — 864 с.: ил.

Тундра и море: Чукотско-эскимосская резьба по кости / Описание предметов Ю.А. Широкова, В.А. Тишкова; Фото М.Б. Лейбова. — М.: Индрик, 2008. — 160 с.: ил.

Тексты

Морозова Н., Новиков Ю. Фольклор староверов Эстонии / О-во культуры и развития староверов Эстонии. — Тарту: Б.и., 2007. — 336 с.: ил.

Материал подготовила
О.В. ТРЕФИЛОВА;
Гос. республиканский центр
русского фольклора (Москва)

13 апреля сего года вслед за своим учителем, К.В. Чистовым, ушла из земной жизни Татьяна Александровна Бернштам. Понятно, что время оценивать ее вклад в современную науку еще не настало. Сначала нужно осмыслить то, что она сделала и какой научный потенциал был ею аккумулирован и оставлен нам.

Ее исследовательский путь в науку и в науке предстает удивительно цельным и целостным. В определенной мере это качество, наверное, обеспечивает незаурядная школа, пройденная ею у своего учителя, выдающегося фольклориста и этнографа К.В. Чистова. В 1962 г. Т.А. Бернштам поступила к нему в аспирантуру и с тех пор на всю жизнь связала свою судьбу с отделом этнографии восточных славян Института этнографии АН СССР в Ленинграде (ныне — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН). Ее послужной список — прямой как стрела: аспирантура, младший научный сотрудник, кандидат наук, старший научный сотрудник, доктор наук, заведующая отделом, профессор, ведущий научный сотрудник. И все эти годы она была рядом со своим учителем (или он был рядом с ней).

Предшествовавший аспирантуре опыт трехлетней работы в Архангельском краеведческом музее (где, кажется, до сих пор существуют разработанные и созданные ею экспозиции) оказался здесь весьма кстати. Но спектр ее научных интересов постоянно расширяется; историк и музейщик, ничего не теряя, начинает в ней трансформироваться, вбирать и вырабатывать в себе одновременно этнографа, фольклориста, искусствоведа, лингвиста-диалектолога, этнолингвиста, методолога и теоретика-концептуалиста. Во всяком случае, в работах Татьяны Александровны восхищает ее завидный профессионализм в работе с самыми разнообразными архивными и экспедиционными источниками и материала-

ТАТЬЯНА АЛЕКСАНДРОВНА БЕРНШТАМ (1935—2008)



Т.А. Бернштам на юбилее К.В. Чистова. 1999 г.

ми — как собственно этнографическими, так и историческими, фольклорными, искусствоведческими, лингвистическими, археологическими и т.д. Она становится **универсальным исследователем русской традиционной культуры.**

Теперь, просматривая полную библиографию Т.А. Бернштам, опубликованную к ее недавнему юбилею (Татьяна Александровна Бернштам. Библиографический указатель: К 70-летию со дня рождения. СПб., 2005), понимаешь,

какую колоссальную интеллектуальную работу она проделала как исследователь. Конечно, самое сильное впечатление производят пять монографий Татьяны Александровны. Это отражение всего пути ученого — от традиционно этнографических «Поморов» (1978) до — сразу и не подберешь нужных определений — «Молодости в символизме переходных обрядов» (2000) и «Приходской жизни русской деревни» (2005). Может быть, тут важнее даже расшифровки-пояснения названий: «Учение и опыт Церкви в народном христианстве» в первой книге (2000) и «Очерки по церковной этнографии» во второй (2005). За этой эволюцией исследователя — эволюция личностного духовного труда автора.

И, естественно, задумываешься, о какой же научной школе Т.А. Бернштам можно говорить? Все многочисленные ученики и воспитанники оставались *ее* учениками и последователями только на каком-то этапе ее собственной эволюции. Она всё время стремительно уходила вперед: к новым загадкам, в новые, порой совершенно неизведанные сферы русской традиционной культуры, в области мифопоэтического и языкового сознания ее создателей и носителей. Когда-то еще отечественная гуманитарная наука переварит и освоит всё то, что создано Татьяной Александровной! Но именно в этом она видела свой научный и христианский долг служения, вовсе не заботясь о том, насколько мы за ней успевали, а вернее, на сколь много мы за ней *не успевали*.

Вроде бы совсем недавно отмечался ее юбилей. По доброй академической традиции Татьяна Александровна выступала на открытом заседании ученого совета Кунсткамеры с докладом о *неудалых добрых молодцах*. И какой это был доклад! Сколько «добрых молодцев», своих и пришедших, сидели в зале пригорюнившись, примеряя к себе и своей жизни то, что вскрывала в разных пластах традиционной культуры и последовательно выстраивала в целостную картину Татьяна Александровна. В очередной раз она делала стремительный рывок вперед, и мы все уже предвкушали удовольствие от знакомства с ее новой трехтомной монографией о *герое и его женщинах*. Знали, что работа над монографией близится к завершению. Мне уже было сказано, чтобы морально и практически я был готов в этом году читать рукопись в качестве одного из официальных рецензентов...

Самое печальное в нашей теперешней жизни то, что пустоты неожиданно возникают не только впереди, но и позади нас. Прерывается естественная череда поколений, теряются ориентиры, нарушается связь времен. И перестаешь понимать — где твое место в этой череде и какова твоя мера ответственности перед ушедшими и живущими, перед учителями, учениками и наукой в целом. И перед самим собой...

В.А. ЛАПИН
(Санкт-Петербург)



Т.А. Бернштам и В.А. Лапин беседуют с народными исполнительницами. Терский берег Белого моря, д. Нижняя Кандалакша. 1972 г.

Семинар «Народная культура Сибири»

26—28 октября 2007 г. в Омске состоялся XVI научный семинар-симпозиум «Народная культура Сибири», организованный Омским государственным педагогическим университетом (ОмГПУ). Неизменным вдохновителем семинара является старейшина сибирских фольклористов Т.Г. Леонова. Без сомнения, семинары-симпозиумы «Народная культура Сибири» с годами стали одним из самых успешных проектов, инициированных некогда Фольклорной комиссией вузов России. Ежегодно в Омске собираются исследователи из Кемерова, Кургана, Новосибирска, Улан-Удэ и других городов Сибири и Казахстана. Семинар объединяет фольклористов, этномусиковедов, диалектологов, искусствоведов, этнографов, занимающихся изучением традиционной культуры славянского населения, а также коренных народов Сибири.

Семинар в очередной раз подтвердил, что Омск является значимым в России центром по изучению традиционной культуры, и, в частности, продемонстрировал высокий уровень развития омской фольклористики. **И.К. Феофтистова** (Омский гос. ун-т — ОмГУ) предложила вниманию слушателей доклад «Образ Сибири в древних памятниках письменности Европы и России». Магистральное направление восприятия Сибири европейцами, как показала докладчица, развивалось от доминирования мифологических представлений (здесь живут козыбелые люди) к появлению реалистических знаний. **Н.К. Козлова** (ОмГПУ) в докладе «Творимая легенда» рассмотрела некоторые аспекты создания современного фольклорного нарратива. Некоторые явления современных социальных практик, как показала исследовательница, осмысляются в традиционных мифологических формах. Этот вывод сделан на материале наблюдений над традицией казачьей станицы Михайловское в Бурятии, рядом с которой в сталинские времена находился один из лагерей ГУЛАГа. Уже в наше время местные жители отказались селиться на участках земли, располагающихся вдоль дороги, которую строили заключенные, так как, согласно их рассказам, там «пугает» и появляется «нечистая сила». **А.Е. Хомякова** (Омский колледж культуры и искусства — ОмККиИ) посвятила свое сообщение святочным вечеркам, выдвинув тезис, согласно которому в исследовании этого пласта народной культуры надо идти от этнографического контекста к вечерочным песням, а не наоборот. Исследовательница установилась на аграрных мотивах в свя-

точно-вечерочном комплексе и указала на инициальную составляющую в деревенских святочных посиделках. В докладе **М.В. Колесниковой** (ОмГПУ) «Образ Снегурочки-куклы в русской народной сказке» была сделана попытка описать обрядовые истоки сказочного образа.

Блок сообщений касался полевой работы различных омских учреждений на территории области. Доклады свидетельствуют, что фольклорная составляющая в ее обрядовых и жанровых формах в Омском регионе продолжает оставаться важным компонентом в культуре сельских жителей — как русских, так и еще в большей степени местных украинцев и белорусов, компактно проживающих в разных районах Омской области. В сообщении **А.Е. Хомяковой** и **П.В. Пудовой** (ОмККиИ) были охарактеризованы материалы по народному календарю, собранные студентами-заочниками в селах их проживания. Как оказалось, до настоящего времени сохранилось колядование с усеченными текстами, в которых доминирует мотив требования подарка; повсеместно распространены святочные ритуальные бесчинства; на масленицу в омских селах продолжают сжигать чучело и т.д. **Е.П. Малахова** (ОмГПУ) поделилась своими наблюдениями над исполнением сказок «на хавтурах» (вечер и ночь накануне похорон) в семейно-родовом клане, не потерявшем белорусского культурного сознания. Сама докладчица принадлежит данному клану, и все сведения были получены не в рамках этнографического опроса, а непосредственно в ситуациях похорон. **О.Г. Сидорская** (Омский гос. центр народного творчества — ОмГЦНТ) по материалам экспедиций 2005—2007 гг. охарактеризовала состояние музыкального фольклора в свадебной обрядности украинских переселенцев юга Омской области. По материалам экспедиций ОмГЦНТ подготовлены аудиоальбомы. Студентка ОмГУ **В.А. Миллер** описала элементы традиционной родинной обрядности, сохраняющиеся в быту с. Русская Поляна. **Е.В. Ляхова**, корреспондент регионального еженедельника «МК в Омске», предложила вниманию слушателей доклад «Концепт "жалости" в народной прозе Омской области», построенный на материалах, собранных автором. **М.А. Жемчугова** (Омск) предстала перед слушателями и как исследовательница, и как носительница эзотерических знаний, переданных ей ее прабабушкой. Докладчица заявила, что в собственной лечебной практике она весьма свободно обращается с текстами заговоров, приспособливая их к конкретной ситуации.

Высокий уровень современных собирательских методик, которыми владеют омские фольклористы, позволяет им выявлять нетривиальные пласты традиционной народной культуры. **В.А. Москвина** (ОмГПУ) предложила вниманию

слушателей доклад «Охотничий фольклор в материалах экспедиции 2007 г. в Седейниковский район Омской области». Собираательницей описаны заговоры «на порчу ружья», ритуалы «лечения» ружья, магические способы «глаз править» у молодого охотника, а также различные охотничьи приметы. Докладчица указала на роль жен охотников, выступающих своеобразными посредниками между охотниками и социумом. В совместном докладе **В.А. Москвиной** и **Е.П. Малаховой** рассматривались фольклорные механизмы в формировании образа современного руководителя в районной глубинке. Экспедиция 2007 г. выявила устные рассказы о руководителе Седейниковского района, в которых образ конкретного реального человека строится явно с оглядкой на опыт фольклорной традиции: подчеркиваются его удаль и сила, удачливость и богатырство в охоте, магическая сила взгляда, мужская сила и популярность в женской среде.

Наряду с полевой работой омские фольклористы уделяют большое внимание проблемам фольклорного архива. **Д.Р. Парамонов** (ОмГЦНТ) поделился со слушателями опытом работы по сохранению и систематизации аудиоархива ОмГПУ. В архиве, содержащем аудиозаписи с 1969 г., ведется работа по оцифровке магнитофонных записей, а также создается база данных и поисковая система, позволяющая выявить в архиве материалы по таким параметрам, как жанр, место записи, исполнитель. В дальнейшем предполагается аудиоиздание компакт-дисков.

Фольклорно-образовательная сторона деятельности омских специалистов по народной культуре была затронута в докладе **Н.Я. Цыпиной**, учителя одной из омских школ, в которой есть факультатив «Русский фольклор». Докладчица указала на необходимость лексического и этнографического комментария в работе с детским фольклорным ансамблем.

Традиционно омский семинар по изучению народной культуры включает в свою программу доклады, посвященные диалектологическим проблемам. Напомним, что Омск является одним из крупных исследовательских центров народных говоров. Заслуженным авторитетом в науке пользуется «Словарь старожильческих говоров Среднего Прииртышья». В рамках семинара был заслушан ряд докладов диалектологов из ОмГПУ. **Н.Н. Щербакова** в сообщении «Фольклорный текст как источник диалектной лексикографии» подчеркнула, что слово в фольклорном тексте нередко предстает в законсервированном виде и, следовательно, тексты песен и сказок отражают лексику, отсутствующую на данный период в говоре. **Т.Г. Котлярова** рассмотрела вопрос о лингвистическом статусе разговорной речи. **О.Ю. Николенко** предложила вниманию слушателей

сообщение «Лексика времени в русских старожильческих говорах Среднего Прииртышья». Репрезентативная выборка лексем убеждает, что время в сознании крестьянства утилитарно, оно связано с хозяйственной деятельностью земледельца. **Т.С. Борейко** был рассмотрен пласт лексики говоров Среднего Прииртышья, выражающий вкусовое восприятие. Предварительные итоги диалектологических экспедиций ОмГПУ в Большеуковский район в 2005 и 2007 гг., были подведены в докладе **З.С. Зинковской**. **С.А. Шуйская** в своем сообщении заострила внимание на проблеме орфографии при записи фольклорных текстов. Докладчица высказала пожелание, чтобы в фольклористике развивались издания, в которых текст давался бы параллельно в фонетической транскрипции и литературной записи.

Проблематика традиционной народной культуры в трудах омских ученых возникала и в связи с исследованием произведений литературы. **Б.И. Осипов** (ОмГУ) на материале поэмы «Любава» уроженца Курганской области Бориса Ручьева проанализировал механизмы употребления диалектной лексики и преломления фольклорных образов и формул в поэтическом тексте XX в. **М.К. Чуркин** (ОмГПУ), историк, занимающийся проблемами переселения в Сибирь, в своем сообщении поставил вопрос о художественных произведениях второй половины XIX в. как источнике изучения миграционных настроений русского крестьянства и в качестве примера рассмотрел рассказ С. Каронина-Петропавловского «Куда и как они переселялись».

Предметом внимания омских ученых является и народное художественное искусство. **Т.Г. Леонова** (ОмГПУ) в своем докладе «Традиции народной скульптуры в региональном проявлении» продолжила заявленное ею на предыдущих семинарах осмысление архивного наследия своего отца Г.А. Леонова, члена Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества, совершившего в 1927, 1928 и 1930 гг. этнографические экспедиции в Илимский край. На материале зарисовок исследователя докладчица рассмотрела типологию «коньков», завершающих охлупни крестьянских изб Илима. **О.Н. Лобзова** (ОмГЦНТ) по материалам экспедиций и небольшой коллекции центра народного творчества описала иконы, привозившиеся в Омский край в XIX в. переселенцами. Сопоставление с образцами иконописи, хранящимися в музеях стран СНГ, позволило исследовательнице выявить позднее (XVIII—XIX вв.) украинское и белорусское происхождение икон, до сих пор еще хранящихся в омских деревнях.

Не менее интересными и разнообразными были и сообщения гостей семинара. **В.М. Гацак** (Москва) в докладе «Этнопоэтика "невозможного"», в продолжение идей А.Н. Веселовского, впервые описавшего «формулы невозможного» в

фольклорной и средневековой литературной традиции, продемонстрировал целый ряд новых примеров из фольклорных традиций молдаван, венгров, народов Кавказа и поставил вопрос о «поэтике невозможного» и ее месте в традиционной культуре.

Большинство докладов гостей семинара были посвящены различным сторонам народной культуры Сибири. Доклад **М.А. Жигуновой** (Новосибирск) отражает проблематику новой научной дисциплины — идентологии. Исследовательница анализирует данные опросов по этнической идентификации сибиряков. Опросы показывают, что если в 1980-е гг. большинство респондентов называло себя русскими, то в настоящее время наблюдается ярко выраженная тенденция к вариативности ответов. Ремесла и промыслы в русских горнозаводских селениях Белорецкого района Башкортостана были освещены в сообщении **И.В. Осиповой** (Магнитогорск). **Р.Н. Базилишина** (Иркутск) обратилась к преданиям, записанным в приполярном районе — в легендарном Русском Устье. Историческое сознание жителей Индигирки, как показала докладчица, увязывает происхождение Русского Устья с Всемирным потопом: от разных сыновей Ноя пошли, согласно местным легендам, русские, юкагиры, якуты и другие народы Сибири. В сообщении иркутской исследовательницы **М.Р. Соловьевой** на основе устных рассказов сибиряков были рассмотрены традиции взаимопомощи в сельской общине. **В.П. Федорова** (Курган) посвятила свой доклад категории темпоральности в семейных преданиях зауральцев, в рассказах которых важное место занимает фигура пращура. До пращура время мыслится как вечное, мифологическое, неизменное; время начинает двигаться с появлением пращура. Время историческое в семейных преданиях подтверждается под время семьи, которое маркируется сменой поколений.

В докладе **Т.П. Савченковой** (Ишим) был рассмотрен ритуал «продажи» ребенка в преломлении к биографии уроженца Ишимского края, автора «Конька-горбунка» П.П. Ершова. Соответствующий эпизод в его жизни, вызванный смертью 12 старших братьев и сестер, зафиксирован в воспоминаниях о писателе. В то же время ритуальная «продажа» в Ишимском крае и в настоящее время практикуется в отношении заболевшей скотины. **С.А. Моисеева** (Магнитогорск) проанализировала ряд представлений о похоронах, распространенных среди современного горнозаводского населения Башкортостана. Особый интерес вызвали ритуалы, связанные со стороны вдовой-старухой. По традиции, семья покойного тайно подбрасывала соседке-вдове вечером накануне похорон дрова, которыми та в обязательном порядке должна была в этот же день истопить печь. Старухе

приносился также «тайный» дар курицей. Очевидно, что вдова в местной традиции выполняет роль посредника между миром живых и мертвых. В докладе **Е.И. Жигуновой** (Новосибирск) был предложен музыковедческий анализ исполнения в Сибири пасхального тропаря «Христос воскрес из мертвых» в его письменном и устном богослужебных вариантах, а также фольклоризированном варианте и в фольклорных версиях. Промодернизированные аудиозаписи убедительно доказывают, что исполнение тропаря во внебогослужебной ситуации нередко существенно меняет его мелодический строй. В совместном докладе этномузыковедов Новосибирской консерватории **Н.В. Леоновой**, **А.В. Журбы** и **А.Д. Тарариновой** по материалам экспедиции 2007 г. были освещены фольклорные традиции Прокопьевского района Кемеровской области, в котором имеются русские, белорусские, мордовские и чувашские села.

Проблемы истории русской фольклористики традиционно в омских семинарах занимают скромное место. Единственный доклад этого плана — сообщение **Т.Г. Ивановой** (Петербург) «Материалы М.В. Красноженовой в Пушкинском Доме», раскрывающее научные связи известной иркутской собирательницы фольклора, работавшей в первой половине XX в., с ленинградскими фольклористами. Полагаем, что усиление историко-фольклористической компоненты — это одно из направлений, в котором возможно дальнейшее развитие омского семинара.

Два доклада омского семинара касались музыкальной культуры коренных народов Сибири. **Л.Д. Дашиева** (Улан-Удэ) охарактеризовала бурятские магталы — песни-прославления, посвященные буддийским божествам, выдающимся ламам, монастырям, лучшим наездникам, стрелкам из лука и т.д. В сообщении **Н.С. Капицной** и **Н.М. Скворцовой** (Новосибирск) на материале, собранном на рубеже XX—XXI вв., были рассмотрены песенные формы хакасов-кызыльцев Ширинского района Республики Хакасия: тахпахи (короткие песни), ыры (длинные песни), шуточные припевки и др. Сообщение сопровождалось фонозаписями.

Постоянными участниками омского семинара-симпозиума являются вузовские преподаватели из Казахстана, ведущие в рамках учебной фольклорной практики плодотворную собирательскую работу, формирующие при вузах фольклорные архивы (рукописные, аудио- и видеофонды) и теоретически осмысляющие местные славянские народные традиции. Доклад **Г.И. Власовой** (Астана, Евразийский нац. ун-т) был посвящен характеристике современного состояния славянского фольклора Акмолинской области, устная традиция которой начала изучаться лишь на исходе XX столетия. Тем не менее собирателям удалось за-

фиксировать достаточно выразительный материал, отраженный в сборнике «Славянский фольклор Акмолинской области (на материале фольклорных экспедиций 1978—2006 гг.)» (отв. ред. Г.И. Власова; Астана, 2007). Обрядовые традиции местного края осмыслены в монографии Г.И. Власовой «Календарный и свадебный фольклор восточных славян Казахстана (на материале записей XX в.)» (Астана, 2007). **А.Д. Цветкова** (Павлодарский гос. ун-т) в докладе «Предания о казачестве в фольклоре Казахстана» осветила основные темы современных устных рассказов, записанных в казачьих станицах: о наделении их предков землями Екатериной II, о сборе казаков на военную службу, о выборе казачьих атаманов и т.д.

Омский семинар отнюдь не замыкается в проблематике классического крестьянского фольклора. Два доклада были посвящены культуре разных возрастных групп городского населения. **Е.Е. Бычкова** (Кемерово) предложила вниманию слушателей сообщение «Игры в "секретники" и "клады" в пространстве городского двора». В "секретниках" (девочки зарывают найденное цветное стеклышко), по мнению исследовательницы, выражаются мистические потребности детей; в "кладах" (мальчики зарывают собранные в складчину деньги) проявляется прагматическая направленность. **В.В. Богомолова** (Новокузнецк) продемонстрировала некоторые жанры, которые бытуют в репертуаре современного студенчества, указала

на литературные истоки студенческого фольклора (в том числе и в связи с поэзией средневековых вагантов) и подчеркнула, что сюжеты многих прозаических анекдотов, стихотворных и речевых форм строятся на оппозиции *студент—преподаватель*, *студент своего—чужого института*, *старшекурсник—первокурсник*, *отличник—лентяй*.

Омские семинары-симпозиумы традиционно завершаются изданием сборников докладов под названием «Народная культура Сибири». В скором времени предполагается выход в свет 16-й книги семинара.

Т.Г. ИВАНОВА
(Санкт-Петербург)

Конференция «Актуальные проблемы современной фольклористики и изучения классического наследия русской литературы»

Под таким названием 19—20 февраля 2008 г. в Российском гос. пед. университете им. А.И. Герцена (Петербург) в рамках ежегодных Герценовских чтений прошла международная научная конференция, посвященная 70-летию крупнейшего отечественного фольклориста Е.А. Костюхина (1938—2006). В ходе конференции работало две секции — «Актуальные проблемы отечественной фольклористики» (далее изложено содержание докладов, прозвучавших на этой секции) и «Русская литература».

Значительное число докладов было посвящено традиционным фольклорным жанрам, особенностям их бытования и взаимодействия с нефольклорными формами культуры. **В.И. Ерёмкина** (Петербург) рассмотрела мотив 485А по С. Томпсону («Вавилон-город»), находящий отражение в русских сказках и рукописной литературе, и попыталась выявить его исторические корни, связь с ирано-семитской мифологией, библейско-христианскими представлениями, агиографией и летописями. **А.А. Шайкин** (Орел) осветил внеисторические мотивы в летописном тексте о князе Владимире. Такие мотивы, как возвышение младшего брата, добывание жены-царевны, убийство старого царя (Ярополка), устройство героем-демиургом жизни своего народа на новых основаниях, соотносятся с мифологическими и сказочными мотивами. Другие мотивы испытывают влияние христианской поэтики. **А.Н. Власов** (Петербург) посвятил свой доклад проблемам генезиса необрядовой лирической песни. Были рассмотрены взаимосвязи данного жанра с традициями письменной культуры в XVII—XVIII вв. — от фольклоризации книжных текстов до письменных стилизаций под фольклор. Историческая песня индивидуализирует историческую память коллектива; собственно лирическая (любовная и социально-бытовая) песня отражает личностное начало в культуре и проявление автобиографической памяти. **Е.В. Щемель** (Петербург) осветил основные исследовательские подходы к плясовой песне: согласно первому, текстологическому (В.Я. Пропп, Н.П. Колпакова и т.д.), плясовая песня не составляет жанра; согласно второму (В.Н. Всеволодский-Гернгросс), при изучении песни необходимо сопоставление текста, ритма и хореографии. На сегодняшний день плясовые песни не имеют устойчивого места в классификационной иерархии и проблема

методологии их изучения до сих пор актуальна. **Ю.А. Новиков** (Вильнюс, Литва) рассказал о бытовании духовных стихов у старообрядцев стран Балтии, подробно остановившись на аспектах репертуара, межжанровых влияний, превалирования устной или рукописной традиции и роли старообрядческих наставников и издателей духовных стихов в их распространении.

И. Жепниковска (Торунь, Польша) проанализировала сюжет «Мачеха и падчерица» (ААТ 480), русские и польские варианты которого соотносятся и с мифологическими, и с религиозными рассказами. В польских сказках проникновение христианской системы ценностей влечет за собой жанровые трансформации: сказка сближается с легендой (впрочем, взаимопроницаемость этих жанров не ограничивается данным сюжетом). **Н.Н. Репнякова** (Омск) рассмотрела образы животных в сказках китайцев (хань) по схеме А.В. Гуры и выявила «зоологический код» китайской культуры. Образы животных (тигр, конь, дракон и т.д.) в ханьской сказке обусловлены китайской мифопоэтической моделью мира, где каждому из пяти направлений (центр, юг, север, запад и восток) соответствуют определенный цвет, время года и т.д., а также определенное животное.

В.В. Виноградов (Петербург) рассказал о бытовании подблюдных песен в городах Смоленской обл. Сохраняется их гадательная функция, но изменяются состав исполнителей (самодельные коллективы в домах культуры), обрядовая составляющая (кольца заменяются пуговицами или бумажками с ФИО гадающих), способ трансмиссии (письменный вместо устного), текстовая составляющая (появляются новые отгадки, заимствованные из рукописных гаданий; песни объединяются в цикл, и у них появляется персонаж — бык-«дристун»). **А.Ф. Белоусов** (Петербург) выступил с докладом о брянской традиции «проводов Дремы» (середина XIX в.), завершающих летние Кузьминки: в полночь женщины выходили на улицу и пели обрядовую песню, аккомпанируя себе стуком по печным заслонкам. Докладчик сопоставил эту традицию с русальскими обрядами и рассмотрел исполнявшуюся во время проводов Дремы песню: она обнаруживает параллели с другими женскими песнями, в которых женщина обычно изображается как страдальца, однако в данной песне она выступает как хозяйка, что соотносится с женским характером Кузьминок.

Еще один блок составили доклады о советском фольклоре и истории советской фольклористики. **И.В. Козлова** (Петербург) рассказала о рождении в 1930-е гг. жанра новин, главными героями которых являлись Ленин и Сталин: последний изображается в новинах как великий вождь, продолжатель дела Ленина, заботливый отец советского народа, богатырь, охраняющий советскую землю. **Т.Г. Иванова** (Петербург) отметила, что при обилии публиковавшихся причитаний по Ленину (непреренно включавших образ Сталина) причитания по самому Сталину ос-

тались неизвестными, за исключением нескольких упоминаний об их существовании в газетах и одного текста, обнаруженного докладчицей в архиве ИРЛИ РАН. Это обусловлено тем, что с начала 1950-х гг. традиция плачей по вождям перестала быть востребованной.

Н.Г. Комелина (Петербург) осветила некоторые факты биографии забытого исследователя В.П. Чужимова, ведшего собирательскую деятельность в бывших Курской и Воронежской губерниях, а также на Зимнем берегу Белого моря. Именно ему принадлежит заслуга нового «открытия» сказительницы Марфы Крюковой во время экспедиции на Зимний берег (1934 г.); сама же эта экспедиция, в отличие от многих других экспедиций того времени, была свободна от идеологических установок. **М.А. Лобанов** (Петербург) в докладе «Народный поэт Елпифидор Барсов» высказал предположение, что собиратель Е.В. Барсов, открывший миру воплещицу Ирину Федосову, не только побуждал ее к сюжетной разработке причитаний, но и редактировал их. О таком сотворчестве свидетельствует как метрическая стройность причитания Федосовой (в отличие от записанных от нее былин), так и несвойственное этому жанру внимание к биографии оплакиваемого, и в частности обстоятельствам его смерти: в народной культуре подобные тексты обозначали бы, по сути, донос, вели бы к разрыву причитающего с крестьянским миром и поэтому вряд ли могли бытовать в действительности.

К.А. Богданов (Петербург) посвятил свой доклад сказке и мифу в раннесоветском дискурсе. От борьбы со сказкой (1920-е гг.) в 1930-е гг. советские идеологи (В.И. Ленин, М. Горький) обратились к ее апологии. Концепты мифа, сказки, мечты и фантазии проникли в советскую риторичку, в результате в общественно-политическом дискурсе 1930-х гг. возникают следующие идеи: из мифа рождается реализм; быть мечтателем значит быть реалистом; настоящее равнозначно будущему. Именно этому дискурсу во многом обязаны своим появлением диалектика мифа А.Ф. Лосева и абстрактная концептуализация О.М. Фрейдберга с референциальной неразличимостью текста, действия и сознания. **А.Н. Мартынова** (Петербург) обратилась к отражению религиозных исканий в дневниках В.Я. Проппа: в юности он сочувствовал православию, и хотя в силу жизненных обстоятельств не принял его, однако на протяжении всей жизни сохранял интерес к православной иконописи и архитектуре. **А.Н. Розов** (Петербург) выступил с развернутым комментарием к работам Е.А. Костюхина, в которых исследователь затрагивал традиции святочного колядования.

В ряде докладов были затронуты проблемы современной культуры — традиционной и массовой. **А.А. Панченко** (Петербург) в докладе «Интернет и фольклористика» отметил, что современных исследователей, обращающихся к изучению интернет-культуры, в большей степени интересуют не заурядные и массовые ее формы, а субкультурные и «экзотические», такие как язык «падонков» или феномен фан-фикшн. Докладчик предложил рассматривать Интернет как сферу культуры, вытесняющую сегодня другие формы коммуникации, и исследовать данный тип культуры в аспекте специфики коммуникации. **В.А. Поздеев** (Киров) сравнил традиционную культуру, аккумулирующую не верифицируемое наукой фольклорное знание (народная медицина, календарные приметы и т.д.) с такими явлениями современной массовой культуры, как биоэнергетика, народное целительство и т.д., т.е. с псевдонародным знанием, которое вытесняет подлинно народное знание на второй план. **О.Р. Николаев** (Петербург) рассмотрел относящиеся к 1970-м гг. коллекции паремий из личных архивов собирателей-самоучек (Ульяновская и Тюменская обл.). Пословицы, поговорки, загадки, сентенции и цитаты группируются в этих собраниях по принципу сплошного текста, который претендует на моделирование картины мира.

М.Л. Лурье (Петербург) осветил проблемы исследования «локального текста» (комплекса представлений, образов, клише, из которого складывается локальная идентичность жителей города) и в качестве оптимальной формы его описания предложил

форму словаря, который представляет современный моменту его создания срез культурной традиции города. Тезаурус такого словаря отражал бы следующие категории: 1) символы идентичности; 2) локусы и топонимы; 3) события; 4) лица; 5) сообщества и институты. **М.Д. Алексеивский** (Москва) посвятил свое выступление истории Дня железнодорожника в городах, являющихся крупными железнодорожными узлами (Бологое и Муром). В советское время данный профессиональный праздник выполнял в этих городах функцию главного общегородского праздника. С появлением в 1990-е гг. общероссийской традиции отмечать День города эти два праздника стали конкурировать друг с другом, и значение Дня железнодорожника снизилось.

В основу доклада **С.Г. Леонтьевой** (Петербург) легли воспоминания об элементах советской школьной формы и противостоянии ей (укорачивание форменного платья, пришивание за фартук потайного кармана и т.д.), которое осмысляется как борьба со школьным режимом. Парадоксально, что официальной нормы относительно школьной одежды в СССР не существовало (школьная форма не значится в советских ГОСТах, имелись различные вариации фабричного покроя), и ответственность за соблюдение нормы взяла на себя школьная администрация. **М.В. Ахметова** (Москва) рассмотрела сценарии выпускных вечеров и «последних звонков» в российских школах (выступления выпускников, учителей и родителей; поздравления и напутствия выпускникам от учителей, родителей, представителей местной администрации и т.д.) и выявила их основные топосы, восходящие к советским текстам о школе и сводящиеся к темам движения во времени, смены поколений, памяти и возвращения.

С.Б. Адоньева (Петербург) привела несколько ситуаций «коммуникативных провалов», связанных с недоуменным восприятием иностранцами коллективного пения их русских коллег. Далее докладчица поделилась двумя наблюдениями. Носители определенных типов поведения и практик продуцируют их бессознательно; подвергаясь рефлексии, элементы культуры становятся элементами идеологии. Однако носитель другой культуры одними глазами смотрит как на первое, так и на второе (например, для него равнозначны аутентичный деревенский праздник и праздник квазифольклорный).

На секции также прозвучало несколько литературоведческих докладов. **А.А. Горелов** (Петербург) рассмотрел аллюзии из «Фауста» И. Гёте в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» и аллюзии из средневековой народной литературы и драмы в трагедии Гёте. Сюжетные параллели между средневековыми текстами и булгаковским романом докладчик объяснил не только заимствованием, но и существованием архетипических сюжетов и образов. **В.В. Головин** (Петербург) выявил алогизмы сюжета «Барышни-крестьянки» А.С. Пушкина (Лиза идет за грибами весной; Алексей охотится опять же весной, до Петрова дня, что было не принято, и т.д.) и предположил, что эти алогизмы, наряду с цитатами из русских и западных сентименталистов, усугубляют нарочитый пасторально-сентиментальный тон повести. В тексте обнаруживаются два авторских полюса — Пушкин и Белкин; первый смеется над вторым, выставляя его наивным писателем. **Г.А. Левинтон** (Петербург) обратился к мифологическим и фольклорным аллюзиям в творчестве А. Введенского, подробно остановившись на его «Ответе богов».

В двух докладах освещались проблемы преподавания традиционной культуры и организации фольклорных архивов. **Т.С. Канева** (Сыктывкар) выступила с сообщением о Фольклорном архиве Сыктывкарского гос. университета, выросшем из материалов фольклорных экспедиций, которые с 1986 г. проводятся кафедрой русской литературы СыктГУ в Архангельской, Кировской обл. и в Республике Коми, а также рассказала о деятельности студенческой научной лаборатории. **М.В. Рейли** (Петербург) поделилась опытом работы с вузовскими преподавателями традиционной культуры.

По итогам конференции организаторы планируют выпустить сборник статей.

М.В. АХМЕТОВА (Москва)

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПИСЬМО

Уважаемые коллеги!

Государственный республиканский центр русского фольклора приступил к подготовке Второго Всероссийского конгресса фольклористов, который планируется провести в феврале 2010 г. Согласно решению Первого конгресса (31 января — 5 февраля 2006 г.) этот научный форум должен проходить один раз в четыре года. Для подготовки Второго конгресса фольклористов в Центре создана научно-организационная рабочая группа.

Проведение Первого конгресса продемонстрировало заинтересованность государства в поддержке и развитии традиционной культуры и фольклора. Это мероприятие стало важной вехой в развитии фольклористики, позволило обозначить наиболее перспективные направления в исследованиях традиционной культуры, представить региональные фольклористические школы. Конгресс показал, что российская фольклористика, обладающая значительным теоретическим и методологическим потенциалом, вызывает интерес у зарубежных ученых.

По итогам работы Конгресса было издано четыре тома трудов, справочник «Фольклористы России», в журналах

Центра — «Живая старина», «Народное творчество» и «Традиционная культура» — опубликованы статьи, отражающие содержание работы секций и круглых столов форума. В соответствии с рекомендациями Первого конгресса в 2007—2008 гг. был проведен Конкурс научных работ по фольклористике им. П.Г. Богатырева.

В целях обеспечения конструктивной работы Второго конгресса, определения стратегии развития отрасли, выявления наиболее актуальных проблем фольклористики, требующих обсуждения, и консолидации фольклористического сообщества считаем целесообразным обратиться ко всем заинтересованным лицам с просьбой направлять в адрес рабочей группы предложения по концепции, структуре и основным направлениям деятельности Конгресса.

ОРГГРУППА

Адрес: 119034, Москва, Турчанинов пер., д. 6;
электронная почта: crf@inbox.ru (с пометой «Конгресс»);
факс: (495) 246-9223;
контактный телефон:
(499) 245-2205 (секретарь);

Государственный республиканский центр русского фольклора Министерства культуры РФ (далее — ГРЦРФ) объявляет о новом проекте — издании-презентации неопубликованных работ по проблемам фольклора, фольклористики, традиционной художественной культуры. Основной задачей проекта является создание условий для публикации завершенных работ, поддержка деятелей науки, культуры и образования, занятых в сфере изучения, сохранения и исполнения фольклора.

К рассмотрению для издания принимаются:

- работы теоретического и прикладного характера;
- методические разработки;
- текстологические исследования;
- антологии, сборники текстов, отвечающие критериям научной публикации;
- учебники и учебные пособия по фольклору для вузовского и послевузовского циклов обучения.

Объем представленных работ — до 35 а.л.

Работы (в рукописном и электронном варианте) представляются со следующими сопроводительными документами:

- а) краткое резюме, в котором излагаются сведения о работе;
- б) документы (в случае наличия), подтверждающие значимость работы (рецензии, отзывы);
- в) сведения об авторе (авторах): ФИО полностью, занимаемая должность, ученая степень и звание и т.д.

Все расходы, связанные с экспертизой, подготовкой к изданию и тиражированием берет на себя ГРЦРФ.

Адрес ГРЦРФ: 119034, г. Москва, Турчанинов пер., д. 6
Телефон: (499) 245-2205;
Факс: (499) 246-9323
E-mail: crf@inbox.ru

Официальный сайт ГРЦРФ: www.centrfolk.ru

Уважаемые читатели!

Подписаться на журнал «Живая старина» на первое полугодие 2009 г., помимо каталога Роспечати, вы можете в агентстве «Мир прессы» (тел. (495) 787-6362 и (495) 787-3415, e-mail: mir_press@mail.ru), а также по каталогу «Пресса России» (подписной индекс 83109)