

Российская академия наук
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

**АСПЕКТЫ БУДУЩЕГО
ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ
И ФОЛЬКЛОРНЫМ
МАТЕРИАЛАМ**

Санкт-Петербург
2012

УДК 39
ББК 63.5
А90

Рецензенты:

д. и. н. В. В. Бочаров; к. и. н. В. А. Прищепова

Ответственный редактор

Т. Б. Щепанская

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

А90 **Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам:** Сб. науч. ст. / Отв. ред. Т. Б. Щепанская. — СПб.: МАЭ РАН, 2012. — 356 с.

ISBN 978-5-88431-204-3

Авторы сборника ставили перед собою две взаимосвязанные задачи. С одной стороны, выявить и обобщить сложившиеся в рамках традиционных культур способы «производства будущего» — проективные, нацеленные в будущее аспекты традиции (дополняющие привычное изучение традиции как памяти прошлого). Концепция сборника предполагает акцент на тех сторонах механизма традиции, которые до сих пор не были центральными в научных дискуссиях. Проективные и прогностические аспекты различных этнокультурных традиций обсуждаются и делаются предметом концептуальной разработки заметно реже, чем аспекты традиции, связанные с трансляцией информации из прошлого. Важно обобщить многочисленные, но разрозненные знания о проективных элементах традиционной культуры, имеющиеся в литературе, и инициировать новые полевые исследования по данной проблематике.

С другой стороны, сама традиция рассматривается как результат отбора тех фактов повседневной культуры, которая значима или как минимум видима из ее будущего. Таким образом, мы включаем концепт будущего в обсуждение традиции — как ее феноменологии (акцентируя способы «производства будущего» в рамках традиционных культур: прогностические и проективные ритуалы и практики), так и механизмов (рассматривая производство самой традиции как результат оценивающего и селективного взгляда на повседневность минувших времен фактически из ее будущего). Это дополняет изучение феноменологии и теории традиции как механизма диахронной трансляции культурной информации.

Сборник адресован этнографам, антропологам, социологам, культурологам, преподавателям, музейным работникам, специалистам в области развития культурного наследия и традиционной народной культуры.

УДК 39
ББК 63.5

ISBN 978-5-88431-204-3



9 785884 312043

© МАЭ РАН, 2012
© Н. И. Пашковская, оформление
обложки, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Щепанская Т. Б. Введение. Концепт будущего
в фольклоре и теории традиции. 5

Раздел 1. НАРОДНАЯ ФУТУРОЛОГИЯ: ПРОГНОСТИЧЕСКИЕ И ПРОЕКТИВНЫЕ ПРАКТИКИ

Альбедиль М. Ф. Мифологема золотого века: прошлое
как предвосхищенное будущее 13

Васильков Я. В. Зловещие знамения в индийском эпосе
(по данным «Махабхараты») 32

Новик А. А. Демоны судьбы, души умерших младенцев
и возможность изменить будущее в верованиях
албанцев Украины. Полевые материалы 2008–2010 годов 52

Голант Н. Г. Представления о демонах судьбы у румын
(по материалам полевых исследований в Северной Олтенции) 72

Иванова В. В. Звездная арифметика и контролируемое будущее
в современной Анатолии 79

Виноградов В. В. Будущее как событие 87

Терюков А. И. Предсказание будущего в традиционной культуре
народов коми 100

Салмин А. К. Новогодние гадания о будущем у чувашей 114

Мазалова Н. Е. Возобновление магической силы
у русских ритуальных специалистов. 121

Липатова А. П. «Принявшие начертание Антихриста
в озеро огненное навеки пойдут»: конец света
в предсказаниях и «народной проповеди» 140

Щепанская Т. Б. Этнография техносферы: традиция
и прогностика в фольклорном дискурсе водителей. 162

Раздел 2. ТРАДИЦИЯ: ПРОШЛОЕ В БУДУЩЕМ

<i>Успенская Е. Н.</i> Роль традиции в индийской социальной культуре	184
<i>Самойлова Е. В.</i> Настоящее будущего в ритуальной традиции поморов. Практики памяти	202
<i>Андреева Ю. О.</i> Представления о народных традициях в движении «Звенящие кедры России»	231
<i>Соболева Е. С.</i> Смещение времен и традиций в современном карнавале в Гоа (Индия)	246
<i>Бучатская Ю. В.</i> Бамбергский праздник <i>Зандкерва</i> как пример конструирования новой традиции	268
<i>Носенко-Штейн Е. Э.</i> Конструирование реальности: еврейская традиция в современной России.	305
<i>Белков П. Л.</i> Образы волшебной сказки (вопросы структуры и текста)	315
<i>Лаврентьева Л. С.</i> Подходы к изучению традиций в современной этнографии. По материалам последних экспедиций	330
<i>Краснодембская Н. Г.</i> Шри Ланка: будущее как проекция прошлого (о современной деловой активности в светской и религиозной сферах).	340

Т. Б. Щепанская

Введение
КОНЦЕПТ БУДУЩЕГО
В ФОЛЬКЛОРЕ И ТЕОРИИ ТРАДИЦИИ

Этнография, изучение народных традиций, да и само понятие традиции привычно связывать с концептом прошлого: смежные понятия — историческая память, культурное наследие — подразумевают акцент на происходившем и прошедшем. Традиция определяется как «сеть <...> (система) связей настоящего с прошлым» (см.: Чистов 2005, с. 106). Развивая теорию традиции, К. В. Чистов определял ее в паре с понятием «культура»: «Термин “культура” обозначает сам феномен, а “традиция” — механизм его формирования, трансмиссии и функционирования» (Чистов 2005, с. 106). Если понимать под традицией механизмы диахронной трансляции культурной информации, то предполагается изучение временного аспекта культуры в целом. Почему же другой ее аспект — будущее — остается в тени?

Те же соображения относятся и к использованию этнографического метода. Этнографическое исследование базируется на разных источниках, но то, что составляет собственно этнографический метод, — полевое исследование — это кропотливое наблюдение настоящего, позволяющее высветить прошлое (обычно на глубину одного или двух поколений) через интервью, мемуарные записки, воспоминания о рассказах старших родственников, актуальные документы. Остальное достраивается с помощью исторических источников и методов исторической реконструкции. Аспекты будущего опять в тени.

В предлагаемой читателю коллективной работе авторы ставят целью включить концепт будущего в контекст исследований тра-

диции и традиционной культуры — высветить, поместить в фокус этнографического изучения обращенную вперед часть временной шкалы. Обсуждения на семинаре (одноименный этому сборнику семинар проходил на базе МАЭ РАН в 2009–2011 годах), встречи на научных конференциях и собственно дискуссии о концепции сборника выявили два основных направления концептуализации будущего.

Первое — с позиций собственно изучаемых культур: изучение их проективных и прогностических практик (гаданий, предсказаний, пророчеств, утопических представлений), то есть тех форм, в рамках которых сама традиция актуализирует будущее. Эта область вполне традиционна для этнографии, цель нашего исследования — изучение этого рода практик в рамках концепции «производства (или конструирования) будущего» в традиционной культуре. Эту область или объект исследования мы обозначили как «народную футурологию».

Второе направление наших размышлений — с позиции изучения феномена (и в процессе его конструирования понятия) традиции. Как очерчиваются границы «традиционной культуры»? Что, какие феномены непосредственной жизни и социальной памяти сюда включаются? Кем? В статьях второй части сборника рассматривается значение «взгляда из будущего» — современного интереса к прошлому, когда-то повседневным и ритуальным практикам, прежним моделям их легитимации — в конструировании нашего понимания «традиции» и «традиционной культуры». Этот «взгляд» предполагает активный интерес (исследовательский или практический, потребительский или политический) и вполне конкретные практики: кроме научных, такие как историческая реконструкция или строительство/реконструкция/реставрация объектов культурного наследия; туристическое использование таких объектов и специальная организация этнопарков, этнографических деревень, фестивалей; переосмысление и «открытие»/конструирование новых элементов традиции в рамках массовой культуры (создание образов исторического прошлого в фильмах, литературе, компьютерных играх) и т. д.

Таким образом, статьи сборника распределились так, что одни рассматривают способы производства будущего с позиций

традиции (в рамках традиционных культур), а другие — процессы конструирования самой традиции как объекта исследования и общественного интереса. В результате диахронная трансляция культурной информации предстает уже не как однонаправленный процесс (поток из прошлого), а как встречное движение. С одной стороны, работа культуры по прогнозированию и созданию (например, ритуальному, магическому) будущего, а вместе с тем по отбору того, что достойно передачи последующим поколениям, и отсечению того, что таит ошибки или угрозу. С другой — заинтересованный взгляд будущих поколений и работа по оценке, отбору, помещению в зону видимости сохраняющих актуальность и ценность элементов прежних структур повседневности и ритуалов, придание им статуса «традиции».

Представляемый читателю сборник — скорее подбор материалов к исследованию аспектов будущего, чем концептуально завершенный труд. Концептуализация футурологических аспектов этнографических и фольклорных материалов пока находится на начальных этапах.

Как следует понимать «будущее» (чтобы это понимание было операционально)?

Будущее — это часть социального пространства, которое уже есть или формируется в коллективных представлениях (области обсуждений), но пока не заполнено реальными взаимодействиями и дискурсивными структурами. Нередко в этом социальном пространстве обнаруживаются противоречия, конфликты интересов разных социальных групп — будущее становится объектом и пространством борьбы.

Отсюда актуальность концепта будущего в политическом дискурсе. Действительно, лозунги и программы политических партий содержат мотивы создания проекта будущего или борьбы за его построение.

В качестве примера напомним лозунги и призывы политических партий или слоганы кандидатов, участвовавших в избирательной кампании в декабре 2011 года (выборы в Государственную Думу РФ и местные органы самоуправления): «Ценим прошлое — смотрим в будущее» (плакаты кандидатов от КПРФ в г. Боровичи Новгородской обл.); «Бюллетень — оружие в борь-

бе за будущее!» (А. Галдин, первый секретарь Одинцовского РК КПРФ; сайт МОО КПРФ, 2012). Текст предвыборной программы партии «Единая Россия» завершается также темой борьбы за будущее страны: «Мы едины в самом главном: мы хотим счастья нашей стране и мы ее любим. Мы не отдадим нашу Россию. Не отдадим тем, кто хочет разрушить ее, не отдадим тем, кто обманывает людей, раздавая пустые и невыполнимые обещания. Россия должна принадлежать свободным, порядочным и ответственным людям. Уверены, так и будет. Будущее за нами!» (сайт «Единой России», 2011). В связи с выборами в Государственную Думу в 2011 году Д. А. Медведев выступил с обращением, которое завершил так: «Проголосуйте за тех, кому верите. Проголосуйте за будущее России!» (сайт Президента РФ 02.12.2011). На плакатах «Справедливой России» 2007 года фигурировало название ее программы: «Доверие во имя будущего» («Справедливая Россия», 2007). Партия «Союз правых сил» шла тогда на выборы под лозунгами: «Голосовать за СПС — голосовать за свое будущее. Наше дело — правое! Будущее — за нами!» (сайт СПС в СПб., 2007). Г. А. Явлинский в докладе, представленном 25 февраля 2012 года, сформулировал задачу партии «Яблоко»: «Важнейшая наша задача заключается в том, чтобы мы видели будущее, чтобы мы видели стратегию» (сайт РОДП «Яблоко», 2012).

Значимость концепта будущего отражена и в самом названии важнейшего документа политической партии — «программа», определяющем ее идеологическую основу и основание коллективной идентичности ее членов и сочувствующих. Это должно означать, что идеология партии и идентичность партийцев строятся на основе разделяемого ими проекта будущего. В 2004–2005 годах существовала даже Всероссийская коммунистическая партия будущего (ВКПБ) (Закатнова 2004; Антипова 2004). О «Партии будущего» пишет и А. Бобров, предлагая проект такой партии на сайте виртуального клуба «Суть времени» С. Е. Кургиняна (Бобров 2011). Будущее, таким образом, становится полем интенсивной борьбы — проекцией и точкой кристаллизации партийных идеологий.

В то же время «Независимая газета» в 2008 году пишет о «закате партийной футурологии», имея в виду недостаточное внимание политических партий в России к идеологическим и про-

граммным аспектам (а больше к ситуативным условиям межпартийной конкуренции) (Коргунюк 2008). По мнению автора, пик развития программных идей пройден в начале XX столетия, ныне наблюдается утрата интереса к этой тематике, а «образы будущего присутствуют опосредованно, будучи аккумулярованными в имиджах партийных вождей» (Коргунюк 2008). Тем не менее предвыборная кампания 2011–2012 годов показала возвращение к активной артикуляции темы будущего в агитационных материалах (плакатах, слоганах, призывах) фактически всех участников.

Борьба за будущее — это конкуренция различных социальных порядков (нормативных комплексов, *habitus*'ов) за право трансляции во времени, превращения в общепринятую ценность. Это и конкуренция систем легитимации — идеологий, дискурсов, с помощью которых обосновываются политические действия и повседневные практики, опять же порядок социальных взаимодействий. Если в «настоящем» социальный порядок и системы легитимаций опираются на понятие общепринятого, на характер уже произошедшей социализации живущих поколений, то относительно «будущего» существует неопределенность, и общественное сознание допускает эту неопределенность. Существуют культурные механизмы для снятия этой неопределенности или по возможности наполнения будущего как области неопределенности информацией, которая создаст хотя бы иллюзию ее снятия. В традиционных обществах основную роль в этом играет, пожалуй, ритуал: мантические попытки получения «знаний» о будущем, магические — воздействовать на него, ритуальные практики, направленные на его конструирование и стабилизацию.

В современных сложных (урбанизированных, индустриальных и постиндустриальных) обществах существуют институты «производства будущего» (один из них — политику — мы выше упоминали). Институты прогнозирования и проектирования будущего существуют также в рамках науки, литературы (научная и социальная фантастика) и искусства, массовой культуры, альтернативные проекты конструируются в субкультурных средах. Есть и общественные движения, специально ориентированные на футурологическую деятельность.

Деятельность по планированию и прогнозированию — важная часть государственного и корпоративного управления. Под эгидой Госплана, Госстроя и АН СССР в 1972–1990 годах в СССР действовала прогностическая служба — «Комплексная программа научно-технического прогресса и его социально-экономических последствий», Параллельно развивалось общественное футурологическое движение, в рамках которого работали видные ученые различных направлений — экономисты, демографы, социологи, математики. В 1997 году на их базе возникла Академия прогнозирования (значимую роль в ней сыграл И. В. Бестужев-Лада, не прекращавший деятельности по прогнозированию и исследованиям будущего с 1960-х годов). В 1986 году был создан Институт народнохозяйственного прогнозирования, который координировал футурологическую работу различных НИИ и исследовательских групп (Ядов 1988). Исследовательский интерес к проблематике будущего институционализирован в рамках различных научных учреждений. Так, в Институте востоковедения РАН действует межотдельская группа — Евро-азиатский центр мегаистории и системного прогнозирования (ЕАЦМИСП, учрежден 25 мая 2011 года), ориентированный на исследование тенденций локального и глобального развития на базе эволюционной парадигмы.

Темой же настоящего сборника стало исследование институтов «производства будущего» в обществах традиционного типа. Важное различие — в концепции времени: линейной (история) или циклической (ритуальный цикл смерти/возрождения и т. п.). С понятием традиционного общества обычно связывают второй тип: время циклично, будущее производится ритуалом, цель которого — обеспечить это воспроизводство, точнее — воспроизводство того, что было в прошлом хорошего, и предупреждение возвращения негативных событий. Ритуал — это мембрана, система правил пропуска в будущее, отбора элементов привычной жизни, достойной передачи. Это система исправления ошибок, накапливающихся при репликации (Байбурин 1993, с. 12–13). Будущее, однако, не сводится к реплике прошлого; в нем остается место неопределенности. Отчасти оно заполняется ритуалом (магией удачи или защиты, церемониями начала и завершения регулярно-

го дела), но отчасти остается как ожидание и неуверенность, сознание риска. В этой области актуальны мантические практики, которые можно рассматривать и как разновидность ритуала. Однако символическая/виртуальная коммуникация выстраивается в гаданиях обратно, допустим, магии. Если маг посылает сигнал в неизвестное в надежде на него повлиять, то гадалщик выстраивает ситуацию так, чтобы получить сигнал «с той» стороны, из зоны неопределенности. Маг отправляет сигнал в будущее, гадалщик получает оттуда ответ. Все, конечно, в виртуальном плане, однако в результате первоначальная неопределенность как главная характеристика будущего замещается текстом. Тем самым отчасти «будущим» уже перестает быть, поскольку текст — прогноз, проект, ответ, пусть даже и виртуальный, — есть уже начало действия, а следовательно, настоящего. В этом смысле «производство будущего» есть одновременно его прекращение.

В нашем сборнике большая часть статей посвящена именно гадательным практикам, то есть на первый план выходят прогностические аспекты традиционной культуры. Читатель имеет возможность сопоставить гадания — способы снятия неопределенности или, точнее, ее конверсии в текст — в разных этнических традициях. Нужно учитывать, однако, что эти элементы «традиционной культуры» были зафиксированы, как правило, в XX–XXI веках, то есть авторы-этнографы наблюдали функционирование элементов традиционной культуры, существующей уже в рамках сложных современных обществ. В то же время в ряде статей рассуждения базируются на исторических материалах, позволяющих спроецировать современные наблюдения в прошлое. Тем не менее вопрос о соотношении форм «производства будущего», характерных для доиндустриальных и современных сложных обществ (индустриальных и постиндустриальных), в каждом случае остается открытым, как и вопрос о соотношении линейной и циклической схем в представлениях времени.

Библиография

Антипова Н. Что такое партия будущего. Новая коммунистическая партия возродит учение Ленина и Маркса // Политический журнал. 2004. 20 сент. № 34 (37). URL: <http://www.politjournal.ru/index.php?action=Articles&dirid=80&tek=2294&issue=68> (дата обращения: 18.03.2012).

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Бобров А. Партия будущего (28.09.2011) // Суть времени: Виртуальный клуб (сайт). URL: <http://eot.su/node/7707> (дата обращения: 18.03.2012).

Закатнова А. Развод. ВКПБ против КПРФ // Российская газета. Столичный выпуск. 2004. 13 сент. URL: <http://www.rg.ru/2004/09/13/kprf.html> (дата обращения: 22.01.2012).

Коргунок Ю. Г. Закат партийной футурологии // Независимая газета. 2008. 22 янв. URL: http://www.ng.ru/ng_politics/2008-01-22/17_zakat.html (дата обращения: 18.03.2012).

Чистов К. В. Традиция и вариативность (впервые опубли. в 1983 г.) // Фольклор. Текст. Традиция. М., 2005. С. 105–116.

Ядов В. А. Социология в России. М., 1988. Гл. 30: Социальное прогнозирование (И. Бестужев-Лада). URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/jadov_sociologija/29.aspx

Интернет-сайты

Сайт МОО КПРФ — Сайт Московского областного отделения Коммунистической партии Российской Федерации: <http://mkkprf.ru/news-view-11516-word-%C1%FE%EB%EB%E5%F2%E5%ED%FC+-%EE%F0%F3%E6%E8%E5.html> (дата обращения: 22.01.2012).

Сайт партии «Единая Россия»: <http://er.ru/party/program/> (дата обращения: 18.03.2012). Предвыборная программа Всероссийской политической партии «Единая Россия» на выборы депутатов Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации шестого созыва (программное обращение партии «Единая Россия» к гражданам России). Утверждена 24.09.2011.

Сайт Президента России: <http://kremlin.ru/news/13764> (дата обращения: 22.01.2012). Обращение Президента Российской Федерации Д. А. Медведева к гражданам России, 2 декабря 2011 года.

Сайт Российской объединенной демократической партии «Яблоко»: http://www.yabloko.ru/federalnyj_sovet/2012/03/05 (дата обращения: 18.03.2012).

Сайт «Союза правых сил» в Санкт-Петербурге: http://www.pitersps.ru/prog_part1.php (дата обращения: 18.03.2012).

Справедливая Россия (газета). 2007. № 7. URL: http://www.spravedlivie.ru/f/data/7_SpravRos.pdf

Раздел 1

НАРОДНАЯ ФУТУРОЛОГИЯ: ПРОГНОСТИЧЕСКИЕ И ПРОЕКТИВНЫЕ ПРАКТИКИ

М. Ф. Альбедиль

МИФОЛОГЕМА ЗОЛОТОГО ВЕКА: ПРОШЛОЕ КАК ПРЕДВОСХИЩЕННОЕ БУДУЩЕЕ

Старшее поколение хорошо помнит, как миллионы советских людей, достойных представителей «новой исторической общности», беззаветно верили в светлое будущее, которое должно было скоро и неотвратно наступить и которое нужно было всеми силами неустанно приближать. Молодому поколению, возможно, будет небезынтересно узнать, что эта безоглядная вера в светлое будущее (для тех, кто действительно в него верил) была продиктована учением Карла Маркса и его последователей, которое официальной идеологией признавалось всесильным и единственно верным.

Теперь ни у кого не осталось никаких сомнений в утопичной несостоятельности вождя советского светлого будущего, мечта о котором, вероятно, остается столь же древней, сколь и бесплодной: тому есть множество примеров. Любопытно, что Маркс, один из главных творцов этого проекта, который с воодушевлением истинного утописта рисовал безоблачную жизнь в будущем коммунистическом обществе, весьма скептически отзы-

вался о своих предшественниках — утопистах и их творениях, называя их фантастическими, и полагал, возможно искренне, что рабочий класс наконец-то нашел действительные средства для осуществления утопии.

Пытаясь понять истоки подобной веры в светлое будущее, а также стремясь выявить механизм ее воздействия на массы, прежде всего нужно выяснить, что же такое утопия. Значение этого термина, только в начале XIX века вошедшего в европейские словари, давно перешагнуло границы этимологически заданного определения как места, которого нет в реальности (другой вариант — «благословенная земля»). В обыденной речи мы чаще всего называем утопией несбыточную мечту, неосуществимый план, далекую от жизни фантазию, химеру и т. п. Строго говоря, понятие утопии не оставалось неизменным, меняясь от века к веку по мере развития типов социального мышления. Возникнув как обозначение литературного жанра, оно со временем расширилось и включило различные предлагаемые проекты государственного переустройства и социальные теории (Мартынов 2009, с. 168). Его семантические границы и сейчас остаются подвижными. Так, во второй половине XX века к утопической литературе стали относить научную фантастику, ранее не входившую в этот круг.

По мнению польского исследователя теории утопии Е. Шацкого, понятие утопии чаще всего трактуется как синоним то какого-либо общественного идеала, то эксперимента по исследованию тех или иных методов, то мыслится альтернативой существующему порядку вещей (Шацкий 1990, с. 15–35). Как правило, утопии и утописты появляются в обществах, находящихся в состоянии кризиса и разброда, сомнений и неуверенности в будущем дне. Один из современных исследователей утопий, Л. Сарджент, считал, что в современной утопии главным является разумная организация, а не нравственный идеал, как это было раньше, и потому предложил новое понимание утопии. По его мнению, утопия — это подробное и последовательное описание воображаемого, но локализованного во времени и пространстве общества, построенного на основе альтернативной социально-исторической гипотезы и организованного — как на уровне институтов, так и человеческих отношений — совершеннее, чем то

общество, в котором живет автор (Утопия и утопическое мышление 1991, с. 7).

В науке утопией обычно называют систему взглядов, в основе которой лежит неприятие существующего положения вещей и противопоставление его другому, более совершенному. Именно этого значения термина мы и будем придерживаться в настоящей статье.

Даже при поверхностном знакомстве утопии не могут не поражать своим разнообразием. Е. Шацкий, исследовав обширный материал, выделил несколько типов утопий: утопии места, утопии времени, утопии вневременного порядка, утопии ордена, то есть определенной социальной группы, утопии политики, анти-утопии (Утопия и утопическое мышление 1991, с. 60–146). В. А. Чаликова, составительница антологии текстов об утопиях, выделила также «экоутопии» (глобального научно-культурного проектирования), «практоутопии» (системы социальных реформ, направленных на построение не идеального, но лучшего, чем наш, мира), «эзупсихии» (программы стабилизации и раскрепощения душевного и духовного мира личности с помощью социальной терапии). На этом фоне выделился уникальный философско-художественный жанр XX века — дистопия, то есть образ общества, преодолевшего утопизм и превратившегося вследствие этого в лишенную памяти и мечты «кровавую сиюминутность» — мир оруэлловской фантазии (Утопия и утопическое мышление 1991, с. 6–7).

Каковы же наиболее общие и устойчивые черты утопий, объединяющие все их типы? Исследователь этой проблемы Ч. Уолш определил суммарную характеристику утопий, выделив девять основных предпосылок. Во-первых, человек по своей природе добр, а причиной его недостатков являются неблагоприятные условия жизни. Во-вторых, человек пластичен и в изменяющихся условиях быстро и легко меняется сам. В-третьих, нет неустрашимого противоречия между благом отдельного человека и благом общества. В-четвертых, человек как существо разумное может становиться еще более разумным, поэтому кажется возможным устранить абсурды общественной жизни и установить рациональный порядок. В-пятых, лишь ограниченное количество

возможностей в будущем поддаются полному предвидению. В-шестых, нужно стремиться обеспечить человеку счастье на земле. В-седьмых, люди не могут пресытиться счастьем. В-восьмых, есть возможность находить справедливых правителей или научить справедливости избранных для правления людей. В-девятых, утопия не угрожает человеческой свободе, потому что настоящая свобода возможна только в ее рамках (Walsh 1962, p. 71–73).

Но как бы ни определялась утопия и какие бы признаки в ней не находились, совершенно очевидно, что она была и остается насущной и неистребимой во все времена, по крайней мере в этом убеждает история Европы от Античности до современности. А. Свентоховский, исследовавший историю утопий, писал: «Утопия, как идеал общественных отношений, представляет собой наиболее всеобщий элемент в духовном мире. Входит она в состав всех религиозных верований, этических и правовых теорий, систем воспитания, поэтических произведений — одним словом, всякого знания и творчества, дающего образцы человеческой жизни. Невозможно представить себе ни одной эпохи, ни одного народа, даже ни одного человека, который не мечтал бы о каком-то рае на Земле, который бы не был в большей или меньшей степени утопистом. Где только существует нищета, несправедливость, страдание, — а существуют они всегда и везде, — там должно появиться искание средств для искоренения причин зла. Через всю историю культуры проходит целая лестница самых различных видов утопий — от представления дикого кочевника до размышлений современного философа» (Свентоховский 1910, с. 5).

Как известно, отсчет утопической традиции в европейской литературе обычно ведется с 1516 года, когда на свет появилась книга английского утописта и государственного деятеля Томаса Мора под названием «Золотая книга, столь же полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии» (Мор 1978). Сочетая резкую критику тогдашней Англии с мечтой о лучшем общественном устройстве, она породила множество последователей этого жанра в литературе (Кудрявцев 1987, с. 203).

Справедливости ради стоит отметить, что к числу утопий относят и более ранние произведения, например «Государство» Платона, а всю последующую литературу утопий иногда рассматривают как гигантский комментарий к этому знаменитому сочинению (Шацкий 1990, с. 19). О. М. Фрейденберг, исследовавшая указанное сочинение Платона, привела немало примеров и других ранних утопий, продемонстрировав тем самым популярность и распространенность этого жанра в античном мире. По ее мнению, «...“государство”, по Платону, отождествляется с “космосом”, его жизнь есть как бы часть мирового плодородия; “бесплодие” как образ есть “несогласие правителей”, “восстание”, “гибель государства”. Вражда, война, возмущение — это олицетворяется в людях, в правителях, которые родились в моменты космических катастроф; божественные рождения, совершающиеся в периоды космической гармонии, дают тех мудрых и праведных правителей, которые руководят идеальным царством» (Фрейденберг 1990, с. 152). Она же объяснила истоки платоновской утопии: «Перед нами очень ярко выраженное эсхатологическое учение, принявшее политическую форму. Оно позволяет распознать, откуда возникли все эти первоначальные утопии: подобно домостроям и зеркалам, они явились разновидностью позднейшего истолкования древнего образа “города” как “космоса”, “дома” как “неба”» (Фрейденберг 1990, с. 153).

Последовавшее за Платоном и Томасом Мором количество утопических проектов, известных в истории европейской культуры, едва ли поддается исчислению: каждая эпоха порождала свои утопические грезы. Достаточно вспомнить несколько хрестоматийных примеров, начиная от «Города Солнца» Томмазо Кампанеллы и «Новой Атлантиды» Фрэнсиса Бэкона вплоть до романов «Люди как боги» Герберта Уэллса, «На белом коне» Анатоля Франса. За годы перестройки и гласности мы в нашей стране обнаружили захватывающие утопические проекты Владимира Соловьева, Николая Федорова и др. Многие из этих ранних и более поздних утопий сейчас забыты; их названия известны лишь библиографам, эрудитам и узким специалистам.

Но утопии увлекали не только философов, писателей, поэтов и пророков; они возникали во всех слоях общества. Складывается

впечатление, что в России почва для их возникновения была особенно благодатной на протяжении всей ее истории — от древнерусских народных представлений о рае, запечатленных в фольклоре, до многочисленных романов начала XX века. Достаточно вспомнить утопический проект Петра I по преобразованию России и главный символ этих преобразований — Петербург, петровский «парадиз». Или другой пример: еще в середине XVIII века отечественный историк В. Н. Татищев в своем сочинении «Сказание о звере мамонте» писал: «Жизнь человека продолжалась более 900 лет, которому помогствовало повсюду равная и блага от благих плодов пища и всегда равно пребывающая теплота...» (Татищев 1979, с. 45).

Масштабы и значение подобной неискоренимой приверженности к утопиям разных слоев общества во все исторические периоды таковы, что не остается никаких сомнений в поразительной устойчивости и чрезвычайной важности этого явления в культуре. В чем же секрет неуязвимой жизнеспособности и неослабевающего воздействия утопических образов на сознание людей? Где можно искать истоки этих образов? Об их глубинной основе писала еще О. М. Фрейденберг в связи с «Государством» Платона. Она предполагала, что «...под утопией лежит не один какой-нибудь образ, а целая образная система, которая подвергается у Платона — это само собой разумеется — своеобразному истолкованию. Град Божий возникает в результате перерождения миров. Для него характерна внутренняя увязка с периодическими кругооборотами уничтожений и возникновений космоса; возникнув в период царства мировой гармонии, он определяется всеобщим согласием, миром, расцветом правды, избытком» (Фрейденберг 1990, с. 149).

Представляется, что истоки утопического образа светлого будущего коренятся в мифологеме золотого века, известной у разных народов. Почему нам кажется естественным и правомерным обратиться именно к мифам, понимая их не только и не столько как вербальные тексты, но прежде всего как определенный тип мировосприятия? Потому что изначально, в архаический период, когда закладывались мировоззренческие основы, именно мифология, внутренне целостная и единая, служила прочным фундаментом каждой этнической культуры. Ее основополагающая роль

была обусловлена тем обстоятельством, что сущность мифотворчества связана с глубинными закономерностями деятельности нашего сознания, прежде всего с его когнитивной способностью. Однако надо учитывать, что миф тогда означал прямо противоположное тому, что теперь подразумеваем мы; то есть не вымысел и фантазию, а, наоборот, подлинное, реальное событие. Архаика, таким образом, в ее отношении к мифологии представляла собой совсем другую ментальную стадию, нежели наша, и людям той эпохи были присущи совсем другие способы переживания и осмысления действительности.

Именно мифы приобщали людей к опыту священного знания и придавали человеческой жизни необходимую онтологическую прочность, благодаря чему она приобретала иное, сакральное измерение и экзистенциальную окраску, в наибольшей степени сохранные позже религиями. Изложенная в мифах священная история, первособытия и перводела служили людям образцовыми моделями в их ритуальной и повседневной жизни. По мнению М. Элиаде, именно мифы задавали парадигмы всех значимых человеческих действий: «Функция мифа состоит преимущественно в том, чтобы развивать отдельные модели всех человеческих ритуалов и всю значительную человеческую деятельность, идет ли речь о рекомендациях в еде, браке, работе или воспитании, искусстве или мудрости» (Eliade 1968, с. 18).

И сейчас мифы из нашей жизни никуда не ушли: оставаясь глубоким фундаментом нашей культуры, они встроены в нее и время от времени весьма ощутимо напоминают о себе. По остроумному замечанию К. Г. Юнга, «...если бы миф был не более, чем пережитком, стоило бы задаться вопросом, почему он давным-давно не покоится на великой свалке истории и почему он продолжает оказывать влияние, которое ощущается даже на высшем уровне развития цивилизации» (цит. по: Радин 1999, с. 274). Уместно вспомнить и А. Н. Веселовского, который считал мифотворчество универсальным свойством человеческого сознания и потому полагал, что конца мифотворчества не предвидится. По его мнению, мифологию творит особый склад мысли, «никогда не отвлекавшейся от конкретных форм жизни и всякую абстракцию низводивший до их уровня» (Веселовский 2001, с. 28).

Среди таких неумирающих мифов, которые «продолжают оказывать влияние» во все времена, остается и миф о золотом веке, известный в разных версиях практически у всех народов. В них сохранились ностальгические воспоминания о том, что некогда созданный богами человек с самого начал нес в себе созидательную силу природного мира и что он обладал могуществом, близким к божественному; был совершенно прекрасен и потенциально бессмертен. Разумеется, тот век не был равен нашему столетнему периоду времени: хронологические рамки здесь условны.

Вот несколько примеров. Кажется естественным начать приводить их с Античности. Гесиод в своей поэме «Труды и дни», пытаясь воодушевляющими примерами убедить своего брата Перса жить по справедливости, описывает ему разные поколения людей. Первое, золотое поколение вечно живущие боги создали в то давнее время, когда ими правил могучий Кронос. Они были прекрасными и всемогущими, не знали ни горестей, ни трудов, ни печальной старости. Со «спокойной и ясной душой» они жили как боги и проводили время в пирах. Хлебодарные земли сами давали им обильный урожай, а на пастбищах паслись тучные стада. Люди же трудились, сколько хотели, собирая богатства, а «умирали как будто объятые сном». После того как земля «поколение это покрыла», богоподобные люди волей Зевса были превращены в благостных демонов, охраняющих землю и дарующих людям богатство.

Следующее поколение, не похожее на прежнее ни обликом, ни мыслью, боги-олимпийцы сотворили из серебра. Целую сотню лет человек оставался неразумным ребенком и тешился детскими играми возле матери. Наконец, возмужав, он жил совсем недолго. Обуянные гордостью, люди серебряного века не приносили жертв олимпийцам и не воздавали им почестей, тем самым обрекая себя на беды. Негодуя, Зевс-громовержец сокрыл это поколение людей под землю, и они стали почитаться как подземные смертные блаженные.

Третье поколение было медным. Могучие и страшные люди с копьями больше всего были привержены насильственной и жестокой войне. Они обладали такой необоримой силой, что к ним

никто не решался приблизиться. Эти люди жили в медных жилищах, носили медные доспехи и не ели хлеба. Погибли они от ужасной силы собственных рук, их взяла черная смерть, и они сошли в Аид безвестными. Разгневанный Зевс наслал на них потоп, от которого спаслись только Девкалион и Пирра.

Четвертое поколение было справедливее и лучше прежних: то были полубоги, славные герои. Их погубила война; многие из них пали в кровавых битвах. Оставшихся в живых Зевс перенес к границам земли, и теперь они населяют острова блаженных посреди океанских пучин. Они живут безмятежно, не ведая дум и забот, а щедрая земля сама приносит им трижды в год обильный урожай медово-сладких плодов.

Век, выпавший на долю Гесиода, — пятый, железный — тягостен для него. «Если бы я мог не жить с поколением пятого века! Раньше его умереть я хотел бы или позже родиться», — скорбит он. Люди этого века ни днем ни ночью не знают передышки от труда, горя и несчастий. А дальше будет еще хуже: меж братьев больше не будет любви, как прежде; отцы и дети не смогут договориться друг с другом, а нечестивые дети не будут почитать старых родителей. Восторжествуют наглецы и злодеи, сила заменит право, а стыд и совесть отлетят от смертных и вознесутся к вечным богам. Города будут разграблены, хорошие люди оклеветаны лжецами, воцарятся злорадная зависть и жестокие тяжкие беды. «От зла избавления не будет», — заключает свое мрачное пророчество Гесиод (Античная литература 1989, с. 58–68).

Эта схема Гесиода интерпретируется по-разному. Чаще всего высказывается предположение, что поэт позаимствовал и переработал один из восточных мифов, дополнив его вставкой о героическом поколении, потому что в его время были еще слишком живы воспоминания о микенской цивилизации. Иногда эту вставку считают позднейшим орфическим добавлением. Как бы то ни было, но та же неутешительная схема деградации человечества отражена в античной традиции и помимо Гесиода, начиная с сочинений орфиков и кончая «Метаморфозами» Овидия.

Римский поэт обратился к этой схеме семь веков спустя после Гесиода, в конце I века до н. э. — начале I века н. э. У него были другие цели: он излагал мифы, имеющие отношение к теме мета-

морфоз. Век героев Овидий опустил: это звено не укладывалось в стройную классификацию по металлам. Но если у Гесиода — «золотой род», *chruseon genos*, то у Овидия — «золотое поколение», *aurea aetas*, когда «сладкий вкушали покой безопасно живущие люди». Что же касается понятия «золотой век», то оно, по-видимому, появилось в античной литературе в «Энеиде» Вергилия, то есть во второй половине I века до н. э. До этого же, строго говоря, речь шла не о хронологии, а о генеалогии (Чернышов 1991, с. 15–25).

И другие античные авторы, воспевая безмятежно-счастливую жизнь при Кроносе–Сатурне, наполняли старый мифический сюжет теми утопическими ожиданиями, которые были им близки, и осуждали те недуги, которые их особенно тяготили в повседневной жизни. И потому нарисованный ими «золотой век» описан смутно, как далекая желанная и ускользающая греза. Он кажется не более, чем удобной конструкцией, которая служит всего лишь оттеняющим фоном для более ясного показа существующих условий.

Но вернемся к мифам. В совершенстве первоначальных времен несколько не сомневались и древние индийцы. В индуистской космогонии запечатлено мифологическое выделение в потоке времени циклов, именуемых *югами* или *махаюгами*. Каждая махаюга (или *махакальпа*) состоит из четырех юг, обозначенных терминами для игры в кости: *крита*, *трета*, *двапара* и *кали* и соответствующих костям в 4, 3, 2 и 1 очко; каждая последующая юга на четверть короче предыдущей, и это ускорение времени свидетельствует об ухудшении состояния мира.

В первую, *крита-югу*, господствовал божественный порядок — *дхарма*, прочно стоящий на четырех ногах: правдивости, почитании, сострадании и приветливом обращении. Люди жили в полном довольстве и благоденствии, не зная болезней, злобы, ненависти, страха, ревности и других негодных чувств. Они получали по желанию плоды земли, и им не было необходимости что-либо выращивать, продавать и покупать.

В следующую, *трета-югу*, дхарма стояла уже на трех ногах: добродетелей стало на четверть меньше. Люди стали приносить жертвы богам и обращаться к ним, чтобы те исполняли их же-

лания. Упадок продолжался, и в *дванара-юге* дхарма опиралась лишь на две ноги. Люди стали злобными, фальшивыми и недвольными, и потому среди них распространялись болезни и несчастья.

Наконец, наступила последняя, *кали-юга* — нынешний век — самый плохой из всех. От всех прежних добродетелей осталась лишь одна четверть, да и та быстро приходит в негодность. Дхарма, опирающаяся на одну ногу, бессильна и слаба. Вконец испорченные, неприветливые и сварливые люди стали орудиями своих страстей и соблазнов, и потому их не оставляют несчастья; они погрязли в ненависти, лжи, лености, злобности и слабости, и над ними властвует тьма невежества. Тот, кто не следует дхарме, будет наказан по закону кармы, а накапливающий дхарму по тому же закону будет вознагражден.

Подобным же образом воспринимали время джайны, последователи национальной индийской религии джайнизма, многое воспринявшей от древней мифологической стадии. Они представляли время в виде колеса с двенадцатью спицами, которое совершало то восходящее движение — *утсарпини*, что значит «ползущее вверх», то нисходящее — *авасарпини*, что значит «ползущее вниз». Каждый полуоборот этого колеса состоит из шести неравных периодов: в авасарпини — хороший–хороший, хороший, хороший–плохой, плохой–хороший, плохой, плохой–плохой; в утсарпини все повторяется в обратном порядке.

Вообще же мир безначален и бесконечен; он неисчислимое количество раз проходил и будет проходить от блаженного счастливого времени через постепенную деградацию к ужасам и страданиям совсем плохого, плохого–плохого времени, а потом возвращаться к хорошему–хорошему, то есть к золотому веку. Каждый период времени в мифологии джайнов имеет подробное описание, в котором указывается даже частота дыхания живущих в нем людей.

Один из первых джайнских тиртханкаров, то есть «нашедших брод в океане страданий», по имени Ришабханатха жил в невысказанно ранний период мира, когда мужчины и женщины были ростом в две мили, жили бесчисленное число лет и рождались соединенными парами. Ришабханатха научил их семидесяти двум

наукам, сотне искусств и множеству других полезных дел. При нем уже начался упадок мира, а до него жили еще более совершенные люди. Они имели рост в четыре мили и по сто двадцать ребер каждый. В их распоряжении были деревья, исполняющие желания, — так называемые *кальпаврикша*. Они приносили сладкие плоды, одни их листья сладостно пели, а другие излучали яркий свет; при этом замечательные цветы пленяли неповторимым ароматом. Эти деревья давали и пищу, и одежду, и украшения. Вода океана имела вкус вина, а земля была слаще сахара.

Но и это время еще не было самым счастливым. Ему предшествовал гораздо более благостный период, когда люди имели рост в восемь миль, у каждого было по двести пятьдесят шесть ребер, они были совершенно красивы и совершенно добродетельны, а когда умирали, то сразу же попадали в мир богов.

Стоит отметить, что здесь мы сталкиваемся с иным, нежели привычное для нас, восприятием и осмыслением времени. Современные люди западного мира привыкли оперировать представлениями о линейном времени, размеренно текущем из прошлого через настоящее в будущее. Но это лишь одно из возможных представлений, и оно в корне отличается от мифологического времени. В нем люди имели дело с «вечным теперь» и некоторые события из прошлого, как, например, сотворение мира, запечатлевали в памяти как вечные и неустаревающие образцы. Как писал К. Леви-Стросс, «...значение мифа состоит в том, что эти события, имевшие место в определенный момент времени, существуют вне времени. Миф объясняет в равной мере как прошлое, так и настоящее и будущее» (Леви-Стросс 1983, с. 186).

Сходная вера в счастливый золотой век встречается не только у индоевропейцев. Так, в «Шумерском царском списке» приводятся поразительно долгие сроки правления царей: Алулим правил царством 28 800 лет, Алалгар — 36 000 лет, Энменлуанна — 43 200 лет и т. п. Всего же до потопа на земле в пяти городах 241 200 лет царствовали восемь царей, в то время как после потопа первые династии правили не более 1200 лет. Допотопные времена вообще были окружены в Месопотамии ореолом таинственности: то было время богов, героев, мудрых правителей и первых людей, которые были, конечно, богатыри, не то что ны-

нешнее племя (Клочков 1983, с. 23). Как здесь ни вспомнить и необычайное долголетие ветхозаветных патриархов: Адам жил 930 лет, а Ной — 950 (Бытие V: 5; IX: 29). Однако после потопа и у них сроки жизни тоже сократились: Авраам прожил «всего» 175 лет, а Исаак — 180 (Бытие XXV: 7; XXXV: 28).

О золотом веке рассказывается и в мифах других народов, но нет необходимости множить подобные примеры. Важнее отметить, что в этих мифах встречаются общие мотивы: некогда небо и земля были так близки, что для людей не составляло особого труда подняться на небо по обычной лестнице, веревке или дереву, а для богов — спуститься к людям; люди были во всем подобны богам и не знали смерти; им не надо было трудиться в поте лица и добывать себе хлеб насущный, потому что все необходимое было у них под рукой. Человек наслаждался изобилием, свободой и всеми мыслимыми и немыслимыми радостями жизни.

Что же касается собственно мифологеми золотого века, то она, говоря словами К. Г. Юнга, со временем приобрела статус «свято чтимой во все времена архетипической мечты» (Юнг 1990, с. 417). По его мнению, мы постоянно поддерживаем этот «могущественный архетип в его инфантильной форме <...> благодаря своему собственному ребячеству, поскольку наша западная цивилизация находится во власти той же самой мифологии» (Юнг 1990, с. 417). Именно эта «архетипическая мечта» и порождала утопии как ответы на вечные вопросы об экзистенции человека во все исторические периоды, причем одни из них были устремлены в будущее, а другие искали чаемые идеалы в прошлом. Любопытно, что один из наиболее прославившихся в конце XIX века американских утопических романов, написанный Эдвардом Беллами, так и назывался — «Золотой век».

Мифологические структуры и образы, связанные с мифологемой золотого века, постоянно транслировались из архаики в наследовавшие ей более поздние пласты культуры. При этом мифологическая образность не оставалась неизменной; она трансформировалась в соответствии с изменениями общества. Определенные трансформации мифологические образы золотого века и близких ему по смыслу блаженных земель претерпевали уже в Античности. Например, они получили философскую ин-

терпретацию в эпикуреизме, превратившись в важные компоненты учения об обществе и эвдемонистической этики (Шахнович 2003, с. 75). В Древнем Риме новое понимание мифа о золотом веке складывалось при переходе от последних гражданских войн республики к принципату Августа. Гесиодова концепция «пяти веков» была популярна среди римской элиты еще в республиканский период, а при Августе новая власть активно пропагандировала возвращение «царства Сатурна»; сам же харизматический принцепс расценивался как гарант и хранитель золотого века. Вергилий в «Энеиде», созданной по инициативе Августа, писал:

Август Цезарь, отцом божественным вскормленный, снова
Век вернет золотой на Латинские пашни, где древле
Сам Сатурн был царем, и пределы державы продвинет...
(Чернышов 1991, с. 26)

Представлениям о золотом веке, этом типичном образе мифологизированной памяти, была суждена долгая жизнь в последующих веках, вплоть до современности. Как прообраз будущего, миф о золотом веке «работал» в культуре разнообразно. Он не только многократным эхом отразился во множестве утопических проектов, о которых говорилось выше. Своеобразная ревизия порожденного им образа проникла и в фольклор, породив жанр социально-утопических легенд. По наблюдениям К. В. Чистова, глубоко и всесторонне исследовавшего русскую народную утопию, «легенды строились ради будущего из материала прошлого и вместе с тем обнаруживали живую энергию вымысла» (Чистов 2003, с. 15). При этом они несли в себе заряд необычайной социальной активности: «Их не просто рассказывали для развлечения или для препровождения времени. Уверовав в них, крестьяне покидали распаханые пашни и дедовские могилы и устремлялись на поиски обетованной земли, поднимались с оружием на помощь самозванцу, который представлялся им воплощенным “избавителем”» (Чистов 2003, с. 30).

Кроме того, в европейской истории этот миф не раз играл заметную роль в становлении самосознания той или иной эпохи. Можно привести пример из ренессансной культуры, когда одной из важнейших установок всей гуманистической мысли эпохи

Возрождения стала ориентация на Античность, которая тогда воспринималась как золотой век по сравнению с упадническим Средневековьем. Этот пример кажется особенно интересным, потому что, по мнению специалистов, «гуманизм — одновременно и миф, и его преодоление» (Баткин 1978, с. 93).

Франческо Петрарка (1304–1374), не удовлетворенный своим временем и стремившийся жить душою в древних веках, пророчествовал на заре Ренессансной эпохи:

Благие души, доблести подруги,
Заселят мир: он станет золотым,
Античными творениями полным.

Но гуманисты не проецировали золотой век в будущее, а стремились воссоздать его в своем настоящем, пытаясь сделать его стилем своей жизни. Средоточием возрожденной Античности стала восприниматься Флоренция эпохи Медичи, Козимо, Пьетро и особенно Лоренцо Великолепного. О возвращении золотого века в полный голос говорили поэты медичейского круга, связывавшие с родом своих покровителей-меценатов новое обретение благословенных золотых времен старца Сатурна (Кудрявцев 2003, с. 83–84). Сам Лоренцо Великолепный (1449–1492), перефразируя Вергилия и Данте, говорил «о возвращении первоначальных времен, золотого века, земного рая» (Кудрявцев 2003, с. 83). Из древнего мифа о золотом веке гуманисты сохранили представление о цикличности времени и периодическом возвращении, или возрождении, которое наступает после упадка и деградации. Смысл же понятия они подвергли серьезному пересмотру, назвав золотым веком не первоначальное безоблачное состояние общества, а время подъема искусств и наук.

Трансформированная мифологема золотого века в разных версиях подспудно оставалась существовать и в культуре повседневности, определяя, в частности, дух многих праздников. Их издавна выделяли в течении будней как особые паузы со священным характером времени, когда возможен возврат к «светлому» прошлому. Так, ситуацию смещения и уравнивания золотого века воспроизводили во время некоторых праздников, например сатурналий и кроний в древних Греции и Рима. На этих веселых

празднествах рабы в память о золотом веке Сатурна пировали вместе с господами и пользовались неслыханной свободой, а жители городов высыпали на улицу с зажженными светильниками и обменивались подарками. Эта карнавальная традиция сохраняется вплоть до настоящего времени, хотя ее прежний смысл часто или забыт, или изменился.

Развитием и продолжением еще одной версии мифа о золотом веке было создание утопического в своей основе типа «благородного дикаря» в эпоху Просвещения, близкого идеологии того времени. На этот раз древний миф возродился в радикально секуляризованной форме, выдвинув на первый план свободное и счастливое состояние невинного и духовно блаженного человека, живущего в согласии с щедрой материнской природой и не испорченного цивилизацией. Этот образ европейцы ожидали увидеть в аборигенах, которых самозабвенно описывали путешественники в недавно открытых странах Азии, Африки, Австралии и Америки (Элиаде 1996, с. 40–60).

Один из многочисленных обликов древней мифологемы золотого века определил и идею светлого будущего в различных социальных проектах, в том числе и в нашем советском обществе. В этой связи возникает вопрос: почему в «Интернационале», где особенно выразительно транслировалась вера в светлое будущее, которое ожидало пролетариев всех стран, оказался воспроизведенным библейский оборот, надо полагать, совершенно случайно. Достаточно вспомнить слова: «Весь мир насилья мы разроем до основанья, а потом, мы наш, мы новый мир построим...» Обычно вопреки рифме поют «до основанья мы разрушим», повторяя, скорее всего бессознательно, библейскую фразу (так говорил Господь Саваоф: «Толстые стены Вавилона до основанья будут разрушены...»). Как показала история, именно в Библии участники народных восстаний ремесленников и крестьян находили образец общества, которое должно прийти на смену ненавистным им порядкам. Священное Писание, как некогда миф, давало им освященный образ мира, такой, каким он должен быть.

Возможно, утопические идеи и проекты, в том числе и учение Маркса, оказывали на миллионы людей такое значительное влияние именно благодаря глубоко скрытой мифологической подо-

плеке. И не потому ли эти идеи так безошибочно и безотказно работали, что были, по сути, не идеями, вызывавшими к логике и разуму, а именно мифологическими образами, воздействовавшими на эмоции, подсознание, и в наибольшей степени отвечали издревле сложившимся формам восприятия мира?

Мифологему золотого века можно описывать и анализировать с разных позиций, но наша цель — понять ее неистощимую притягательность, действенную силу и творческую энергию для массового сознания в разные исторические эпохи. Думается, что сила ее воздействия определяется в первую очередь тем, что эта мифологема — не что иное, как ностальгия по совершенству начала вещей. В наибольшей степени она была свойственна мифологическому сознанию, но, видимо, и сейчас никуда не ушла из нашей жизни. Трудно не согласиться с К. Г. Юнгом, который считал, что «повторное рассказывание мифа в истории означает терапевтический характер некого забвения, которое — по причинам, еще требующим выяснения, — не должно быть слишком долгим. Если бы то, что подлежит такому забвению, представляло собой лишь реликт неразвитого состояния, было бы понятно нежелание человека уделять ему внимание, ощущение того, что оно лишнее в его жизни. Очевидно, что все обстоит иначе» (цит. по: Радин 1999, с. 278).

Об этой потребности воскрешать в памяти то, что было в самом начале, не раз писал и М. Элиаде, исследуя тему космогонии. Он установил, что в разных культурах космогонический миф обыгрывался во многих случаях: при праздновании Нового года, возведении на престол нового царя, объявлении войны, для спасения урожая и даже при излечении больных. Магическое воздействие мифа в последнем случае основывалось на том, что при символическом возврате к прошлому больной, переживая эпизоды мифа о сотворении мира, становился как бы современником этого события и потому оказывался причастным к изначальному изобильному бытию. Благодаря этому он обретал ту энергию и силу, которую получал во время своего рождения. Традиционная техника «возвращения к истокам» лежала в основе многих ритуалов: «...возвращение индивидуума к своим истокам понимается как возможность обновления и возрождения его существования» (Элиаде 1995, с. 85).

М. Элиаде установил также глубинный параллелизм между этой архаической методикой исцеления больных и философией спасения в буддизме. Последняя заключается в своеобразном прохождении пути вспять, то есть в возвращении по пути предыдущих жизней и через их память обратно к тому моменту, «когда к существованию пришел космос» (Элиаде 1996, с. 55). По его мнению, в обоих случаях — и при исцелении больного в архаике, и при решении проблемы бытия в буддизме — результат достигается через память об изначальном действии (Элиаде 1996, с. 58–60).

В историческое время возобладала тенденция к демифологизации культуры. Но, несмотря на это, многие ее образы, в том числе и связанные с будущим временем, не могут быть полностью объяснены и исчерпаны рациональными структурами, за пределами которых постоянно воспроизводится мифопоэтическая образность. Миф как особый способ мировосприятия был и остается действенным фактором, проявляющимся в разных исторических периодах и в разных сферах культуры. Неслучайно возвращение мифа называли одной из самых характерных черт культуры минувшего XX века, под этим же знаком проходит и век нынешний, XXI-й. Таким образом, золотой век как образ мифологизированной памяти, скорее всего, не остался археологией нашего сознания, как, может быть, нам хотелось бы верить с высоты XXI века. Скорее этот образ — затаившаяся в нас актуальная действительность, которая время от времени воспроизводится в разных обликах и с разной степенью интенсивности.

Итак, мы можем сделать вывод, что мифологический образ золотого века, претерпев определенные трансформации в разные исторические периоды и в разных социальных слоях, получил интерпретацию в многообразных проектах, моделирующих будущее, и стал важной частью нашей культуры. Он открыт и дальнейшим изменениям. Не потому ли в последнее время, как пишет В. А. Чаликова, «пересматривается история утопической мысли, переоцениваются старые трактаты и романы об идеальном обществе. Исследователи видят в них уже не реликты безумных надежд, а предвосхищение “нового мышления”, столь необходимого XXI веку» (Утопия и утопическое мышление 1991, с. 7). Может

быть, власть утопии — это непреходящая власть мифа и заключенной в нем символики над человеческой жизнью?

Библиография

Античная литература. Греция: Антология / сост. Н. А. Федоров, В. И. Мирошенкова. М., 1989. Ч. I.

Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.

Веселовский А. Н. Мерлин и Соломон // Веселовский А. Н. Избранные работы. М., 2001.

Свентховский А. История утопий. М., 1910.

Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.

Кудрявцев О. Ф. Гуманистические представления о справедливости и равенстве в «Утопии» Томаса Мора // История социалистических учений. М., 1987. С. 197–214.

Кудрявцев О. Ф. Патент на благородство: миф о золотом веке в становлении самосознания ренессансной культуры // Миф в культуре Возрождения. М., 2003.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.

Мартынов Д. Е. К рассмотрению семантической эволюции понятия «утопия» // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 162–171.

Мор Т. Утопия / пер. с лат. Ю. М. Каган. М., 1978.

Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кереньи. СПб., 1999.

Татищев В. Н. Избранные произведения. Л., 1979.

Утопия и утопическое мышление: Сборник / сост. и общ. ред. В. А. Чапликова. М., 1991.

Фрейденберг О. М. Утопия // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 148–167 (глава из неопубликованной монографии «Семантика композиции “Трудов и дней” Гезиода»).

Чернышов Ю. Г. Гесиод и Овидий: опыт источниковедческого анализа античных описаний «золотого века» // Источниковедческие проблемы всеобщей истории. Караганда, 1991. С. 15–35

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

Шахнович М. М. Мифологема «остров блаженных» и «золотой век» в римском эпикуреизме // Образ рая: от мифа к утопии. Серия “Symposium”. СПб., 2003. Вып. 31. С. 61–75.

Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990.

- Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995.
Элиаде М. Мифы, сновидения и мистерии. М., 1996.
Юнг К. Г. Приближаясь к бессознательному // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
Eliade M. Myth and Reality. N. Y., 1968.
Walsh Ch. From Utopia to Nightmare. L., 1962.

Я. В. Васильков

ЗЛОВЕЩИЕ ЗНАМЕНАНИЯ В ИНДИЙСКОМ ЭПОСЕ (по данным «Махабхараты»)

Великая индийская эпопея «Махабхарата», сформировавшаяся, как известно, на основе устно-поэтической традиции, сохранила в своем мировоззрении и поэтике элементы, восходящие к глубокой архаике. Обретя фиксированную форму, санскритская эпопея затем на протяжении более двух тысяч лет продолжала (и продолжает ныне) оказывать моделирующее воздействие на мировоззрение, поэтику и образность индийской литературы и фольклора. Учитывая это, всякому исследованию индийской традиционной прогностики целесообразно предпослать обзор поэтического отражения прогностических представлений в «Махабхарате» как грандиозном по объему и наиболее представительном памятнике индийского героического эпоса.

Индийский эпос заглядывает в будущее посредством знамений, вещих снов и пророчеств. Эта статья посвящена эпическим знаменаниям. Вещих снов мы лишь кратко коснемся в связи со знаменаниями, а тема пророчеств о конце мира и утопическом пришествии индийского мессии — Калки Вишнуяшаса — в начале нового мирового периода уже нашла в российской индологии своего исследователя (Невелева 1987; 2010, с. 52–86). Мы затронем здесь пророческие описания будущего лишь постольку, поскольку некоторые мотивы и формулы поэтического языка оказываются общими для них и для темы знаменаний.

«Махабхарата» (далее — Мбх) при сохранении ею живых элементов архаики (см.: Vassilkov 1995; Васильков 2010, с. 338) и при наличии в ее позднем слое черт, присущих эпосу религиозно-дидактическому (Гринцер 1974, с. 297–330), — все же в основном зрелый или классический эпос, мировоззрение которого в разных этнических традициях отмечено, как правило, глубоким пессимизмом и фатализмом. Поэтому знамения будущего, описываемые в Мбх, почти всегда предвещают беду, они эсхатологичны, свидетельствуют о близости индивидуальной, социальной или вселенской катастрофы. Так или иначе знамения в Мбх связаны с главным эпическим действием — великой битвой на поле Куру, в которой суждено погибнуть почти всем ее участникам, то есть почти всем кшатриям (воинам) на Земле. Поэтому благие предзнаменования в эпосе редки, обычно они описываются лишь тогда, когда необходимо противопоставить знамения, являющиеся будущим победителям, Пандавам, и те, которые являются их противникам, Кауравам. Например, когда божественный герой Кришна, действующий на стороне Пандавов, отправляется с посольством в стан врагов, чтобы уговорить Кауравов примириться с Пандавами, в стране Кауравов наблюдаются зловещие знамения, а на ее столицу Хастинапуру обрушивается ураганный ветер; между тем над дорогой, по которой шествует Кришна, веет тихий, благоуханный ветерок, с неба проливается «дождь» из цветов и лотосов, а сама дорога становится ровной и очищенной от колючек (Мбх V.82.4–12)¹. Когда битва все же оказывается неизбежной и два войска выстраиваются друг против друга, «верховые и упряжные животные Пандавов радостно возбуждены, а дикие звери обходят их по солнцу; это — предвестье их победы». А войско Кауравов все звери обходят против солнца, над ним слышны голоса незримых существ, и это — «предвестье их по-

¹ Ср. XIV.52.5–6, где тот же Кришна описан возвращающимся в свой город: ветер с силой дует перед его колесницей, расчищая дорогу от камешков и колючек, а Индра проливает над ним дождь из ароматной воды и небесных цветов. Здесь, как и в V.82.11–12, благие приметы прямо противоположны часто употребляемым зловещим: ветру, несущему в себе камни, «дождю из мяса и крови».

ражения» (V.141.15–16; ср. V.82.9; IX.55.14). Далее следует целая серия подобных противопоставлений: над войском Пандавов реют птицы, предвещающие благо (павлины, лебеди, журавли и т. п.), тогда как за армией Кауравов следуют птицы, питающиеся трупами, шакалы, гиены, злые духи, а также рои мух. В войске Кауравов молчат барабаны, тогда как у Пандавов барабаны сами гремят, когда в них никто не ударяет (V.141.17–18). В одном случае мы встречаем отрывок, весь состоящий из перечисления примет, возвещающих победу, часть из них аналогична тем, что приведены выше: птицы совершают над войском, которому суждена победа, облет по ходу солнца, и так же движется дым от жертвенного огня; музыкальные инструменты (в данном случае цимбалы и боевые трубы) сами издают громкие звуки и т. п. (VI.4.15–25). Но этот отрывок введен по контрасту после пространныго, занимающего почти две главы (VI.2 и 3) описания страшных предзнаменований для войска Кауравов. За пределами подобных «контрастных» контекстов *счастливые приметы* (*nimittāni... dhanyāni*, VII.87.71) в Мбх неупотребительны. Исключением можно, по-видимому, считать схожий набор благоприятных знамений в VIII книге при описании того, как Пандава Арджуна выступает на решающий бой с главным антагонистом — со своим неузнанным братом Карной (VIII.50.43–46).

Полное преобладание зловещих знамений над счастливыми составляет существенное отличие эпической прогностики от реальной, бытовой; благие приметы не заслуживали внимания в рамках «героико-фаталистического» дискурса. По той же причине эпос почти никогда не описывает реакцию людей на зловещие приметы. В быту считалось необходимым нейтрализовать дурные знаменья специальными обрядами. Не только после таких аномальных явлений, как землетрясения, затмения, падение метеоров и тому подобное, полагалось принимать защитные меры, это касалось и бытовых примет: например, обнаружив след голубиной лапки на золе домашнего очага, следовало, согласно «Апастамба грихьясутре», отвратить последствия путем возлияний на огонь жертвенного масла (Sen 1982, с. 136). В астрономо-астрологическом трактате Варахамири «Брихатсамхита» (VI век н. э.) царю для предотвращения предвещаемых знаменья-

ми угроз ему и его стране предписывалось совершать специальный обряд (*пушьяснана*), по структуре и символике во многом совпадающий с обрядом периодического обновления царской власти — *пунарабхихекой* (см.: Никольская 2011). В самой Мбх, в поздней, дидактической ее части, в разделе об обязанностях царя, прямо сказано: «Царь, который игнорирует расположение накшатр (созвездий лунного зодиака), явление грозных планет и многие знамения, сулящие гибель царям, (который) не защищается — гибнет сам и губит свой народ» (XII.91.35–36). Тем не менее в эпосе самые страшные, чудовищные знамения вызывают лишь ужас, но, как правило, никакой деятельной реакции. Кришна, увидев и своей божеской мудростью правильно истолковав предзнаменования своей гибели и уничтожения своего племени, на первый взгляд отправляет народ в искупительное паломничество, а в действительности — содействует велению рока, поскольку паломничество закончится, как он знает, всеобщим самоистреблением (XVI.3). Грозные знамения являются в момент, когда Кауравы, обыграв Пандавов в кости и сделав их рабами, наносят им одно страшное оскорбление за другим. Старый царь Дхритараштра, отец Кауравов, сознавая, что знамения предвещают кровавый исход, аннулирует результаты игры (II.63.23–36). Но игра вскоре возобновляется и все-таки приводит к неизбежной катастрофе. В первой книге мудрые советники объясняют царю Дхритараштре страшные знамения как указание на опасность его решения сделать наследником старшего сына Дурьодхану, главного злодея в эпосе. Дхритараштра игнорирует знамения, не объясняя причину (I.107.28–29). В других случаях герои пренебрегают угрожающими знамениями, ссылаясь на перспективу для павших воинов блаженства в воинском раю на небесах. Дурьодхана, наблюдая зловещие приметы перед началом великой битвы, говорит: «Это изначально предопределено и, несомненно, свершится. Если кшатрии, следуя воинскому долгу, погибнут в сражении, они, достигнув (небесного) мира героев, обретут чистое блаженство. Славу здесь и великое счастье на долгое время в мире ином обретут мужи-тигры, в битве расставшись с жизнью» (VI.3.44–46). Другое описание знамений во время битвы на Курукшетре заканчивается словами: «Пренебрегши этими грозны-

ми, ужасными знаменьями, вновь посовещавшись, кшатрии встали неколебимо на прекрасном и чистом поле Куру, стремясь попасть в (воинский) небесный рай» (IX.22.23).

Наконец, перед началом поединка Арджуны и Карны является новая серия зловещих знамений, возвещавших гибель Кауравам. «Но никто из них, ослепленных роком (*daiva*), не внял этим (приметам)» (VIII.26.38). Здесь пренебрежение приметами объясняется уже не через архаическое представление о блаженстве павших героев в воинском небесном мире Индры, а в духе чистой концепции героического фатализма: это слепой, неисповедимый рок туманит сознание героев, чтобы никто из них не пытался уклониться от его велений.

Тема знамений, как и более широкая тема судьбы, является существенной для поэтики эпоса как такового. Поэтому она оставалась популярной на протяжении всего длительного периода жизни и развития индийской эпопеи как в устно-эпической, так и в письменной традиции. В описаниях знамений «Махабхараты» представлены параллельно, а иногда и в смешении разновременные стилистические тенденции. Здесь есть тексты, воспроизводящие традиционный, архаический набор зловещих примет в характерном формульном стиле устной эпической поэзии; есть пассажи, написанные, возможно, автором-книжником, способным, однако, имитировать устно-эпический стиль. И наконец есть описания знамений, созданные уже под влиянием стиля раннего «искусственного» эпоса — *кавыи*; здесь автор, отталкиваясь иногда от традиционных моделей, создает силой своей фантазии причудливые, усложненные образы. В такого рода поздних контекстах встречаются и пространные, детализированные перечни неблагоприятных астрологических обстоятельств, то есть предвещающих беду положений различных планет по отношению к накшатрам — созвездиям лунного зодиака (см. V.141.7–10, см. перевод в книге: Махабхарата 1976, с. 281; VI.2.31–32; 3.11–17, 24–29, перевод в книге: Махабхарата 2009, с. 12–13). Привлекая отрывки, демонстрирующие поздний стиль, лишь по контрасту, мы постараемся ниже дать обзор типологически более ранних, традиционных описаний знамений, в которых есть все основания видеть основу, ядро данной эпической темы.

Наряду с эпосом, другим, более древним по времени своей фиксации источником, намечающим круг «базовых» для индийской культуры традиционных знаменений, является гимн-заговор 9 из XIX книги «Атхарваведы» (см.: Атхарваведа 2010, с. 136–138). Цель гимна — умиротворить и обратить на благо общины различных богов и всевозможные феномены мироздания. В перечислении божеств, которые должны стать «благом» для певца и его общины, внезапно звучит имя-эпитет бога смерти Ямы — Антака, «Кладущий конец (жизни)»¹. Вероятно, по ассоциации со смертью, у певца сразу возникает желание магически обратить «во благо» дурные знамения (*utrāta*) трех видов: «Благо предзнаменования земные и воздушные, / благо движущиеся по небу планеты» (AB XIX.9.7cd). Имеются в виду зловещие приметы, наблюдаемые во всех трех сферах архаического индийского мироздания: на Земле, в воздушном пространстве и на небе. Некоторые из них далее перечисляются: «Благо для нас сотрясаемая земля (*bhūmir veramānā*), / и благо то, что ударено метеоритом (*ulkānirhatam sa yat*), / благо коровы с красным молоком, / благо провалившаяся² земля (8). Созвездие, ударенное метеоритом — нам на благо. / ... На благо метеориты... (9) На благо нам планеты, принадлежащие луне, / на благо и солнце вместе с Раху... (10)».

Таким образом, речь идет о землетрясении и его последствиях в виде образующихся в земле трещин или провалов, о зловещих аномалиях в животном мире (чудовищный для индийцев образ коров, дающих кровавое молоко), затмении (когда Солнце встречается с демоном Раху, ненадолго его поглощающим), метеоритах, ударяющих в Солнце или одно из созвездий лунного зодиака,

¹ «Благо для нас Митра, благо Варуна, / благо Вивасват, благо Антака...» (AB XIX.9.7ab; перевод Т. Я. Елизаренковой).

² В тексте *avaṭīṅyaṭī*. В переводе Т. Я. Елизаренковой: «распустившаяся». Семантика глагола *ava-tṛ-* в древнеиндийском (см., например, Couture 2001) исключает возможность такого чтения. Основным является значение «спускаться», «опускаться вниз». Выражение «провалившаяся земля» относится, скорее всего, к образовавшемуся при землетрясении провалу. За исключением передачи данного слова, в цитате воспроизведен перевод Т. Я. Елизаренковой.

и о планетах, неблагоприятно расположенных по отношению к Луне. Обилие упоминаний о метеоритах (трижды в стихах XIX. 9.8–9), планетах и созвездиях говорит о преобладающем интересе создателей данного текста к астрологической прогностике. В этом отношении гимн АВ XIX.9 отличается от традиционных для героического слоя эпоса описаний знамений, где астральные приметы встречаются, но не преобладают, зато близок к поздним прогностическим контекстам эпоса, подобным вышеупомянутым стихам Мбх VI.2.31–32; 3.11–17, 24–29. Близость в данном случае можно предположительно объяснить тем, что и поздние гимны «Атхарваведы», к которым относится заговор XIX.9, и поздние прогностические пассажи в начале VI книги Мбх созданы *брахманами* (жрецами), в среде которых и оформлялась ведийская астрология. В воинской среде бытовали, по-видимому, достаточно общие представления об этой науке, в частности об астральных знамениях. Свидетельства такого различия можно указать в самом тексте Мбх. Так, в начале второй книги мудрец Нарада спрашивает царя Юдхитхиру: «Сведущ ли твой прорицатель (*daivajña*, букв. “судьбознатец”) в ангах (“разделах” ведийской науки), изъясняет ли (расположение) светил, искушен ли во всевозможных знамениях?» (II.5.31). По существу, знание знамений предстает здесь разделом традиционной брахманской астрологии (*джьотиша*)¹. В переводах *daivajña* обычно передается термином «астролог». По контексту речь, безусловно, идет о брахмане. Близким термином *nimittajña* — «знаток знамений» — определен в VI.108.3 брахман Дрона, наставник Пандавов и Кауравов. Когда же речь заходит о специалисте по знамениям из воинской среды, искусство их толкования оказывается вписанным в иной набор традиционных знаний. Царственный герой Шалья из стана Кауравов, но симпатизирующий Пандавам, будучи назначен сутой (колесничим, возницей)

¹ В книге девятой Мбх («Шальяпарва») в числе других объектов паломничества на берегах реки Сарасвати упоминается обитель легендарного основоположника астрологии Гарги, где, как сказано, святой старец открыл «путь познания времени, отклонение светил, а также знамения, дурные и благоприятные» (IX.36.14–16).

при главном бойце со стороны Кауравов Карне, говорит ему: «Применение метательного оружия, (правила) боя, знамения (nimittāni) — все это я должен знать, как ответственный за эту колесницу» (VIII.28.8). В данном случае распознавание знамений выступает элементом комплекса воинских знаний, носителем которого традиционно был колесничий. Разумеется, описания знамений в исходном, «воинском» слое эпоса более фольклорны и не столь «научнообразны», как описания, отразившие мировоззрение хорошо знакомых с астрологией брахманов.

Опишем в общих чертах образы дурных предзнаменований, относящиеся предположительно к исходному героико-эпическому слою.

К числу элементов, наиболее традиционных и почти обязательных в любом эпическом перечне дурных знамений, следует отнести стихийные бедствия, такие, например, как землетрясения. Перед началом великой битвы или одного из ключевых ее эпизодов сотрясается со страшным грохотом или стоном земля. Описания строятся по гибким формульным моделям; для передачи основных моментов содержания складываются относительно устойчивые варианты оформления, приспособленные к метрическим условиям первой–третьей (*a, c*) и второй–четвертой (*b, d*) пад — 8-сложных «четвертей», из которых составляется 32-сложный силлабический метр эпоса — шлока¹. Например, в паде *c* находим следующие формульные выражения: *sacāla pṛthivī cāpi* («заколебалась земля даже», III.153.4c), *sacāla cāpi pṛthivī* («заколебалась даже земля», VII.54.4c), *sacāla pṛthivī rājan* («заколебалась земля, о царь», VIII.26.33c), *sacāla vyanadac corvī* («заколебалась, издавая шум, земля», III.221.3c), *sacāla śabdaṃ kurvāṇā* («заколебалась, шум издавая», IX.22.20d), тогда как для пад *b/d* используется свой набор: *pṛthivī samakampata* («земля затряслась», V.82.7b), *vasudhā samakampata* («земля (букв. «хранительница богатств») затряслась», VII.6.23d), *saśailavanakānanā* («с го-

¹ В графике это первая и вторая восьмисложные половины каждой строки, различающиеся квантитативной концовкой: в первой окончание было «женским» (предпоследний слог долгий), а во второй — «мужским» или дактилическим (предпоследний слог обязательно краткий).

рами, лесами и рощами», VII.54.4d), *saparvatavanā mahī* («с горами и лесами земля», IX.22.20d), *ṛṥthivī savanadrumā* («земля с лесами и деревьями», IX.55.10d).

Связаны с землетрясением и некоторые другие знамения: рушатся наземь вершины высоких гор (IX.55.11), сотрясается и величайшая из гор — Кайласа, на которой расположены обитатели богов (XIV.66.17).

Предвещая бедствия, реки начинают течь вспять (V.82.6; XVI.1.3); Океан, в который они впадают, приходит в волнение, по-видимому, вспучивается, и реки начинают течь от него в обратном направлении (VII.54.5). Иногда текущие вспять реки окрашиваются кровью (VI.3.43).

Возмущаются и подземные воды, они переполняют колодцы (V.82.7; IX.55.14) и извергаются из них с ревом, «подобным реву быков», то есть, по-видимому, под напором (V.141.20; VI.3.32).

Другим часто упоминаемым дурным предзнаменованием являются внезапно налетающие сильные ветры: *vavus̥ ca vātāḥ paḥṣāḥ* («И задули ветры злые», V.183.23a), *vavus̥ ca dāruṇā vātā* («И задули свирепые ветры», VII.54.3a). Часто их сопровождают вихри или смерчи — *nirghāta* (*vavur vātāḥ sanirghātāḥ* — I.26.3c; IX.55.8a; XVI.1.2a), которые и сами по себе являются зловещей приметой (III.153.4a; IX.55.13a). Как правило, эти ветры несут в себе или развеивают над землей мелкие камни (формульное завершение пады *b/d śarkarakarṣāṇaḥ/śarkaravarṣiṇaḥ* — «гальку несущие/рассеивающие», III.153.2b; 176.43b; IX.22.22b; IX.55.11b; XVI.1.2b).

В безоблачном небе вдруг гремит гром, появляется молния, и вслед за тем бог грозы Индра (Парджанья) проливает дождь (обычно шлока начинается формульным словом *anabhre* — «при отсутствии облаков», V.82.5a; VI.2.33a; VII.6.25a). Иногда это не простой, а «кровавый дождь» (I.26.31d) или «дождь из мяса, костей и крови» (VII.6.25b). В качестве самостоятельных дурных примет нередко встречаются «кровавый дождь», «дождь из (человеческих) костей», «из мяса и костей», «из мяса и крови» (I.26.31, 32; V.141.21; 183.21; VI.2.30; 3.31; VIII.26.36). Случаям более или менее традиционной разработки этого мотива можно противопоставить стих XIV.76.19, который своей усложненной образно-

стью приближается к стилю классической поэзии: «Подобные коричнево-красным цветом окрасу осла, тучи (вооруженные) луками (радуг) и молниями заволокли небосвод, извергая мясо и кровь».

Особый вид аномальных осадков — это «дождь пыли» (Ш.153.4; VI.3.30; IX.55.8), который приносят «ветры со смерчами» и в результате которого «меркнут стороны света», то есть погружается во тьму все пространство. «Стороны света» (*dīśaḥ*) фигурируют в двух основных контекстах: одна из них, связанная с обреченной на поражение партией, или же все они окрашиваются в кроваво-красный цвет, или охвачены огнем, пылают (Ш.153.5; 176.41; V.141.26; VI.108.7; VIII.26.34). В другом варианте стороны света объаты мраком, в котором они сливаются до полной неразличимости (V.82.6, 8; VI.2.30). Противоположное явление, как благая примета, отмечено в Мбх лишь однажды: все стороны света (то есть весь горизонт) абсолютно чисты, и это предвещает победу Арджуны (VIII.50.43).

Дурным знаком является и то, что внезапно меркнет Солнце: либо его закрывает пыль (Ш.153.3; VII.6.24), либо застилают страшные зловещие тучи различных видов: одни называются *parigha* — буквально «засов» или «металлический брус», но в данном случае — продолговатое облако или цепь облаков; другие именуются *kabandha* — буквально «бочонок» или «пузатый сосуд», но здесь терминологически — туча особой формы, затмевающая Солнце (V.141.22; VI.2.21, 22; 108.9; VII.54.3; XVI.3.11).

Месяц тоже может утратить свое сияние, окраситься в огненный цвет и стать неразличимым на фоне пылающего небосвода (VI.2.23). Он может также взойти на небо перевернутым, буквально «вниз головой» (VI.108.12; в переводе В. Г. Эрмана — «вниз рогами» [Махабхарата 2009, с. 249]). Но чаще зловещим признаком служит то, что месяц «теряет свой знак» или же его знак, каковым в индийской традиции является «видимый» на луне заяц, смещается, меняет свое положение (*somasya lakṣma vyāvṛttaṃ*, V.141.10; *vyāvṛttaṃ lakṣma somasya*, VI.2.32). Этой простой формуле может быть противопоставлена усложненная образность позднего стиха: «Заяц, стремительно пробив диск Носящего знак зайца (Месяца), упал вниз, явив в этом знаке-

знамени перевернутое (= неестественное) состояние, о царь!» (XIV.76.18).

Одним из наиболее часто упоминаемых предзнаменований беды является падение на Землю метеоров, озаряющих небо своими хвостами (VII.6.27), сопутствуемых дымом и пламенем, ураганами и землетрясениями, грохотом или, напротив, вспышками беззвучных молний (I.26.28, 30; III.153.3; V.141.10; V.183.22; VI.3.32; VII.6.27; IX.55.9), рассыпающих дождем раскаленные угли (XVI.1.3). Заслуживает быть отмеченным представление о том, что метеоры сначала ударяют в Солнце и лишь затем, отразившись от его диска, обрушиваются на Землю (VI.108.9; IX.22.21; XIV.76.16). Случается, что метеор поражает непосредственно обреченное на гибель войско (V.136.21).

Дурное знамение часто оформляется как аномальное поведение животных. Например, кровожадные хищники, обычно возглавляемые шакалами, внезапно поднимают вой со всех сторон (I.107.28; II.63.22; VI.108.8) или с неблагоприятной стороны: на юге — в стороне царства мертвых, слева или сзади от обреченного войска (III.176.41–44). Шакал — наиболее зловещее из животных; популярен образ шакала, страшно воющего «в объятый пламенем стороне света» (*dīrtāyām diśi*), то есть, по-видимому, на фоне пылающего горизонта (III.176.41; IV.37.6; V.136.23; 183.24).

К войску, обреченному на гибель, собираются со всех сторон шакалы и другие кровожадные хищники, пожиратели трупов, чующие скорую добычу (VI.2.18; VII.6.26), слетаются и реют тучами над войском Кауравов грифы, вороны и прочие стервятники (V.136.22; 141.18; 183.23; VI.2.17–18; 108.6; VII.6.25; VIII.50.45). При этом птицы и звери страшно кричат (III.153.5; V.71.35; VI.2.28) и совершают вокруг обреченного войска левосторонний обход, против хода Солнца (апасавья); здесь проявляется некая общая особенность эпических знаменений, которую мы специально рассмотрим ниже.

Знаком обреченности войска является аномальное поведение ездовых животных: кони и/или слоны плачут (IV.37.6; V.136.22; 141.11; VI.2.33; VIII.26.37; IX.22.22), дрожат (VI.3.42; IX.22.22), не едят и не пьют, но при этом все время мочатся и испражняются (V.141.11–13; VII.54.7). Предвестием катастрофической битвы

служит также то, что оружие и снаряжение воинов сами собой начинают действовать: перед началом междоусобной битвы богов мечи, палицы и другие виды оружия различных кланов небожителей вступают в схватку, а ваджра, оружие Индры, сама собой воспламеняется (I.26.28–29). Перед битвой на поле Куру из-под плащей воинов сами собой вырываются мечи, полыхающие огнем, и сами собой взлетают в воздух стрелы (IV.37.5; VI.3.20; 108.5), а колесницы героев, не запряженные конями, сами начинают двигаться (VI.2.27). Знамена, не будучи колеблемы ветром, сами начинают развеиваться и при этом могут дымиться (IV.37.6; VI.3.39; VIII.26.37). Барабаны обреченного войска не звучат, когда в них ударяют (V.141.19ab) и, напротив, начинают греметь сами, когда их не трогают (V.183.24; VI.2.27; здесь это дурное знамение, в отличие от V.141.19cd). От литавр и барабанов дождем сыплются раскаленные угли или искры (VI.3.39).

Возвещая великие бедствия стране Куру, статуи богов в храмах «сотрясаются, смеются, изрыгают кровь, потеют и падают» (VI.2.26), «сотрясаются, смеются, пляшут, рыдают» (VI.108.11).

Некоторые знамена пока не поддаются разъяснению, как, например, повторяющийся образ чудовищной одноногой, однокрылой, одноглазой птицы (перепела), изрыгающей кровь и в одном случае — заслоняющей собой Солнце (III.176.42; VI.3.23). Или образ являющихся ночью в поднебесье «вепря и крысы, с ужасными воплями сражающихся друг с другом» (VI.2.25). Исходя из контекстов, можно думать, что это иносказательные описания неких астрологических обстоятельств.

Астральные знамена представлены в Мбх двумя перечнями: V.141.7–10 и VI.2.31–32; 3.11–17, 24–29. Для детального ознакомления с ними отсылаем читателя к имеющимся русским переводам (Махабхарата 1976, с. 281; Махабхарата 2009, с. 12–13, 339–341), здесь же ограничимся минимумом примеров, чтобы дать представление о характере такого рода знамен: «Даже Арундхати, о царь, та, что прославлена в трех мирах и чтится благочестивыми, покидает своего Васиштху» (VI.2.31). Арундхати — звезда Алькор при созвездии Большой Медведицы («Семь святых мудрецов»), супруга мудреца Васиштхи (звезда дзета Большой Медведицы), которой за ее супружескую преданность даровано

вечное соседство с супругом на звездном небе. Описываемая ситуация (Арундхати покидает Васиштху) представляет собой нечто невероятное, абсолютно противоположное норме. В следующем стихе (VI.2.32) читаем: «Шанайшчара (Сатурн) встал в накшатре Рохини (часть созвездия Тельца), подавляя ее» (ср. V.141.7: «Жгучая и яркая планета Шанайшчара подавляет накшатру (бога) Праджapati (Рохини), еще больше страданий причиняя (тем самым) живым существам»). Приведем комментарий В. Г. Эрмана: «планета Шанайшчара (Сатурн) считалась особенно зловещей; ее прохождение через накшатры, созвездия лунного зодиака (так называемые “лунные дома” или “лунные стоянки”), определяло предсказания будущего в индийской астрологии (в той или иной мере это же относится к другим планетам)» (Махабхарата 2009, с. 339). Подавляющее большинство астральных знамений в Мбх представляет собой констатацию неблагоприятного положения той или иной планеты по отношению к той или иной накшатре.

В начале шестой книги Мбх, «Бхишмапарвы», перечисление астральных знамений сочетается с описанием также трактуемых как дурные предзнаменования аномалий в животном мире и человеческом социуме. В канун страшной битвы на поле Куру у коров рождаются ослы, у кобыл — телята, у собак — шакалы, а у майн (говорящих скворцов) — куропатки и попугаи, произносящие дурные слова (VI.3.1,6). Интересно, что здесь проявляется мотив, известный нам, как сказано выше, по «Атхарваведе»: лучшие из всех живых существ, «те, на ком держится этот мир», — священные коровы, «когда их сосут телята, доятся кровью» (VI.3.19). Женщины тоже рожают монстров: чудовищных хищных птиц и зверей, а некоторые — сразу четырех или пятерых девочек-близнецов, которые, «едва родившись, пляшут, поют и хохочут». Признаком великих бед считается небывалое нравственное вырождение: сыновья совокупляются с матерями, у простонародья младенцы поют и пляшут в воровских притонах. Как зловещая примета выглядят в глазах индийцев обычные с точки зрения западной культуры игры мальчишек «в войну»: «Некоторые из детей, побуждаемые (губительным) Временем, рисуют вооруженных людей, с палками в руках нападают друг на друга, строят

крепости и осаждают их» (VI.3.9; см. перевод всего отрывка: Махабхарата 2009, с. 12).

Сходное сочетание зоологических и социальных аномалий предвещает в XVI книге гибель божественного героя Кришны вместе с его племенем и воинским союзом: «У коров рождались ослы, у мулов — верблюжата, у собак — котята, у мангуст — крысята <...> Вришнии (члены клана Кришны), не испытывая раскаяния, совершали греховные поступки, пренебрегали брахманами, предками и даже богами» (XVI.3.7–8; перевод всего отрывка см.: Махабхарата 2005, с. 79).

Как отметила С. Л. Невелева (Махабхарата 2005, с. 140–141), в данном случае знамения, демонстрирующие вопиющие нарушения природных и социальных норм, существенно совпадают с описаниями «перевернутости» обычного порядка вещей, характерными для эсхатологических текстов (пророчеств о конце мирового периода) в составе Мбх (см.: Невелева 1987; 2010, с. 52–86). Можно констатировать, что и «жанр» эпических знамений, предвещающих трагические повороты сюжета, и «жанр» пророчеств о конце света используют один и тот же прием: перечисление «знаков перевернутости» (термин С. Л. Невелевой). Это сходство осознавалось самими творцами эпоса, см., например, I.218.38: «И тут появились среди битвы чудесные знамения, похожие видом на конец света, на погибель всех живых существ». Разница, однако, в том, что в «жанре» эпических знамений предпочтение отдается «перевернутым» образам, связанным с картиной битвы или с природными явлениями, тогда как для «жанра» пророчеств о конце мира характерна преимущественная сосредоточенность на «перевернутости» социальных и нравственных норм. О глубинной причине сходства в поэтике между эпическими знамениями и пророчествами о конце света скажем далее.

В отличие от пророчеств, другой эпический «жанр», связанный с прогностикой, — описание вещих снов — не обнаруживает явных тематических и формульных схождения с «жанром» знамений, хотя функциональная близость вещих снов и знамений вполне осознавалась творцами эпоса. В V книге Мбх «Удьогпарве» Карна говорит Кришне, что уже близка великая битва, «ибо снятся различные страшные сны, являются ужасные приметы

и зловещие знамения» (V.141.5). Затем Карна описывает многочисленные дурные знамения (V.141.7–26) и непосредственно за этим рассказывает свой сон (V.141.27–42). Он представляет собой череду загадочных картин, на интерпретации которых Карна строит предсказания будущего. Например, во сне он видит, как Кришна протягивает старшему из Пандавов, царю Юдхиштхире, горсть земли, а тот берет ее в рот и съедает. «Это явный признак того, что он (Юдхиштхира) станет царем всей Земли», — комментирует Карна. Принцип построения образов здесь, следовательно, иной, чем в эпических знамениях с их «знаками перевернутости»¹. Следует отметить, впрочем, одну деталь в сновидении Карны, которая позволяет понять существенное в символическом знамении. Карна видит в будущем всех участников великой битвы. Из них только пятеро Пандавов и трое воинов из числа Кауравов носят белые тюрбаны, а все прочие, в том числе сам Карна, в кроваво-красных тюрбанах направляются на колесницах на юг, в страну мертвых. Красный цвет, таким образом, — цвет смерти, и это проясняет большую роль красного цвета в знамениях (кровавые дожди, «пылающий горизонт» и многое другое)².

Теперь пора, наконец, проанализировать наиболее характерную общую особенность эпических дурных знамений. Любое явление, трактуемое эпосом в качестве зловещего предзнаменования, представляет ситуацию, противоположную обычному ходу вещей. Для дурных знамений в эпосе существует стандартное

¹ Точно так же строятся образы сновидений-предсказаний в славянском (черногорском) эпосе. Вещий сон здесь всегда «представляет собой развернутую метафору», намекающую на последующие события, в которых через некоторое время ее смысл раскрывается полностью (см.: Путилов 1982, с. 172).

² В связи с этим можно отметить большую роль «красного траура» (в частности, обычай надевать покойнику красную шапку или носить ее в знак траура) у тех славянских народов, культура предков которых, по-видимому, испытала определенное арийское (иранское) влияние (украинцы, белорусы, сербы, хорваты) (см.: Славянские древности 1995–2009, II, с. 648; Успенский 1982, с. 60–61). О славяно-иранских культурных контактах см.: Славяне и их соседи 1993: 10–11, карта 4, 38–39; Эдельман 2008: 13–14, 195–200.

определение: в отличие от «счастливых» (dhanyāni) знамений, они являются знамениями «обратными», или «перевернутыми» (vīraṅtāni). Мудрец Вьяса, перечислив приметы победоносного войска (доспехи и знамена воинов блестят, венки не увядают, в нужном направлении дуют ветры, движутся облака), говорит: «Таковы приметы (будущих) победителей, о царь! У тех же, кто обречены на смерть, они будут vīraṅtāni («обратными», буквально «перевернутыми»). Перед началом великой битвы герой Арджуна, угадывая по приметам грядущую катастрофу, говорит Кришне: «Я вижу ‘перевернутые’ (vīraṅtāni) знамения, о Кешава, и не нахожу блага в убийстве родичей на поле брани» (VI.23.31). «Перевернутость» знамений особенно четко видна на примере тех из них, которые составляются круговым движением животных, птиц, планет и т. д. Выше мы уже ссылались на противопоставление: дикие звери совершают вокруг войска будущих победителей — Пандавов — правосторонний обход (*прадакшина*, по ходу Солнца), тогда как войско Кауравов те же звери обегают, держась к нему левой стороной (*апасавья*, против хода Солнца; V.141.15–16). Перед решающей схваткой Арджуны с его антагонистом Карной птицы тех видов, которые традиционно считались благоприятными, совершают облет героя-Пандавы по кругу прадакшины (VIII.50.43). И, напротив, грифы, вороны и прочие стервятники облетают войско Кауравов (в одном случае — их столицу) по кругу *апасавья* (VI.3.40; VIII.26.35; XVI.1.2). Точно так же, против Солнца, обходят обреченное на поражение войско шакалы и другие зловещие звери (VII.6.26; VIII.26.35). Страшным предзнаменованием является совершение планетами левостороннего обхода вокруг месяца (VI.108.12); они должны были бы обходить его как царя звезд — почтительно, держась к нему правой стороной. В одном случае (XVI.3.10) даже Солнце, возвещая великие бедствия, совершает по небу «левосторонний обратный круг», то есть движется «против хода Солнца»!

Именно являемое в недобрых знамениях движение животных, птиц и планет по кругу *апасавья* лучше всего позволяет понять, какого рода мифологическими ассоциациями диктовалась в традиционной индийской культуре «перевернутость» образов знамений. У древних индоариев, как и у ряда других народов из

числа исконных носителей индоевропейских языков, обычным направлением кругового движения в обрядах было «по ходу Солнца» (рус. *пóсолонь*). Так обходили индийские жених и невеста вокруг свадебного огня (ср. у русских: *пóсолонь ходила*, то есть «была венчана»), так совершали почтительный правосторонний обход вокруг уважаемого человека, наставника, священного места, города, реки. Обратное же движение, «против Солнца», (*апаса́вья*) было отличительной чертой **погребальных и заупокойных обрядов**. За пределами их движение *апаса́вья* использовалось разве что в воинской вредоносной магии: герой маневрировал на поле битвы своей колесницей таким образом, чтобы объехать врага по кругу апаса́вья, с очевидной целью — прижизненно перевести противника в разряд мертвых, магически уничтожить его (Ш.20.8,11; VIII.11.17; 31.4; 57.64; 58.25; Махабхарата 1987, с. 54; Махабхарата 1990: 42, 114, 198, 200, 242). Магический прием левостороннего объезда противника, имеющий, по-видимому, глубокие индоевропейские корни, отражен в древнеирландском эпосе (см., например: Ирландские саги 1929, с. 232, 248) и, возможно, в скифском предании о походе царя Дария (Равевский 1985, с. 219).

Связь знамений со смертью и потусторонним миром наиболее наглядно проявляется в знамениях, предвещающих индивидуальную катастрофу: гибель воина в битве. В VI книге Мбх мудрый Бхишма говорит предводителю Кауравов, злодею Дурьодхане: «Человек, обреченный на смерть, видит все деревья золотыми. И ты, о сын Гандхари, видишь (все) перевернутым» (или: «видишь перевернутые (знамения)», VI.94.12). Что касается «золотых деревьев», из других контекстов выясняется, что это деревья потустороннего мира (см., например, Ш.119.12, где Баларама говорит своему брату Кришне, что отец Кауравов Дхритараштра, допустив такое беззаконие, как изгнание Пандавов, «считай, уже увидел пышные, цветущие, сверкающие золотом деревья на земле мира предков»)¹. Таким образом, человеку, которому предсто-

¹ Из других индоевропейских традиций связь золота с загробным царством наиболее отчетливо выражена в славянской (см., например: Пропп 1946, с. 263–264). «Тот свет» — это страна с золотыми горами и

ит скоро умереть, дается его индивидуальное, личное «знамение»: он начинает видеть (как частный случай) вместо реальных золотые деревья загробного мира и в общем все «обратным» по отношению к земному миру в его нормальном состоянии. Обобщая предполагаемый опыт подобного рода, эпическая традиция сформулировала афористический стих-клише: «Если боги какому-либо мужу желают поражения, то лишают его разума, так что он видит (все вещи) ‘перевернутыми’» (arācīnāni paśyati; II.72.8; V.34.78).

Образность зловещих знамений в индийском эпосе находит соответствия в других индоевропейских традициях. Приведем здесь набор знамений, являвшихся в критические моменты войн Рима с Карфагеном, согласно Титу Ливию. В их числе, разумеется, стихийные бедствия: землетрясения с образованием больших провалов в земле (XXX.2.11 [Тит Ливий 1991, с. 402], ср. «провалившуюся землю» в «Атхарваведе»), появление метеоров (Тит Ливий 1991, с. 402; согласно комментарию к данному месту, этот вид знамений часто упоминается в античных текстах [Тит Ливий 1991, с. 521]), атмосферные феномены (небо кажется охваченным огнем, XXII.1.12). Есть, однако, в числе античных знамений, совпадающих с индийскими, и такие, которые не предопределены реальными природными явлениями; например, оружие в руках у воинов внезапно воспламеняется (XXII.1.8 [Тит Ливий 1991, с. 60], ср. Мбх I.26.28; VI.3.20), с неба падает дождь из камней (в одном случае — раскаленных; XXII.1.9; XXIII.31.15), вода в источниках окрашивается кровью (XXII.1.10; согласно комментарию [Тит Ливий 1991, с. 454] это знамение известно и другим античным текстам). Можно предположить, что такого рода образность унаследована от индоевропейской эпохи¹. Разумеется,

деревьями, на которых растут золотые плоды (Бернштам 1978, с. 59; Успенский 1982: 60; Славянская мифология 2002, с. 463).

¹ Есть, правда, один общий для индийцев и римлян вид знамения, весьма специфический, который трудно возвести к эпохе ранней бронзы: у Тита Ливия (XXII.1.12; XXIII.31.15), как и в Мбх, статуи богов в храмах потеют и кровоточат. Здесь применимо скорее следующее объяснение: у индийцев толкование знамений составляло раздел брахман-

и у Тита Ливия феномены, почитаемые знаменами, являются «перевернутыми» по отношению к обычному ходу вещей, что особенно ясно видно на примере знамен из животного мира (например: «корова отелилась жеребенком», XXIII.31.15).

В славянских традициях, если не считать явных последствий христианизации (в качестве предзнаменований на небе видны огненные кресты или лик Богородицы), набор знамен, возвещающих грядущие беды, включает те же основные типы, что были известны Индии и античному миру: это небесные явления (как, например, «появление необычно ярких звезд, комет»), аномальные дожди («падение с неба вместе с дождем мелких земноводных»), «появление животных с необычными признаками», красные («красные») закаты как примета грядущей войны (Славянские древности 1995–2009, II, с. 280). Очевидная «перевернутость» такого рода знамен по отношению к норме не может рассматриваться без учета того обстоятельства, что «перевернутость», «обратность» в славянской фольклорно-мифологической традиции есть специфическая характеристика потустороннего мира. Всякое переворачивание предметов в обрядах и повседневном быту, как и всякое упоминание «перевернутости» в фольклоре, соотносилось с представлением о «том свете» (Славянская мифология 2002, с. 359, 463).

В совокупности с параллелями из других индоевропейских традиций богатый и хорошо сохранившийся материал индийских эпических знамен может оказаться полезным для глубоких реконструкций мифологической архаики. Для индийской традиции он дает, на мой взгляд, все основания реконструировать представление о том, что в канун вселенского (светопреставление, *pralaya*), социального (война, гибель народов и царств) или индивидуального (гибель героя в бою) эсхатологического кризиса происходит вторжение в «нормальный» мир «перевернутой» образности «иноного мира».

ской астрологии, при этом сильное влияние античной астрологии в эллинистический период на астрологию индийцев является бесспорным историческим фактом. К тому же и индийская, и эллинистическая астрология по отдельности многое заимствовали из древнейшей астрологической традиции — вавилонской.

Библиография

Атхарваведа (Шаунака) / пер. с ведийс. яз., коммент. и прилож. Т. Я. Елизаренковой. М., 2010. Т. 3. Кн. XIII–XIX. (Памятники письменности Востока, СХХХХV, 3).

Бернштам Т. А. Девушка-невеста и предбрачная обрядность в Поморье в XIX — начале XX в. // *Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы* / под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. Л., 1978. С. 48–71.

Васильков Я. В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.

Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос: генезис и типология. М., 1974.

Ирландские саги / пер. и коммент. А. А. Смирнова. Л., 1929.

Махабхарата. Книга пятая. Удьюгапарва, или Книга о старании / пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. Л., 1976.

Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой. М., 1987.

Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва) / пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова, С. Л. Невелевой. М., 1990.

Махабхарата. Заключительные книги. XV–XVIII / изд. подгот. С. Л. Невелева, Я. В. Васильков. СПб., 2005.

Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва, или Книга о Бхишме / изд. подгот. В. Г. Эрман. М., 2009.

Невелева С. Л. Контекстные связи эпической шлоки (Махабхарата III.186.36; 188.51) // *Литература и культура Древней и средневековой Индии* / отв. ред. Г. А. Зограф. М., 1987. С. 128–160.

Невелева С. Л. Махабхарата: художественный язык древнеиндийского эпоса. СПб., 2010.

Никольская К. Д. Ритуал пушьяснана в «Брихатсамхите» Варахамихиры (Омовение царя под созвездием Пушья) // *Зографский сборник*. СПб., 2011. Вып. 2. С. 211–240.

Пропт В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Путилов Б. Н. Героический эпос черногорцев. Л., 1982.

Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.

Славянская мифология: Энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 2002.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995–2009. Т. 1–4 (от «А» до «С»).

Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н. э. — первой половине I тысячелетия н. э. / отв. ред. И. П. Русанова, Э. А. Сыманович. М., 1993.

Тит Ливий. История Рима от основания города. М., 1991. Т. II.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Эдельман Д. И. Иранские и славянские языки: Исторические отношения. М., 2008.

Couture A. From Viṣṇu's deeds to Viṣṇu's play, or Observations on the word avatāra as a designation for the manifestations of Viṣṇu // *Journal of Indian Philosophy*. 2001. Vol. 29. P. 313–326.

Sen Ch. A Dictionary of the Vedic Rituals. Based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras. Delhi, 1982.

Vassilkov Y. The Mahābhārata's Typological Definition Reconsidered // *Indo-Iranian Journal*. 1995. July. Vol. 38. № 3. P. 249–256.

А. А. Новик

**ДЕМОНЫ СУДЬБЫ, ДУШИ УМЕРШИХ
МЛАДЕНЦЕВ И ВОЗМОЖНОСТЬ ИЗМЕНИТЬ
БУДУЩЕЕ В ВЕРОВАНИЯХ
АЛБАНЦЕВ УКРАИНЫ
Полевые материалы 2008–2010 годов**

У албанцев Украины сохраняется вера в мифологических персонажей, которые имеют очень старые балканские прототипы, уходящие своими корнями в архаику.

Во время работы в экспедициях 1998–2010 годов мною проводился опрос информантов на предмет сохранения верований в мифологические персонажи. Записи интервью информантов по теме верований зависели от года работы в поле. Так, важные сведения были получены в течение трех месяцев экспедиционной работы в 1998 году в Приазовье и Буджаке. Однако самой продуктивной в сборе материалов по данной теме стала экспедиция

2009 года (Новик 2009а¹; 2009б²). Сложно однозначно ответить на вопрос, почему информанты стали раскрываться по данной теме лишь спустя десятилетие работы с ними. Тому, возможно, имеется несколько причин.

Во-первых, тема мифологии практически не затронута исследователями-предшественниками, внесшими значительный вклад в дело изучения полиэтничного региона Приазовья и Северного Причерноморья. Серьезная работа по изучению языка и культуры албанцев Украины стала проводиться лишь после Октябрьской революции 1917 года, то есть во время социалистического строительства в бывшем СССР. Следовательно, не могло быть и речи о том, чтобы проводить, а тем более печатать на страницах главных научных изданий страны результаты исследований о младшей и старшей демонологии, наречении именем и определении судьбы ребенка мифологическими существами и прочей «чертовщине» (в трактовке официальной науки). Так, в трудах Н. С. Державина, Ю. В. Ивановой, О. Р. Будины и других данная тема совсем не была отражена либо она затрагивалась вскользь (Державин 1926; 1933; 1948; Иванова 1999; 2000; Будина 2000).

Во-вторых, информанты, которых нельзя назвать обделенными вниманием исследователей на протяжении длительного периода времени, до последнего десятилетия не привыкли отвечать на вопросы по демонологии, что совсем не увязывается в их сознании с «серьезной» работой по объяснению приехавшим столичным ученым особенностей говора и культуры собственного народа. То, что всегда находилось под определенным общественным табу, вдруг стало иметь значение и ценность. И далеко не все информанты готовы раскрыться и рассказать предания и истории, связанные с данной тематикой.

¹ Новик А. А. Традиционная культура албанцев Приазовья. Приазовский район, Запорожская область, Украина. Ксерокопия полевого дневника. 2009а. Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1934. 95 л.

² Новик А. А. Отчет об экспедиционных исследованиях в Приазовье в июле–августе 2009 года. Принтерный вывод. 2009б. Архив МАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1935. 85 л.

В-третьих, тема мифологии является очень личной, почти интимной. Мало кто из информантов готов делиться самым сокровенным, отвечать на вопросы типа «А сталкивались ли Вы сами с русалкой?» и т. п. Нужны определенная настрой информанта и его доверие интервьюеру/эксплоратору. А такое доверие можно заслужить лишь годами полевой работы в одном и том же регионе и с одними и теми же информантами.

В-четвертых, для успешной работы по теме мифологии необходимы соответствующие программы-вопросники, которые могут существенно облегчить работу по столь непростой теме (Плотникова 1996; 2009). Составление таких программ должно проводиться индивидуально к каждому пункту. Во всяком случае нельзя механически переносить программы, рассчитанные на работу в Балканских странах, на исследования региона Буджака и Приазовья. Жизнь в полиэтничной среде наложила сильный отпечаток на верования и воззрения албанцев, и их кажущиеся порой парадоксальными ответы на вопросы по теме мифологии несут зашифрованный код важнейших культурных инноваций, возникших под влиянием воззрений и верований различных этносов и этнических групп.

В-пятых, современность предполагает открытый диалог на многие темы, которые прежде были под официальным или неофициальным запретом. Тема мифологии, открыто обсуждаемая в СМИ, на страницах книг и так далее, стала дискуссионной. Большинство информантов с детских лет сталкивается с самыми архаичными верованиями, лечится у бабок-знахарок, исполняет определенные обряды, призванные уберечь от дурного глаза или ворожбы. А теперь эти люди готовы обсуждать практически открыто то, что им известно с детских лет.

В рамках данного исследования я остановлюсь на нескольких важных персонажах и сюжетах традиционных верований албанцев Буджака и Приазовья, которые непосредственно связаны с судьбой человека, будущим и его определением, попытками изменить это будущее, а также с душами младенцев и рожениц, умерших при родах, то есть с нарушением либо закономерным исполнением предначертанного.

Три мужчины, определяющие судьбу ребенка (tri burre qysh japin fatnë)

У балканских народов существует вера в то, что судьбу каждого человека определяют мифологические персонажи. Количество этих персонажей может колебаться от одного до трех. Чаще всего демонов судьбы трое, реже бывает один или два (Седакова 2007, с. 202). У большинства народов Балкан, в том числе и у албанцев, чаще бытуют представления, что такими персонажами являются три женщины. Редко встречаются мужские персонажи (запад Болгарии, в районе Благоевграда и Кюстендила; юг Болгарии; Македония). Еще реже фиксируется один мужской персонаж. Как правило, такие персонажи являются на 3-й, 5-й или 7-й день после рождения ребенка и определяют его судьбу (Седакова 2007, с. 188). Иногда они являются через несколько часов после рождения ребенка и назначают ему судьбу. Единичны свидетельства, когда данные мифологические персонажи появляются до 9-го или 40-го дня (здесь налицо контаминация с опасным, нечистым периодом, когда эти персонажи воспринимаются как исключительно злые демоны) (Седакова 2007, с. 201). Подобные рассказы фиксируются в различных странах полуострова, у разных этносов и этнических групп. В них присутствуют региональные особенности, однако в целом данные верования представляют собой устойчивый пласт балканской картины мира (Цивьян 1982; 1990).

У албанцев Украины сохраняются подобные верования (Новик 2009б, с. 56). Однако в их системе мифологических представлений вместо трех женщин, определяющих судьбу ребенка, выступают трое мужчин. По рассказам информантов, это «три больших черных мужика, высоких, сильных таких» (АОЕ¹: Новик 2009: Бурлачко: мифология–3).

После рождения ребенка, буквально в первые часы, появляются эти трое мужчин. Обычно домашние не видят этих персонажей: «родным не дано их видеть». Зато оказавшийся случайно в данном месте и в данное время чужой человек вполне может их увидеть и услышать. Трое мужчин возникают над колыбелью

¹ АОЕ — архив отдела европеистики МАЭ РАН (аудиоархив).

младенца. Они высокие, статные, с черными волосами и очень смуглые. Обычно информанты рассказывают о них как о *трех черных мужиках*. Подробности того, как они выглядят или во что одеты, не сохраняются, как это бывает с большинством мифологических персонажей. Цель их визита — определить судьбу ребенка (*jarin fat* — дословно «дают судьбу»).

Определение судьбы происходит в виде свободной дискуссии — каждый из мифологических персонажей предлагает свой вариант. Иногда предначертание судьбы может затянуться. Однако рано или поздно они приходят к решению, которое устраивает всех троих.

Рассказ о трех охотниках¹

Было это очень давно, еще, быть может, в прошлом веке (имеется в виду конец XIX столетия или самое начало XX-го). Жили в здешних местах три друга. И были они закадычными охотниками. А охотники, они всегда на охоту по осени и в разгар зимы ездили. Так и теперь делают в наших местах.

Собрались эти три охотника и поехали в степь, недалеко от нашего села. А на дворе зима была — все белое, в снегу. Они тогда удачно поохотились. Настреляли зайцев. Охота здесь всегда главным образом на зайца велась да на утку перелетную. Большой трофеей они собрали. Да вот с погодой им не повезло. Замело, запуржило — возвращаться к себе домой несподручно было. Да и ночь наступила. Тогда все охотники на привал останавливались. Обычно в какой-нибудь дом стучались. И эти три охотника также решили подходящее жилище найти. А вокруг ничего подходящего не было — одна снежная степь, куда взгляд ни кинь. И нашли они только землянку² одну — бедное такое жилище обособленно стояло.

Стали они стучать в этот дом — им не сразу открыли. Стали они проситься в дом переночевать — их не пускают. Хозяин

¹ Текст записан у Анны Кирилловны Бурлачко, албанки из с. Георгиевка, 1940 г. р.

² *Землянка* — традиционное жилище балканских колонистов в Приазовье в XIX — начале XX века. Характерной особенностью такого жилого дома являлись земляной пол и низкая крыша.

Демоны судьбы, души умерших младенцев и возможность изменить...

говорит, что жена на сносях. Да и боялись люди в дом чужих пускать. Но у этих охотников выбора особенно не было. Они в ту землянку внаглую прошли. И таким образом остановились на постой. Развели огонь в очаге, вскипятили воду. Достали зайца или двух из своей добычи, облупили их, да давай готовить. Сварили из тех зайцев каурму¹. Приготовили себе ужин на славу, наелись, отогрелись в доме после дня на снежном просторе. На ужин и хозяев дома позвали. Все вместе поели. И очень довольные удачной охотой и хорошим днем, легли спать.

Хозяева той землянки тут же по соседству — за печкой — легли, через перегородку.

В доме темно было. Еще раньше жильё освещали с помощью светила — наливали в бутылочку растительного масла, потом делали фитиль и зажигали — получалось как лампадка. Так и жили. Потом лампы уже появились. А тут они и те светила погасили. Только одно гореть осталось.

Вдруг среди ночи один из охотников проснулся — у жены хозяйина роды начались. Но роды те быстро прошли — мальчик на свет появился. Все благополучно. Только в том доме тишина наступила, как услышал тот охотник опять некий шум. Он встал и тихонечко к перегородке подкрался. Глядь: а там три черных мужика стоят. Высокие такие, с черными волосами. Стоят те мужики, над младенцем склонившись, и ведут между собой беседу.

Охотник этот замер и стал внимательно слушать, что те черные мужики между собой говорят.

— Давайте сделаем его богатым-богатым. Таким богатым, чтоб на зависть другим, — говорит один из них.

— Да зачем богатым его делать? У него родители вон какие бедные! И ему нечего богатым жить! Пусть будет бедным всю жизнь, как его родители. Пусть помучается, — возражает другой.

И здесь третий вступает в разговор:

— А зачем так делать, чтобы он всю жизнь бедным был и мучался, как его родители? Давайте что другое ему определим.

¹ *Каурма (kaurma) — традиционное блюдо из мяса с водой и пряностями.*

Вот давайте так сделаем, что он утонет в день своей свадьбы! Утопится да и не будет всю жизнь мучиться!

— А давайте! — те другие с ним согласились.

И эти три мужика исчезли.

Очень испугался тот охотник всего увиденного и услышанного. Потихоньку лег спать, а слова тех мужиков у него из головы не идут!

Наутро все встали, засобирались охотники домой. И тут перед выходом тот охотник, что был свидетелем, как судьбу парню предсказывали, и говорит хозяевам землянки: «Когда будете сына крестить, меня нуном¹ позовете!» Те попытались было возразить, мол, есть у нас уже на примете кум, да не смогли перечить. Очень настойчив тот охотник был. Первым в доме оказался, да и настаивает так, да и небедный человек, как видно. Оставил охотник свой адрес им, всякие данные, чтобы позвали, как время крестить мальчишку придет. На том и разошлись.

Прошло время. Те люди вызвали охотника на крещение. Он приехал из дома — то ли в городе он жил, то ли в далеком селе, припомнить сейчас сложно. Покрестили парня. И стали они друг другу нунами. А это ближе, чем самый близкий родственник. И тот охотник и говорит: «И на свадьбу меня позовете!»

Затем прошло много-много лет.

И пришла тому парню пора жениться. Позвали родители жениха на свадьбу нуна. А нунэ² и нун — первые гости на свадьбе. Первое лицо — нунэ, а второе — нун. Из всех мужчин нун самый главный.

Приехал тот охотник в качестве нуна, подарки привез — все как надо сделал. А сам неотступно за молодым, своим крестником, следит.

Приехал он на свадьбу в четверг. В этот день быка зарезали — как на свадьбу водится. И здесь нун взял да и забрал шкуру с того быка. Родные жениха даже не поняли вначале. А нун принес ту шкуру к колодезю, накрыл его этой шкурой, натянув ее плотно-плотно, а потом вокруг канатом обвязал. Тут его все

¹ Нун (nun – i) — крестный отец, кум.

² Нунэ (nune) — крестная мать, кума.

Демоны судьбы, души умерших младенцев и возможность изменить...

спрашивать стали: «Нуно, ты чего это задумал?» А он и отвечает: «Да ведь свадьба у нас. Детишек много по двору бегают. А мы гуляем. Смотри, в суете не досмотрим, так еще свалится кто-нибудь, да и утонет. Завяжу я колодец от греха подальше!» «Да и верно! Правильно придумал», — решили все.

В пятницу идут приготовления к свадьбе, все готовят, радуются.

В субботу уже идут от жениха в дом невесты, платье ей несут, фату, подарки разные. А у самого жениха в субботу в доме тоже важное мероприятие. К жениху его друзья приходят — только хлопцы. Из девочек могут быть только его родные сестры. И здесь жениха бреют, веселятся. В общем, идут приготовления к свадьбе.

А охотник тот все у себя в мыслях — как за женихом уследить.

Суббота прошла. Все сделали по правилам. Из дома невесты посланцы вернулись.

Наступило воскресенье — главный день свадьбы. Утром отправились из дома жениха за девушкой, за невестой. Из родительского дома невесту забрали и идут уже в дом жениха. А здесь приготовления уже все сделаны — ждут дорогих гостей. Пришли все уже в дом — нуна зовут на почетное место. А он и говорит: «Не могу я там сидеть, неважно себя чувствую. Сяду я лучше с краю стола, ближе к выходу, там воздуха больше».

Все сели за стол. Невеста стоит в углу. Рядом жених сидит. За почетным местом сидит нунэ — крестная жениха. Она самый главный гость здесь. А охотник сел рядом с выходом. Его родные попытались еще на самое почетное место посадить — иди, мол! Но он отказался — решил до конца за крестником проследить.

Свадьба идет в самом разгаре. Все веселятся, едят, пьют. И жених со всеми. И только нун себе на уме.

Тут неожиданно на улице дождь пошел — краткий такой, полил и закончился. Никто и внимания не обратил.

И через какое-то время жених встал и выйти захотел во двор. Крестный вслед ему посмотрел, но выходить не стал сразу — мало ли по нужде! А потом решил все-таки выйти — следить, так следить до конца.

Двух минут не прошло, как он крестника без внимания оставил. Выскакивает во двор — а крестник у колодца, согнувшись стоит. Крестный к нему подбегает — а он мертвый! Лицом на бычьей коже натянутой лежит. А от дождя на той коже вода собралась — совсем тоненький слой, еле-еле видно. А захлебнуться было достаточно. Так тому парню предписано было — утопиться на собственной свадьбе! Лежит он в воде лицом, и глаза открыты!

Что предписано тебе судьбой, того не минешь! Как начертали тебе те мужики будущее, так и будет! И не обманешь их, и не сбежишь никуда! Все исполнится, что они загадали (Новик 2009б, л. 56–61).

В приведенном выше нарративе четко сохраняются балканские мотивы. Во-первых, мифологических персонажей, определяющих судьбу ребенка, трое — наиболее часто встречающееся число таких персонажей у большинства балканских народов (Плотникова 2004; Седакова 2007; Tirta 2003).

Во-вторых, в среде албанцев Приазовья устойчиво сохраняется вера в трех мужских персонажей, характерных лишь для некоторых зон Балкан. Данный факт может свидетельствовать о маршруте переселения албанцев Буджака и Приазовья из западных областей полуострова на восток Болгарии — через Македонию, Западную Болгарию и т. д. В свете того, что до сих пор не известны причины и время переселения этой группы албанского населения (вернее, мы можем строить наши предположения лишь гипотетически), данные сюжеты мифологии могут пролить определенный свет на этническую историю и маршрут переселения.

В-третьих, сохраняется хронотоп пророчества. *Три черных мужика* появляются в первую ночь после рождения ребенка. Хотя чаще, как уже отмечалось, на Балканах народные представления связывают приход демонов судьбы с 3-м, 5-м или 7-м днем, появление мифологических персонажей в первую ночь укладывается в систему балканских представлений. Мифологические персонажи, определяющие судьбу, приходят ночью.

В-четвертых, демоны судьбы появляются рядом с ребенком всегда неожиданно и остаются незамеченными близкими и родными младенца.

В-пятых, разобрать (подслушать) предсказания определяющих судьбу человека персонажей дано случайно оказавшемуся свидетелю.

В-шестых, в зафиксированном варианте сохраняется мотив спора между предсказателями — среди них есть добрый, злой и «срединный» персонажи, которые воплощают собой разные начала мира. И окончательное решение зависит от случайности — в этом заключается скрытая философская основа фольклорного текста (и наивная попытка объяснить мироустройство и его законы).

В-седьмых, записанный нарратив демонстрирует попытку изменить предсказанную судьбу. Однако будущее определено выше — и изменить его не дано никому.

Балканский материал фиксирует значительное разнообразие названий мифологических персонажей, определяющих судьбу: *греч.* μοίρα, *рум.* ursitoare, *болг.* орисници, наречници, *серб.* суђенице, *алб.* orë (Tirta 2004). В говоре албанцев Приазовья не сохранилось названия для обозначения данных персонажей. Название “tri burre qysh jarin fatnë” является не только описательным, но и откровенно искусственным — информанты не могут вспомнить старое слово и потому дают его описательное название. Сейчас сложно сказать, когда произошла утрата специальной лексемы, но ее бытование в прошлом можно предполагать с большой долей уверенности (учитывая практически повсеместное распространение верований в демонов судьбы почти на всем Балканском полуострове).

В неизбежность судьбы верят практически все опрошенные в ходе экспедиций информанты. В подтверждение своих слов они приводят множество примеров из собственной жизни или жизни ближайших родственников. Однако в таких рассказах часто смешанными оказываются мифологические и христианские мотивы.

В наши дни вера в *трех черных мужиков*, определяющих судьбу ребенка, тесным образом переплетается с мотивами христианской веры. Часто информанты говорят о том, что Бог определяет судьбу ребенка. Народное христианство дает свои трактовки определения судьбы человека. В ходе экспедиций 2008–2010 годов был собран материал, свидетельствующий

о том, что в албанской среде бытуют представления о том, что сам Господь Бог выступает в роли одного из трех мифологических *черных мужиков*. И только Бог, который на албанском говоре носит название Парандья (Parandî — ja), может определить судьбу ребенка. Эти верования тесным образом переплетаются с мифологическими балканскими сюжетами, и часто нельзя вычлнить начальный компонент сюжета.

Отдельный вектор данного сюжета представляют рассказы о том, что судьбу ребенка определяют ученики Иисуса Христа, апостолы или последователи. Многие информанты пытаются интерпретировать рассказы предков на мифологические сюжеты исходя из христианской традиции. Данные интерпретации, имеющие отношение к области народного христианства, бывают подчас логично выстроенными и дают отсылки к уже позапрошлому XIX столетию.

Дух умершего некрещеного ребенка

У албанцев Балкан существуют поверья, связанные с духом ребенка, умершего некрещеным (это касается, конечно же, христианского населения — православного и католического). Рассказы, связанные с тем, что дух некрещеного ребенка летает неприкаянным над землей, фиксируются в разных формах на севере и юге Албании (Новик 2009б, л. 62–63).

У албанцев Буджака и Приазовья также существуют представления о духе ребенка, умершего некрещеным. Рассказы информантов, зафиксированные во время экспедиций, свидетельствуют о том, что данные представления имеют очень архаичное происхождение и отличаются в плане интерпретации самого явления.

По рассказам информантов в Приазовье, когда умирает маленький ребенок, которого не успели окрестить, летает над землей не его дух, как это фиксируется у албанцев Балкан, а он сам. Он летает, потому что не может найти успокоения на том свете, и днем и ночью.

Для сравнения: у восточных славян, в частности у украинцев и белорусов, по народным представлениям, умерший некрещеным ребенок осужден на вечные муки в темноте и сырости (Кото-

вич, Крук 2010, с. 392). По поверьям, мать, чтобы облегчить страдания своего ребенка, может раздать на Троицу детям сорок крестиков, нарекая мысленно своего ребенка именем согласно церковному именованию. В полиэтничном регионе Приазовья, где традиции и верования заимствовались и порождали новые явления и практики, данные воззрения не были заимствованы албанцами. Они сохраняли свои представления о страданиях некрещеного ребенка и возможностях ему помочь.

На говоре албанцев Украины некрещеного ребенка называют следующим образом: *aju nok ishte i pagzuar* (он некрещеный). Но тут же добавляют: *aju nok ishte i Parandisë, aju ishte i d'allit* (дословно: он — не Бога, он — дьявола). А дальше следует объяснение: *Aju atî vend nok ka. Aju atî natë, ditë fërtëlon* (У него там нет места. Он там ночь, день летает) (АОЕ: Новик 2009: Бурлачко–мифология 3).

Информанты утверждают, что так говорили еще деда-прадеды, так есть сейчас и об этом пишется в Библии (а ссылка на Библию всегда является очень сильным аргументом в интервью носителей традиционной культуры) (Новик 2009б, л. 63).

Рассказ А. К. Бурлачко

Когда я крестила своего старшего сына Володю, то на него молитвы не брала. А когда крестишь, молитву брать надо. У меня кума была, она мне и говорит: «Нунэ, давай не будем брать! Можно и без нее». Так мы и окрестили. А после того снится мне сон. Является ко мне Парандья (Бог) и говорит: «Ты не брала на своего сына молитву! Посмотри сюда!» Бог мне это сказал и дал в руки список — тетрадь большая такая, как обшая. Я ту тетрадь взяла в руки — он мне ее открытую дал — и вижу своего сына последним в списке: Бурлачко Владимир Ильич. Вот и не верь после этого!

Я проснулась, собралась после этого и поехала в Мелитополь и получила в церкви молитву на сына.

Как выглядел Парандья, я не могу сказать — я его не видела во сне, а только слышала. Но поняла сразу, что это Бог. А обратился он ко мне по-русски [Интервью с А. К. Бурлачко записано по-албански, перевод А. Новика] (Новик 2009б, л. 63).

В балканской традиции бытуют поверья о том, что летающий дух некрещеных детей приносит вред людям, его следует остерегаться. В рассказах албанцев Буджака и Приазовья подобные рассказы не фиксируются. Информанты не исключают того, что дух умершего некрещеного ребенка может навредить человеку или семье, однако привести какие-то конкретные воспоминания и сведения не могут.

Однако вместе с рассказами об умерших некрещеных детях тесно связаны предания о неродившихся младенцах, погибших вследствие аборта. Считается, что аборт — большой грех. Женщина, делавшая аборт, — грешница. Но еще больший грех — если не окрестить умерщвленного ребенка. Младенец, погибший вследствие искусственных манипуляций, призванных избавиться от нежелательного плода, будет так же страдать, как и умерший родившийся ребенок, которого не успели окрестить. Это совершенно четко проговаривается всеми информантами, опрошенными на данную тему.

Церковь позволяет крестить младенцев, ставших жертвой избавления от нежелательной беременности. Женщина, сделавшая аборт, должна пойти в храм и там окрестить ребенка. Тогда он найдет упокоевание на том свете. Если женщина делала на протяжении жизни много аборт, она должна их всех помнить и может окрестить погибших младенцев за один раз. Но сделать это нужно непременно. Большим грехом считается не исполнить этот обряд.

Обряд крещения умерших младенцев в наши дни проходит следующим образом. К телу младенца в дом или на кладбище на похоронный обряд приглашают православного священника. Он исполняет обряд крещения, возможный при таких случаях. На кладбище священник должен «запечатать могилу», то есть начертить кресты на краях могилы. Штыковой лопатой сам священник насекает четыре креста по разным сторонам могилы. Исполнение этого обряда считается необходимым условием, чтобы душа младенца нашла упокоевание. Иначе, говорят информанты, «младенец будет нас слышать», то есть он будет частью нашего мира, а не мира мертвых.

С 1920–1930-х годов, когда в стране началась борьба с церковью, а храмы в селах были закрыты, албанцы могли окрестить

ребенка и запечатать его могилу только в городе, где сохранялась церковная жизнь. Чтобы окрестить умершего ребенка, существовала следующая практика. Ребенка хоронили, однако не на самом кладбище, а за рвом, отделявшем кладбище от территории села (n'i γandektë — дословно «в канаве») (Новик 2009б, л. 64–65). Хоронить на кладбище некрещеных детей на протяжении XIX — первых десятилетий XX века запрещали священники, а после того как местные священники были репрессированы, не позволяла сельская общественность.

В этом случае некрещеных детей хоронили за рвом. Хоронили детей в гробу, а одевали их в распашонку, шапочку и тому подобное, могли завернуть просто в пеленку. А потом совершали обряд крещения. Для этого надо было взять что-нибудь из детской одежды — распашонку, шапочку, рубаху либо что-нибудь другое. Если ребенку не успевали что-нибудь сшить или купить до смерти (или сшитое уже надели на умершего младенца, положенного в гроб), эту деталь могли купить или быстро изготовить в домашних условиях. С этой детской одеждой мать или ближайшая родственница отправлялась в храм в ближайший город. Там священник совершал обряд крещения умершего младенца, используя его символическую обрядовую одежду. После церковного обряда мать возвращалась в село, отправлялась к сельскому кладбищу, делала небольшую ямку на могиле своего ребенка и прикапывала привезенную из храма одежду. Таким образом таинство крещения передавалось умершему младенцу (Новик 2009б, л. 65).

Хоронить некрещеных детей могли и на кладбище, но обязательно надо было окрестить ребенка. Хронологическим рубежом, когда некрещеных детей стали хоронить на общем кладбище, а затем крестить, стала Вторая мировая война. Приблизительно в это время, по сведениям информантов, обязательное требование хоронить на общем кладбище только крещеных стало ослабевать. А в Приазовье подобные границы были стерты во время голодомора, в 1930-е годы.

Другим важным обрядом было «запечатывание» могилы. «Запечатать» могилу на говоре албанцев Украины называется *raçladîs*. Для этого мать, бабушка или кто-то из родственников брали горсть земли с могильного холмика, заворачивали в тряпи-

цу и везли в город, в храм. Там священник после службы выходил к верующим и читал молитву над принесенной с кладбища землей. В этом обряде никогда священники не отказывали (равно как и в крещении умерших детей). Обычно данная процедура проходила во дворе церкви, и желающих освятить землю для «запечатывания могилы» было много. После молитвы, прочитанной священником, могильная земля считалась освященной и приобретшей большую силу.

С силой этой земли связано много поверий. Считалось, что колдуны и ведьмы охотятся за этой землей, так как с ее помощью можно навести самую большую порчу. Часто рассказывают о том, что в храмах нередко были случаи, когда эту землю воровали. Стоило немного отвернуться, как злые люди крали такую могильную землю с целью колдовства (отнюдь не все, как отмечают информанты, приходили в храм с добрыми намерениями) (Новик 2009б, л. 66). Поэтому надо было внимательно следить за тем, чтобы земля с могилы близкого человека не попала в руки «нечистой силы».

По возвращении из храма мать или родственники отправлялись на могилу ребенка и высыпали освященную землю на надгробный холмик. С этого момента могила считалась «запечатанной», душа младенца обретала покой, и он сам становился частью того мира. По рассказам информантов, он больше не слышал, что происходит на Земле.

Подобная практика крещения умерших детей и «запечатывания» их могил устойчиво бытовала в албанских поселениях Украины до 1970-х годов. Затем традиция стала размываться, хотя в большинстве случаев люди продолжали крестить умерших детей и «запечатывать» могилы подобным образом. Еще раньше, с конца 1940-х годов, перестало строго соблюдаться правило, запрещавшее хоронить некрещеных детей на кладбище вместе со всеми. Младенцев стали подхоранивать к могилам родных, а уже затем крестить в церкви, используя все ту же детскую одежду. Нередкими стали случаи, когда умерших детей хоронили на сельском кладбище и вовсе не совершали обряда крещения.

С 1990-х годов в албанских селах Украины были восстановлены храмы и возобновлена церковная служба. Крестить умерших

Демоны судьбы, души умерших младенцев и возможность изменить...

детей и «запечатывать» могилы стали священники. В народном сознании необходимость такой практики связана с желанием обеспечить покой души почившего младенца.

Рассказ А. К. Бурлачко

У моей матери вначале родилась двойня. Но дети были мертвые. Потом у матери родилась еще одна двойня. И дети опять были мертвые. А позднее она родила тройню. И эти дети были мертвые. Раньше чего было: подняла тяжесть, вот и дети погибли. И всех этих умерших детей хоронили на кладбище, там же, где и всех хоронят. А моя бабушка ходила в церковь, и носила туда то распашонку, то пеленку, и всех детей крестила. А еще запечатывала. И каждый раз так поступала (Новик 2009б, л. 67).

Дух умершей беременной женщины

Среди албанцев Украины бытует много поверий, связанных с духом женщин, умерших беременными. Здесь можно выделить следующие стадии, на которых может прекратиться жизнь будущей матери и ребенка.

Один из случаев — смерть беременной женщины и ребенка на ранних сроках беременности. Здесь зачастую не фиксируются особые предания и поверья, так как часто о подобной беременности близкие даже не догадывались либо подобные вещи не афишировались.

Когда умирала женщина на среднем или большом сроке беременности, в связи с этим горестным событием начинали складываться рассказы, изобилующие преданиями с сюжетными линиями, бытующими в наши дни на Балканах.

Рассказ А. К. Бурлачко

Жила у нас одна женщина, была она с Западной Украины. А западники много знают. Жила она через дом от нас. И вот рассказывает она, что было на ее памяти следующее. Умерла молодая женщина. Умерла — учадилась (то есть угорела от углекислого газа). Было что-то неисправно с печкой. Родные быстро организовали похороны и ее закрыли (похоронили).

А у той жєницины осталось трое малых деток. Тогда так бывало — много детей в семье. И у нее остался муж — муж этот очень плакал, сильно горевал. Кому он теперь нужен с тремя детьми? Хотя он и так не пропал бы — его бы взяли и так.

Муж этот очень сильно плакал. И снится ему после похорон в первую ночь жена. Вспомнить их имен уже не могу. Но жена ему говорит: «Иди и открой меня! Забери меня и ребенка!» Зовет так очень сильно, как в жизни. Он проснулся в ужасе — не знает, что делать. А родные ему говорят: успокойся, мол, ты так убивался, что она тебя и зовет.

Наступает другая ночь. Она опять ему снится. И опять зовет его, чтобы он пришел и раскрыл ее. Он опять проснулся и не знал, как быть. Родственники его успокаивают, говорят, что все пройдет.

Приходит третья ночь. Муж опять видит жену. И она его вновь натяжно зовет к себе на помощь. Он здесь не выдержал, встал и отправился ее открывать. Раскопал могилу, открыл гроб. Глядь: а там такое! Когда ее хоронили, то накрыли красивой шалью. А здесь он смотрит — а она уже ту шаль откинула! И ребенок в той шали! Как ее похоронили, она ребенка родила в гробу и завернула его в ту шаль. И пыталась его дозваться, но так и не дозвалась. И вместе они там задохнулись в гробу, мать с ребеночком (Новик 2009б, л. 67–68).

Все, что связано в народных поверьях со смертью рожениц, облечено в таинство и сложную паутину символов. Информанты часто рассказывают о том, что душа умершей роженицы может оставаться над землей и страдать. Зачастую такие рассказы противоречивы. Иногда душа умершей роженицы представляется как опасная и несущая бедствия другим людям. Иногда в такой душе видят лишь страдающее начало и не связывают с ней какие-либо опасности и угрозы. На западе Балканского полуострова полевая работа дает похожие результаты.

Часты были случаи, когда роженица умирала при родах, а ребенок оставался жить. В этом случае, как правило, в последние десятилетия XX века народные верования в Буджаке и Приазовье уже не связывали с произошедшим какие-то поверья о душе роженицы. На Балканах фиксируются рассказы о том, как душа

умершей роженицы присутствует рядом с младенцем, чтобы облегчить его судьбу либо принести вред людям (данные поверья существуют параллельно).

Здесь стоит напомнить и известный балканский сюжет о строительной жертве, когда мать совсем маленького ребенка замуровывали в фундамент крепости, моста или храма с целью завершить строительство (Tirta 2004: 347–357). Многие варианты таких легенд рассказывают о том, что мать замуровывали в стену, оставляя свободное место в каменной кладке, чтобы она могла кормить грудью маленького ребенка. И таким образом ей удавалось вскормить собственным молоком младенца, даруя ему жизнь и силу. В данных сюжетах на первый план выступает уже не душа умершей молодой кормящей матери, а она сама — народное сознание дарит ей жизнь, чтобы хотя бы таким образом противостоять несправедливости людей и разрушительным силам мира. Душа молодой женщины находит успокоение после того, как ее ребенок встает на ноги. Она не мстит людям, обрекшим ее на смерть, а ее ребенка — на сиротство.

Другой пласт рассказов и поверий, связанных со смертью роженицы или молодой кормящей матери, соотносится с представлениями о том, что душа такой женщины может представлять опасность для окружающих, так как она мстит людям, оставшимся на Земле, за свою скорбную участь. Такая душа может приносить вред не только людям, но и домашнему скоту, всему живому. Такую душу следует остерегаться, в качестве оберега от нее разработаны различные практики.

У албанцев Украины данный балканский сюжет не фиксируется. Однако в мифологическом сознании рассказы о душе умершей роженицы или молодой кормящей матери приобретают окраску страдальческой смерти и чаще всего не связаны с поверьями о злой природе такой души. Вместе с тем информанты, как правило, не уверены в том, безопасна душа умершей роженицы для окружающих или нет.

Бывают случаи, когда при родах умирают и мать, и ребенок. У албанцев Украины не фиксируются особые поверья о душе роженицы, умершей при таких обстоятельствах (Новик 2009б, л. 70). Душа ребенка, как было отмечено выше в соответстви-

ющей части исследования, не находила успокоения на том свете, пока ребенка заочно не окрестят в храме. А вот о душе умершей при родах роженицы особых поверий не сохранилось. Ее хоронили рядом с младенцем на кладбище, как и всех. Ребенка хоронили в отдельном гробу. Его перед этим необходимо было окрестить. Информанты вспоминают случай, когда лет десять назад в с. Георгиевке умерла при родах молодая женщина. Ребенок (девочка) также умер. Мать и дитя похоронили рядом в отдельных гробах. Никаких рассказов о том, что душа матери являлась потом к близким родственникам или односельчанам, зафиксировано не было (Новик 2009б, л. 70).

Изложенный материал свидетельствует о том, что представления о мифологических персонажах, определяющих судьбу ребенка, устойчиво эксплицированы в культуре и языке албанцев Буджака и Приазовья. Они устойчиво коррелируют с верованиями, сохраняющимися на Балканском полуострове, и демонстрируют определенную последовательность и сохранность мотивов, называемых балканизмами. Наряду с этим в традиционной культуре бытуют представления о душах умерших младенцев, а также рожениц, умерших при родах, которые неразрывно связаны в народном сознании с концептом определенности, предначертания судьбы. Рассмотренный материал свидетельствует о преемственности балканских черт в верованиях албанцев Балканского полуострова и албанцев Буджака и Приазовья. Полевые исследования в контактных зонах должны быть продолжены с учетом специфики языковой и культурной ситуации, сложившейся к началу XXI столетия.

Библиография

Будина О. Р. Научный отчет об экспедиционной работе Приазовского отряда в 1973 г. // *Итоги полевых исследований* / отв. ред. З. П. Соколова. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000. С. 239–255.

Державин Н. С. Албановедение и албанцы // *Язык и литература*. Л., 1926. Т. 1. Вып. 2–3. С. 171–192.

Державин Н. С. Из исследований в области албанской иммиграции на территории бывшей России и УССР // *Сборник в чест на проф. Л. Милетич за седемдесет годиштината от рождението му (1863–1933)*. София, 1933. С. 504–512.

Демоны судьбы, души умерших младенцев и возможность изменить...

Державин Н. С. Албанцы-арнауты на Приазовье Украинской ССР // Советская этнография. 1948. № 2. С. 156–169.

Иванова Ю. В. Система немассовых опросных листов для оценки устойчивости этнокультурной среды населения // Методы этноэкологической экспертизы / науч. ред. В. В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 1999. С. 217–218.

Иванова Ю. В. Албанские села в Приазовье. Этнографические наблюдения за пятьдесят лет // Итоги полевых исследований / отв. ред. З. П. Соколова. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000. С. 40–53.

Котович О. В., Крук И. И. Золотые правила народной культуры. 4-е изд. Минск: Адукацыя і выхаванне, 2010.

Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.

Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала (*Plotnikova A. A. Materijali za etnolingvističko proučavanje balkansko-slovenskog areala / prevod M. Plić*). М.: Институт славяноведения РАН, 2009.

Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. М., 2007.

Цивьян Т. В. Пространство и время в балканских охранительных обрядах, связанных с рождением ребенка // Македонски фолклор. Скопје, 1982. Т. 29–30.

Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë, 2003.

Tirta M. Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë, 2004.

Н. Г. Голант

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДЕМОНАХ СУДЬБЫ
У РУМЫН
(по материалам полевых исследований
в Северной Олтении)**

Полевые материалы, нашедшие отражение в данной статье, были собраны во время экспедиций 2006–2010 годов в коммуны Мэлая (жудец Вылча), Половрадзь (жудец Горж) и Поноареле (жудец Мехединць). Экспедиции были осуществлены в рамках проектов «Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура во взаимодействии» (2006–2008) и «Карпатская культурно-языковая общность в балканской перспективе» (2009–2011). Сбор материала производился по этнолингвистической программе МДАБЯ, составленной д. ф. н., вед. н. с. Института славяноведения РАН А. А. Плотниковой (Плотникова 2009). Эта программа включает вопросы по календарной и семейной обрядности, трудовым обычаям и народной мифологии.

У румын распространено представление о демонах судьбы, которые на литературном языке именуются *ursitoáre(le)* (sg. f. *ursitoáre(a)*). Варианты этого названия, встречающиеся в Северной Олтении: *ursitóri(le)*, *ursătóri(le)*, *ursătoáre(le)* (sg. f. *ursătoáre(a)*). Г. Ф. Чаушану писал, что форма *ursătóri(le)* является типичной для Олтении (Ciauşanu 2001, с. 278–279).

Этот термин, образованный от глагола *a ursí* (вариант: *a ursă*) — «предназначать, предопределять», очевидно, связан по происхождению с новогреческим глаголом *ορίσσω* — «определять, ограничивать» (Ciorănescu 2007, с. 821; *Dicţionarul explicativ* 1998, с. 1140–1141). А. Чорэнеску упоминает в этой связи также болгарский глагол *ορίσвам* (Ciorănescu 2007, с. 821). Аналогичные персонажи — демоны судьбы, представляемые чаще всего в образе трех женщин, сходные с древнегреческими мойрами и римскими парками, — характерны также для мифологии других бал-

канских народов: арумын, мегленорумын, болгар, македонцев, сербов, черногорцев, греков, албанцев (Плотникова 2009, с. 51; 2004, с. 243–249; Țîgomsnicu 2004, с. 71–74). Нужно отметить, что у южных славян, так же как и у румын, большинство терминов, которыми обозначаются демоны судьбы, являются дериватами от лексем с общей семантикой ‘присуждать, нарекать, определять’ (*орисници, урисници, наречници, реченици, суђеници* и др.) (Плотникова 2004, с. 243–249). Таковым является и мегленорумынский термин *rășnițili*, появление которого, несомненно, стало результатом южнославянского влияния (Țîgomsnicu 2004, с. 71).

Как было сказано выше, согласно воззрениям румын, этих существ три, однако изредка встречается представление, согласно которому их семь или двенадцать (в частности, такое утверждение было зафиксировано в коммуне Мэлая, хотя большинство опрошенных в этой коммуне считают, что их всего три) (Голант 2008, с. 271–322).

В ряде случаев встречается «индивидуализация» образов *ursitoáre*. В работах некоторых румынских исследователей можно встретить упоминание о том, что одна из них носит имя *Ursitoárea* ‘предсказательница’, другая — *Soártea* ‘судьба’, третья — *Moártea* ‘смерть’ (Marian 2000, с. 56; Ghinoiu 2001, с. 200–201). Также известно представление о том, что младшая и самая суровая из них является хромой. В некоторых селах округа Вранча (румынская Молдова) существует выражение: «Так захотела Хромая» (*Ază a vrut Șchiópa*), которое употребляется, когда говорят о чьей-либо смерти (Ghinoiu 2001, с. 200–201). Во время полевых исследований в Северной Олтении автору не встречались «личные имена» демонов судьбы, однако в коммуне Мэлая округа Вылча были записаны сведения, согласно которым одна *ursătoáre* — румынка (*româncă*), другая — венгерка (*unguroaică*), третья — цыганка (*țigăncă*); или, по другой версии, одна — румынка, вторая — еврейка (*jidăncă*), третья — цыганка. Во всех случаях «румынку» считают самой доброй, а «цыганку» — самой злой из трех предсказательниц. О человеке, которому не везет, жители Мэлай говорят: «Цыганка тебе судила злую судьбу» (“*Țigăncă te ursăză rău*”) (Голант 2008, с. 271–322; Полевые материалы автора из коммуны Мэлая, 2006).

Согласно почти повсеместно распространенному у румын представлению, которое бытует и в рассматриваемом регионе, демоны судьбы приходят на третью ночь после рождения ребенка. Широко распространен обычай встречать их накрытым столом — *mása ursitórilor*, *măsă de ursitóri* ‘стол (застолье) демонов судьбы’. В селах коммуны Поноареле предметы, которые помещают на стол в ожидании демонов судьбы, также именуются *ursitóri(le)* (Boteanu, Borloveanu 2003, с. 350). В прошлом накрывание такого стола было обязанностью повитухи (*moaşă*)¹. Этот стол принято накрывать в комнате, где спят роженица и ребенок. Согласно сведениям из коммуны Половрадзь, такой стол накрывают на третий день после появления ребенка на свет в комнате, предназначенной для роженицы и ребенка, хотя сами они, как правило, в это время еще находятся в больнице (Полевые материалы А. А. Плотниковой и автора из коммуны Половрадзь, 2009). На стол помещают угощение, которым надеются умиловить демонов судьбы, а также предметы, с помощью которых пытаются «смоделировать» желаемое будущее ребенка. В качестве угощения на столе обычно присутствуют стаканы с вином и/или водой, калачи и что-либо сладкое — сахар или мед (Полевые материалы А. А. Плотниковой и автора из коммуны Половрадзь, 2009; Полевые материалы автора из коммуны Поноареле, 2010; Ghinoiu 2001, с. 200–201; Ciuşanu 2001, с. 278–279; Boteanu, Borloveanu 2003, с. 350). По сведениям из коммуны Половрадзь, на стол могут ставить также фруктовую водку (цуйку) (Полевые материалы А. А. Плотниковой и автора из коммуны Половрадзь, 2009). Среди предметов, с помощью которых пытаются «моделировать» будущее ребенка, часто присутствует овечья шерсть (на территории рассматриваемого региона такие сведения были зафиксированы, в частности, в коммуне Мэлая и в с. Бырыяк коммуны Поноареле) (Полевые материалы автора из коммуны Мэлая, 2006; Boteanu, Borloveanu 2003, с. 350). По мнению

¹ Нужно отметить, что, говоря о тех временах, когда женщины рожали дома, информанты из данного региона упоминали о том, что в роли повитухи могла выступать родственница роженицы, нередко молодая и даже незамужняя.

румынского исследователя Иона Гиноу, шерсть на стол кладут для того, чтобы нить жизни ребенка, которую прядут демоны судьбы, была как можно более длинной (Ghinoiu 2001, с. 200–201). Однако можно рассматривать присутствие на столе овечьей шерсти и как пожелание успеха в будущей хозяйственной деятельности, так как овцеводство играет значительную роль в местной экономике. (Ср. сведения из с. Пэушешть жудеца Вылча, согласно которым на стол помещали, среди прочего, шерсть домашних животных, перья домашних птиц и почки плодовых деревьев, чтобы в будущем человеку сопутствовала удача в ведении хозяйства (Sărbători și obiceiuri... 2001, с. 29)). Нужно отметить, что представление о демонах судьбы как о пряжах в исследованных автором населенных пунктах зафиксировано не было. Также на стол могут положить какие-либо инструменты, например клещи, чтобы ребенок вырос умелым, и книги, чтобы он преуспел в учебе (Полевые материалы А. А. Плотниковой и автора из коммуны Половрадзь, 2009). По сведениям из с. Луду коммуны Поноареле, стол, приготовленный для демонов судьбы, выглядит следующим образом: низкий деревянный столик (*măsuță*), покрытый белой скатертью, на который помещены три калачика, намазанные медом, и три стакана с водой. Рядом с калачами кладут шнурок из красной нити, карандаш, тетрадь или лист бумаги, монету и цветок базилика, а рядом со столом ставят три стульчика, чтобы *ursitoarele* могли сесть на них (Boteanu, Vorloveanu 2003, с. 350). Среди перечисленных здесь предметов присутствуют обереги — красный шнурок, монета, цветок базилика. В с. Бырыак коммуны Поноареле на стол, предназначенный для демонов судьбы, клали также пояс (*brăciri*) (Boteanu, Vorloveanu 2003, с. 350).

Встречается обычай, согласно которому на следующее утро угощения (или некоторые из них) раздают детям. Так, информанты из коммуны Половрадзь сообщили, что специально испеченный для этого случая хлеб (*áz(i)mă* — sg. f.), посыпанный сахаром, и вино на следующее утро должны быть разделены между тремя детьми (Полевые материалы А. А. Плотниковой и автора из коммуны Половрадзь, 2009). По сведениям из коммуны Поноареле, наутро между тремя детьми делят три калача (*azimi* —

pl. f.) и «сладкую воду»¹, причем если младенец — мальчик, то угощения раздают двум мальчикам и девочке, если девочка, их раздают двум девочкам и мальчику (Полевые материалы автора из коммуны Поноареле, 2010; Boteanu, Vorloveanu 2003, с. 350).

В румынской мифологии встречаются различные версии того, как можно узнать предсказание демонов судьбы. По одним сведениям, услышать их слова может только мать ребенка или повитуха, по другим — любой человек, который находится в том же помещении, что и ребенок. По мнению жителей коммуны Поноареле, информацию о будущем ребенка может дать сон, приснившийся в эту ночь матери или повитухе (Полевые материалы автора из коммуны Поноареле, 2010; Boteanu, Vorloveanu 2003, с. 350).

Согласно народным представлениям, демоны судьбы определяют личные качества человека, решают, с кем он вступит в брак, а также определяют время и обстоятельства его смерти. Так, по словам жительницы с. Чунджет коммуны Мэлая Анастасии Шендреску, «*Ursitórile* <...> одному судили быть вором, другому — бабником, <...> кому-то — слишком трудолюбивым, слишком жадным до работы, так что <...> работает, пока не свалится, кому-то — бедным, кому-то — богатым...» (*Ursitórile* <...> *pă únu a ursát hófi, áltu curvári, <...> áltu preá muncitór, preá lácom de muncă, de <...> muncéște până dă n-brânci, áltu sárác, áltu bogát...*) (Полевые материалы автора из коммуны Мэлая, 2006). Многочисленные румынские былички, посвященные демонам судьбы, повествуют о тщетности усилий, направленных на то, чтобы избежать участи, определенной человеку при рождении (см., например: Pamfile 2000, с. 5–17). От Марии Пэулеску, уроженки села Поноареле одноименной коммуны, ныне проживающей в соседней коммуне Изверна, была записана быличка, согласно которой *ursitórile* напорочили новорожденному смерть «от белого коня». Зная об этом пророчестве, родители ребенка не стали заводить лошадей и вообще старались держать сына подальше от них. Когда мальчик подрос, он поехал учиться в город, и там ему на

¹ Согласно другим сведениям из той же коммуны, детям раздают только калачи, стаканы же, в которые наливали воду, нельзя выносить из дома (с. Луду, коммуна Поноареле) (Boteanu, Vorloveanu 2003, с. 350).

голову упала вывеска какого-то бара или кафе с надписью, в которой упоминался белый конь (*călul alb*), и убила его (Полевые материалы автора из коммуны Поноареле, 2010).

Представления о демонах судьбы могут контаминироваться с представлениями о других «женских» мифологических существах. Так, жители коммуны Мэлая наряду с термином *ursători(le)* или *ursitóri(le)* употребляли для их обозначения также термин *ăle sfinte* (букв. ‘те святые’, pl. f.). Этот термин всегда употребляется во множественном числе и является эвфемизмом (ср. наименования женских мифологических персонажей из других областей Румынии — *éle(le)* или *iéle(le)* ‘они’ (f. pl.), *dânsele* ‘они’ (f. pl.), *frumoăse(le)* ‘красивые’ (f. pl.), *doămne(le)* ‘госпожи’; болг. *живи-здрави, сладку-медени* и др.) (Muşlea, Bîrlea 1970, с. 213; Ghinoiu 2001, с. 214; Плотникова 2003, с. 228–248; 2004, с. 203). Основным значением термина *ăle sfinte* является значение «прекрасные женщины, живущие в горах, которые оставляют следы в виде выжженной или густой и темной травы в тех местах, где танцуют» (Голант 2008, с. 271–322). По словам одних информантов, *ăle sfinte* активны в период Русалий (*Rusălii*), по словам других, в ночь на Иванов день (*noaptea de Sânziene*, 24 июня). По утверждению некоторых жителей Мэлай, *ăle sfinte* в это время определяют судьбы людей — *urseeză* (глагол 3 л. мн. ч. наст. вр.) (Голант 2008, с. 271–322). Один из жителей с. Мэлая одноименной коммуны, Дину (Константин) Плешану, даже утверждал, что в горах танцуют «три женщины — румынка, еврейка (жидовка) и цыганка» (*trei femei — o româncă, o jidâncă și o țigâncă*) (Полевые материалы автора из коммуны Мэлая, 2006; Голант 2008, с. 271–322). Жители некоторых других населенных пунктов Олтении также смешивают эти два вида мифологических существ, так, термин *sfinte* ‘святые’, употребляемый по отношению к демонам судьбы, зафиксирован также в коммуне Хинова (жудец Мехединць), термин *zâne*, употребляемый в том же значении, — в селе Пояна (жудец Вылча) (*Sărbători și obiceiuri... 2001, с. 356*). В коммуне Корнэцэл (жудец Мехединць) было зафиксировано утверждение, согласно которому «*iélele* — то же, что и *ursitoărele*» (*Sărbători și obiceiuri... 2001, с. 356*). Употребление одного и того же термина (эвфемизма *ăbele* ‘белые’) для обозначения этих

двух видов «женских» мифологических существ зафиксировано также у румын (Țîrcomnicu 2004, с. 151–152).

Однажды встретилось также смешение демонов судьбы с существами, которые мужают младенцев. Так, уже упоминавшаяся Анастасия Шендреску из с. Чунджет коммуны Мэлая сказала о своей дочери, которая в младенчестве была очень болезненной: «Приходят *âle sfînte* и предопределяют (*ursáză* — глагол 3 л. мн. ч. наст. вр.), чтобы она кричала» (“*Vin âle sfînte și o ursáză că să țipe*”) (Голант 2008, с. 271–322; Полевые материалы автора из коммуны Мэлая, 2006).

Представления о демонах судьбы распространены у румын практически повсеместно, известны эти мифологические персонажи и другим балканским народам. В данной статье сделана попытка собрать сведения, связанные с этими представлениями на территории одного региона — в северной части исторической области Олтения. Каких-либо типичных региональных черт, отличающих представления об этих персонажах у местных жителей от «общерумынских», на данный момент, к сожалению, выявить не удалось. Наибольшим своеобразием отличаются представления об этих существах у жителей коммуны Мэлая — каких-либо аналогов представлению о том, что три демона судьбы различаются по «этническому» признаку, автору пока не встречалось.

Библиография

Голант Н. Г. Этнолингвистические материалы из коммуны Мэлая, Румыния (жудец Вылча, область Олтения) // Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура. М., 2008. С. 271–322.

Плотникова А. А. Южнославянские персонажи типа *вила* в свете «балканского» на Балканах // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли. М., 2003. С. 228–248.

Плотникова А. А. Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.

Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 2009.

Boteanu C., Borloveanu D. Ponoarele. Craiova, 2003.

Ciauzanu Gh. F. Superstițiile poporului roman în asemănare cu ale altor popoare vechi și noi. București, 2001.

- Ciorănescu A. Dicționarul etimologic al limbii române. București, 2007.
Dicționarul explicativ al limbii române. Ediția a II-a. București, 1998.
Ghinoiu I. Panteonul românesc. Dicționar. București, 2001.
Marian S. Fl. Mitologie românească. București, 2000.
Mușlea I., Bîrlea O. Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu. București, 1970.
Pamfile T. Mitologie românească. București, 2000.
Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. I, Oltenia. București, 2001.
Țircomnicu E. Identitate românească sud-dunăreană. Aromânii din Dobrogea. București, 2004.

В. В. Иванова

ЗВЕЗДНАЯ АРИФМЕТИКА И КОНТРОЛИРУЕМОЕ БУДУЩЕЕ В СОВРЕМЕННОЙ АНАТОЛИИ

Извечно человека волновали вопросы: какое будущее его ждет, от кого оно зависит и как на него повлиять? Ответы на эти вопросы во многом зависят от той среды, которая формирует представления человека об окружающей действительности. В Османской империи, а с недавним возрождением религиозности и в Турецкой Республике, отношение человека к будущему задает исламская концепция предопределения *кадар*. Неотвратимость грядущего порождает, с одной стороны, пассивность человека, с другой — соблазн прочесть то, что уже записано в небесных скрижалях. Таким образом, заданное наперед будущее лежит в прошлом и именно благодаря этому может быть доступно человеку.

Однако, согласно сунне, сокровенное знание не должно быть известно человеку иначе, как по воле Аллаха. Молитва обратившегося к гадалею не будет принята в течение 40 дней (Муслим, 2230; Сахих Муслим 2003–2004). Причина этого — недостоверный и порицаемый источник знания о будущем — джинны, подслушивающие у края нижнего неба повеления Аллаха. Ангелы

сбивают их звездами, но спасшиеся джинны приносят гадателю одно «истинное слово» и «сто обманов» (Муслим, 537, 2228–2229; Сахих Муслим 2003–2004).

Несмотря на запрет ислама заниматься гадательными практиками, они широко распространены в современной Анатолии. Согласно данным интернет-сайта по социальным опросам, 24 % ту-рок верят в гадания (фал) (Büyü ve fala inanır mısınız?). Учитывая специфику интернет-аудитории, то есть более молодой возраст, высокий социальный статус и, как следствие, меньший консерватизм, этот показатель представляется достаточно значимым.

Помимо таких повсеместно используемых приемов, как гадание на кофейной гуще, существуют и специфические местные гадательные традиции. Турецкий обряд литья свинца проводится со среды по пятницу профессиональным колдуном или знающими опытными женщинами — наследственными колдуньями, получившими разрешение (*изин алмак*). Хотя женщины часто берутся за исполнение обряда, их джинны считаются несчастливymi (*угурсуз*), из-за чего ситуация может усугубиться.

Обряд проводится следующим образом: человека сажают, покрывают ему голову чаршафом или полотенцем, над головой держат таз с водой. В этот таз льют расплавленный в сковороде свинец. Могут также кинуть ножницы, нож, вертел, расческу, угольки или хлеб. Фигуры, принятые свинцом в воде, трактуются как язык, глаза или сердце сглазившего; обозначают форму и продолжительность болезни, которую уже принял или примет сглаз. Ритуал повторяют три раза над головой, животом и коленями. Водой затем смачивают руки и ноги больного. После завершения обряда «загрязненную» воду выливают там, где живут джинны и пери, то есть на перекрестке трех или четырех дорог, и уходят, не оглядываясь. Использованный в ритуале хлеб скармливают собакам или разбрасывают по углам комнаты для джиннов и пери. Свинец же выкидывают в море, чтобы вода забрала все плохое (Гордлевский 1962, с. 323; Льюис 2004, с. 127; Серебрякова 1979, с. 131; Akman 2007, s. 397–398; Arıkan 2005, s. 177–178; Çıblak 2004, s. 115–117; Erbek 2002, s. 122–123; İşçiler 1962, s. 2718).

То, что ритуал проводится над сглаженным, неслучайно. Подозрения в сглазе являются наиболее частой причиной обраще-

ния к гадалкам. Придание желанию человека силы влиять на окружающее, то есть вера в «реальное и результативное воздействие души желающего на желаемый объект» (Леви-Брюль 2002, с. 285), у анатолийских турок основывается на хадисах, которые утверждают, что «сглаз — истина», «если б и было что-то скорее предопределения, то сглаз обогнал бы это» (Муслим 2187–2188; Сахих Муслим 2003–2004). Хотя в Коране нет ни одного прямого упоминания сглаза, его полагают косвенно обозначенным словами «от зла завистника, когда он завидовал!» (Коран 2009, 113:5), а саму суру «Рассвет», равно как и последующую («Люди»), считают ниспосланной в результате молитв Мухаммада о защите от джиннов и дурного глаза.

Согласно результатам социологических опросов, вера в сглаз получила наибольшее распространение среди низших слоев населения Анатолии, однако ее разделяют и городские жители, имеющие высшее образование (Çıblak 2004, s. 106, 121–122). Человеческие глаза воспринимаются как средоточие и проводник вредоносного желания. Передатчиками сглаза могут также выступать дыхание, прикосновение, слово и даже мысль (Çıblak 2004, s. 106–107). Сглазить можно не видя, а слыша, пробуя на вкус или же представив в воображении (Kalafat 1995, s. 68). Действие сглаза, спровоцированное умышленным или неумышленным желанием (завистью), может быть основано как на личной врожденной силе человека, так и на его связи с вредоносными духами (джиннами, пери), которые скрываются в глазах (Beydili 2005, s. 222–223) и теле (Arıkan 2005, s. 75) человека.

Обладателями дурного глаза (*gözю кескин* — с острыми глазами; *ач gözю* — с голодными глазами (Erbek 2002, s. 124–125; Eyyubođlu 2007, s. 170)) традиционно считаются голубоглазые, косяглазые, одноглазые, светловолосые, редкозубые, с выдающейся вперед челюстью, низкого роста и отличающиеся какими-либо телесными повреждениями люди (Erbek 2002, s. 123; Çıblak 2004, s. 107). Подобные критерии свидетельствуют о тождестве, «которое коллективные представления мгновенно устанавливают между аномалией и колдовством» (Леви-Брюль 2002, с. 124).

Кроме того, при отсутствии явных признаков определить носителя дурного глаза можно по его влиянию на окружающее. Это

влияние выражается в навалившейся тяжести (*агырлыгын басмасы*) и невезении (*угурсузлук*), например в присутствии человека не ладится работа (Kalafat 1995, s. 56; Arıkan 2005, s. 74–75). Выявленный носитель дурного глаза подвергается социальной изоляции (Arıkan 2005, s. 165) и сам стремится максимально снизить последствия своих желаний. Так, при похвале он использует обережную формулу *машалла* (так пожелал Аллах), употребление которой в подобных ситуациях спровоцировано словами Мухаммада: «Если человек, увидевший нечто такое, что ему понравилось, скажет: “Так пожелал Аллах, нет силы ни у кого, кроме Аллаха”, с этим не случится ничего дурного» (Ан-Навави, 1/885; Ан-Навави 2006).

Объектами сглаза чаще всего становятся наиболее уязвимые и привлекательные люди, животные и вещи, их отдельные качества и внешний вид (Arıkan 2005, s. 167). Признаками сглаза являются неожиданно испортившееся самочувствие (тревожность, тошнота, головокружение, обморок, эпилептический припадок и пр.), беспричинные размолвки с окружающими (Erbek 2002, s. 124–125; Gökalp 1995, s. 58) и внезапная смерть (Arıkan 2005, s. 168). По различным оценкам, в сглазе видят причину половины (Erbek 2002, s. 129) или даже $\frac{3}{4}$ (Arıkan 2005, s. 167) всех происходящих смертей, что отражено в популярной поговорке: «Сглаз человека до могилы доведет, а верблюда — до казана».

При первом подозрении в сглазе человека ведут к колдуну (*джинджи*), посредством джиннов и звезд гадающего (*фал ачмак*) о причине и источнике сглаза, а также нейтрализующего сглаз магическими приемами. Важно определить, недомогание обусловили джинны и сглаз или же несоблюдение санитарно-гигиенических норм, переохлаждение, стресс и пр. (Eyuboğlu 2004, s. 74–75). И если повинны джинны, то колдун узнает их имена и призывает их на допрос, лично спрашивая о том, чем они были недовольны, нарушил ли человек их спокойствие или невольно оскорбил (Eyuboğlu 2004, s. 95–97).

Гадание о причинах сглаза и их устранение — это способ повлиять на будущее, изменив прошлое. Гадательные практики несут функцию исправления судьбы, написанной Аллахом на лбу верующего (Eyuboğlu 2001, s. 191–193). Например, во время «рас-

крытия книги» (*китан ачмак*) — гадания по Корану — джинджи читает первые слова в начале случайно открытой страницы Корана, комментирует, считает количество букв и их цифровые значения по *эбджез хесабы* (арабской системе числовых аналогов букв) (Еуубоғлу 2001, s. 58–60). Когда колдун узнает источник сглаза и находит числовые эквиваленты и подходящие знаки зодиака, он приступает к уничтожению дурного влияния. Считается, что джинджи, применяющий Коран в гадательных целях, принимает огромный грех на душу. Колдун меняет «лобную надпись» (*алынызысы*) человека, выступая тем самым против божественного предопределения (*такдир*). Если о проведенном гадании станет известно, то по колдуну не будут проводить заупокойного намаза, лишая его тем самым надежды на милосердие Аллаха в посмертной жизни. Поэтому по достижении необходимого результата исправления судьбы пытаются загладить свою вину, совершая покаянный намаз в 41 *ракят*, принося в жертву барана, а его мясо раздавая нищим (Еуубоғлу 2001, s. 171–173, 191–193).

Помимо сглаза, поводом обращения к гадателю может послужить связанная судьба (*кысмети бағлы*), например у старых дев (Еуубоғлу 2001, s. 187–188). Джинджи гадает и «раскрывает судьбу». Гадание о прошлом помогает также исправить несчастливую семейную жизнь (Еуубоғлу 2001, s. 191–193), болезненный кашель (Еуубоғлу 2004, s. 74–75), слепоту (Еуубоғлу 2004, s. 95–97), бессонницу (Еуубоғлу 2001, s. 247–250). Выяснение объекта скрытой любви одновременно служит приворотным средством (Еуубоғлу 2001, s. 247–250).

Процедура гадания колдуна, призывающего на помощь джиннов, достаточно сложна. Будущее в прямом смысле «просчитывается», и потому очень важен профессионализм гадателя. Решение математической задачи совместимости звезд и привлечения дружественных знаков зодиака требует опыта и умения, ведь при отрицательном результате будущее может быть испорчено.

В первую очередь колдун спрашивает знаки зодиака и имена объектов колдовства и их родителей. Находя для этих имен соответствия путем сложения числовых значений букв или взяв число первой буквы, колдун начинает производить сложные математические расчеты, направленные на достижение искомого результа-

та (например, нахождение или разрушение гармонии между людьми, примирение звезд, рождение сына, изменение несчастливой судьбы и пр.). В этих расчетах обычно положительными считаются четные числа (особенно 18, 40, 108, 166, 414, 706, 1116), несчастливыми — нечетные (за исключением 17, 79, 65, 147, 311, 371) (Eyuboğlu 2001, s. 270, 272–273, 276, 291–292, 298). Если человек с «четным» именем (сумма числовых значений букв) родился под «четным» знаком, ему обеспечена счастливая жизнь (Eyuboğlu 2001, s. 305). В то же время если сумма имени или знака зодиака равна 733, то человека ждет печальное будущее. Чтобы этого избежать, обращаются к колдуну за изменением судьбы при помощи полезных и действенных знаков зодиака (Eyuboğlu 2001, s. 274–275).

Колдун следит и за совпадением четности/нечетности имен объектов колдовства (Eyuboğlu 2001, s. 278–279). Опытность колдуна подразумевает умение обратить отрицательный (нечетный или дробный) результат в положительный, совершив дополнительные манипуляции с имеющимися числами. Например, джиджи берет вместо первой буквы имени последнюю или, найдя ближайший знак зодиака с подходящим числовым значением, ждет, когда начнется его фаза (Eyuboğlu 2001, s. 285–286). Возможно, этим частично объясняется негативное отношение к нечетным числам, плохо поддающимся делению (например, 8641). Числа 8, 12, 28, 32 и 40, напротив, делятся легко и потому считаются счастливыми. Однако это правило не универсально: 71 и 101 — неделимые числа, 1001 делится только на 7, 11 и 13, однако они считаются магическими и активно задействованы в гадательных расчетах. Ряд чисел считается счастливым (*угурлу*) благодаря скрытому за ними слову: 66 — Аллах; 92 — Мухаммад; 110 — ‘Али.

Зодиакальное гадание может читаться по таблице узнавания судьбы (*алынызысыны билме левхасы*). Она состоит из квадрата, в который вписан другой, расчерченный на 25 равных квадратов. Расположенные в квадратах числа обозначают знаки зодиака заказчика гадания и его возлюбленной. Четные числа показывают гармонию и счастье, нечетные — беспокойство, разлад, несчастье. Джиджи вписывает между этими числами примиряющие числа, стараясь обеспечить между ними гармонию. Обес-

печивающие гармонию числа — это обозначения ближайших знаков зодиака (Eyuuboğlu 2001, s. 171–173). При этом вредящие знаки зодиака наделяются некой зловредной волей и считаются связанными со злыми джиннами (Eyuuboğlu 2001, s. 191–193).

Такие практики сложных математико-астрологических подсчетов (*йылдызбилим*) с использованием чисел и букв по эбджет хесабы заняли ведущее место в колдовстве и гадании уже во времена Османской империи. Подобную «звездную арифметику» приравнивают к неверию (Ebcud) на основании слов Мухаммада: «...приобретающий знание (путем наблюдения за движением) звезд занимается одним из видов колдовства, и чем больше (у него такого знания), тем больше (он погружается в колдовство)» (Ан-Навави, 2/1671; Ан-Навави 2007). Ибн Халдун, руководствуясь собственным опытом, считал запретными все магические практики и талисманы на основании того, что они сопровождаются направлением духа к небесным сферам, звездам, высшим мирам или демонам, давая им различные знаки почитания, поклонения, подчинения и смирения (Lakhsassi 2007, p. 95).

Принцип действия этой связи прекрасно раскрыт У. Эко на примере герметической традиции: «Небесные тела оказывают воздействие на земные предметы, и, зная законы движения планет, это воздействие можно не только предугадать, но и направить. Существует отношение симпатии между макрокосмом, Вселенной, и человеком как микрокосмом, и на эту сетку сил можно воздействовать посредством астральной магии. Такие магические действия производятся через слова или другие разновидности знаков. Существует язык, на котором можно говорить с планетами, повелевая ими. Средство, с помощью которого совершается такое чудо, — талисманы, то есть знаки, несущие исцеление, здоровье, физическую силу. <...> Магия талисманов действительна потому, что связь между скрытой силой вещей и небесными телами, снабжающими их этой силой, выражается в приметах, сигнатурах, то есть в тех формальных признаках предмета, которые подобны формальным признакам планет. Чтобы сделать ощутимой симпатию между вещами, Бог на каждый предмет этого мира наложил печать, некий признак, дающий возможность распознать симпатическую связь этого предмета с другим» (Эко 2007, с. 125).

Отрицательное отношение к астрологии сохраняется в современной Анатолии. Некоторые турецкие колдуны говорят о неэффективности *йилдыз-наме* для имамов и отправляющихся в *хадж* (Eyuboğlu 2001, s. 263–264), что подчеркивает противоречие этой практики религиозным установкам. Вера в доступность изменения судьбы, тем более при помощи джиннов и звезд, подвергает сомнению всемогущество Аллаха и тотальность предопределения кадар, не предусматривающего возможности вопреки божественной воле «творить» собственную судьбу. С точки зрения ислама греховность таких доисламских гадательных практик задает обратную направленность гадания. Через изменение прошлого и исправление «плохого» хода судьбы колдун стремится снизить отрицательную оценку своей деятельности и найти оправдание в глазах своих клиентов-мусульман.

Библиография

Ан-Навави Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийя бин Шараф ад-Димашики аш-Шафи'и. Поминания Аллаха / пер. А. Нирша. М.: Эжаев, 2006.

Ан-Навави Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийя бин Шараф ад-Димашики аш-Шафи'и. Сады праведных / пер. А. Нирша. М.: УММА, 2007.

Гордлевский В. А. Из османской демонологии // Избранные сочинения. История и культура. М.: Изд-во вост. лит., 1962. Т. III. С. 299–325.

Коран / пер. И. Ю. Крачковского. Ростов н/Д: Феникс, 2009.

Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский дом, 2002.

Льюис Р. Османская Турция. М.: Центрполиграф, 2004.

Сахих Муслим. Казань: Иман, 2003–2004.

Серебрякова М. Н. Семья и семейная обрядность в турецкой деревне (Новейшее время). М.: Наука, 1979.

Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: Александрия, 2007.

Akman E. Türk halk hekimliğinde ocaklık geleneği ve Safranbolu'daki ocaklar // Kastamonu Eğitim Dergisi. Mart 2007. С. 15, № 1. S. 393–400.

Arikan M. Bursa halk kültüründe eski türk inançlarının izleri ve bunların Türk dünyası sözlü anlatmalarındaki yansımaları // II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı. 2005. С. II.

Beydili C. Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2005.

Çıblak N. Halk kültüründe nazar, nazarlık inancı ve bunlara bağlı uygulamalar // Türklük Bilimi Araştırmaları. 2004. Sayı 15. S. 103–125.

Erbek M. Çatalhöyük'ten günümüze Anadolu motifleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002.

Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. İstanbul: Derin Yayınları, 2001.

Eyuboğlu I. Z. Anadolu büyüleri. İstanbul: Der Kitabevi, 2004.

Eyuboğlu I. Z. Anadolu ilaçları. İstanbul: Derin Yayınları, 2007.

Gökalp Z. Türk medeniyeti tarihi. İstanbul: Toker Yayınları, 1995.

İşçiler S. S. Tekirdağ'ında inanışlar: kurşun dökme, nazar okuma, yakı // Türk Folklor Araştırmaları. Mayıs, 1962. Y. 13. C. 7. Sayı 154. S. 2718.

Kalafat Y. Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995.

Lakhsassi A. Magie: le point de vue d'Ibn Khaldûn // Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman. P., 2007. P. 95–112.

V. В. Виноградов

БУДУЩЕЕ КАК СОБЫТИЕ

Система мифологических воззрений разворачивается в нескольких плоскостях — кодах: «...одновременная разнокодовость, вызванная общей тенденцией к максимальной синонимичности, к повторению одного и того же смысла, одного и того же содержания разными возможными способами» (Толстой 1995, с. 66). Именно такая, изначально заложенная, многоаспектность данного явления приводит к тому, что мифологические представления проявляются на разных уровнях. Это может быть какое-то *действие*, особое поведение¹ и вместе с тем *нарратив* (в том чис-

¹ Например, воплощение мифологических представлений в игре ряженых (Ивлева 1994). «Покамест отметим принципиально важный факт: обрядовый символ может выражаться в трех основных обликах: реальном (предметном), акциональном (действенном), вербальном (речевом)» (Толстой 1995, с. 65).

ле описывающий и само действие), который вербализирует определенные взгляды на мир. То и другое — способы выражения знания о «порядке вещей»; они не могут подменить друг друга, находясь скорее в отношениях синонимии. Причинно-следственные связи, глубоко заложенные в сознании людей (так называемая картина мира), определяют основу сюжетности повествования, организуя и отбирая факты, расставляя смысловые акценты. Таким образом, событие, произошедшее в реальности, и описание события как элемент рассказа — вещи несовпадающие. В последнем случае мы имеем дело с интерпретацией факта в недрах традиционной культуры¹.

Важная характеристика категории «будущее» для народного сознания — это возможность влиять (воздействовать, регулировать, конструировать) на него при помощи обряда или ритуальных действий. Оно как бы изначально задано, но поддается некоторой корректировке либо «предварительному прочтению». Таким образом, с одной стороны, человек при помощи определенных действий и «правильного» распознавания знаков может узнать, что готовит «день грядущий» — как лично для себя, так и для общины; с другой — воздействовать на него («к добру или худу»). В центре таких представлений — раскрытие понятия «доля» (Гура 1999; Седакова 2004). Возможности людей определены *обычаем* — представлениями о глубинном миропорядке². Примета *будущего* — *событие* в настоящем, таким образом, именно оно оказывается ключевым моментом в системе пред-

¹ Из потока разных событий народный нарратив фиксирует внимание лишь на некоторых — значимых — происшествиях. Такой отбор и его анализ сам по себе — важная исследовательская проблема.

² «В народной лексике словом “обычай” (с учетом диалектных вариантов) называлась совокупность ситуаций циклического воспроизводства жизни-смерти и всех их конкретных форм как установленный Богом и заповеданный прадедами миропорядок. Иными словами, в терминах “обычай/порядок” заложены представления о синкретизме профанных и сакральных аспектов бытия, хотя на поздней стадии они “обрели” относительную независимость: определенную роль в этом сыграли упадок религиозности в молодом поколении и его ориентация на городскую светскую культуру» (Бернштам 2005, с. 255).

ставлений о завтрашнем дне. Оно должно быть «правильно» организовано, если речь идет о каком-либо важном для общины действии (например, праздник надо провести как следует).

В данной работе мы оставим в стороне сферу календарных обрядов и окказиональных ритуалов. Рассмотрим события как предвестники будущего, те, которые произошли в личной жизни человека, относятся к приметам-событиям, которые нужно распознать и также поступить соответствующим образом¹. В первую очередь нас будет интересовать их отражение в нарративе.

Народный рассказ о ключевых событиях жизни движется от одного происшествия к другому, образуя жесткую систему связей и соотносящихся с ними смыслов. Из многообразия ситуаций вычленяются те, которые приобретают характер знака. Например, произошедшее чудо становится явным благодаря малозначимому происшествию: «У меня, моя бабушка... моя бабушка... Вот еще мои двадцать километров отсюда, а это Любытинский район, деревня Мдица: вот где Мдо-озеро и речка Мда. У нее был сын старший Степа, слепой, да. И вот она дала завет: вот отсюда пройти до Рёкони в церковь. И она его понесла. Что если только вот я осило эту [дорогу, то Степушка будет видеть. И она пошла в Рёконь, помолилась там. И как стали подходить] близко к дому. Степушка еще тогда не видел... А уже к дому стали подходить, а он и говорит: “Мама, посмотри-ко ты, ворона...” А она, говорит: “Где, Степушка, где ворона?” А ворона так: карк! карк! Ну бабка тогда сразу: “Господи! Дак ты чего! Видишь?” И вот Степушка стал видеть»².

Сходным образом через некоторые события в настоящем проявляются приметы будущего. Осознать это можно только постфактум, когда выстраивается (становится взаимосвязанной) вся цепочка происшествий. Правда, фиксируются факты, которые при определенных обстоятельствах (вернее — последствиях) мо-

¹ Жизнь человека может восприниматься как уже заранее написанная. Все, что должно в ней произойти, неизбежно свершится. (См., например: Великорусские сказки 2003, № 40, 239).

² ПМА 1996. А. П. Максимова, 1932 г. р., д. Дидлово, Любытинский р-н Новгородской обл.

гут быть признаны ключевыми. Это своеобразный способ рефлексии внутри культуры, которая настраивает внимание людей, продельывает необходимый отбор потенциально важных (знаковых) событий, соотнося их с представлениями о временных характеристиках (время года, дня; праздник/будни; счастливая/худая минута и пр.). Как итог — рассказ, что «все это правда». Свершившийся факт ищет свои приметы в прошлом. Таким образом, повествование сплавляет воедино настоящее/прошлое, образуя своеобразное «кольцо бытия». Итак, будущее дается в событии, которое показывает долю, предвещает грядущее. Об этом повествуют рассказы о гаданиях в определенные дни, загаде, событии, определившем жизнь. Рассмотрим некоторые из них.

* * *

Календарные гадания. В годовом круге было несколько точек (в первую очередь зимние и «зеленые» Святки), когда человек мог узнать будущее¹. Специфика полевых материалов такова, что большинство рассказов описывает именно девичьи гадания о замужестве². В основном это отражает определенную тенденцию — желание неженатой молодежи узнать свое будущее, долю³. Правда, за этой массовой волной вопросов проявляются и другие интересы о завтрашнем дне, ритуальные формы, которые позволяют заглянуть в новый год/новый цикл (Агапкина 2002, с. 137–141).

Например, повсеместно у славян в ключевые даты на зимние Святки определялись будущие урожай, приплод скота — «жизненность» нового года (Плотникова 1999, с. 293–294).

¹ См. об этом: Чичеров 1957, с. 18, 84–114; Богатырев 1971, с. 202–247; Соколова 1979, с. 228–252; Некрылова 2007, с. 632–637.

² См., например, сводную таблицу «Репертуар усть-цилемских святочных гаданий» в работе Т. С. Каневой (Канева 2010, с. 41–59).

³ См., например: «Но для сакрализации, мистификации избранника есть не только культурные, но и психологические основания. <...> Ожидание брачного партнера, супруга, и отождествление его с адресатом внутренней речи образуют фигуру “суженого” в женском культурном тексте» (Адоньева 2009, с. 144, 147).

[Соб.:] Как мне говорили, старушки выходил на небо смотреть: сколько там звезд...

— Ну, это на коляду — вот на какú пятницу. Вот на скотинную пятницу, вот когда коляда́, значит.

[Соб.:] Что такое «скотинная пятница»? Это тоже в святки?

— Да.

[Соб.:] Когда?

— После нового году.

[Соб.:] Это тогда говорили, сколько на небе звездочек, столько овечек будет?

— Стоко, да, ягняток будет. Вот. Всё это пройдёно уж¹.

— В это время святки начинаюца: с седьмого и по двадцать первое января. Это святки — две недели.

[Соб.:] Как у вас назывались дни перед Рождеством, Новым годом?..

— Ну это коляда́ называлась. Ну, рождёнственска, новогóдовская, крещенская коляда.

[Соб.:] У стариков не было обычая, чтобы в коляду смотреть на небо?

— Да, было.

[Соб.:] Не помните, под какую коляду на что надо смотреть?

— Не знаю. Я знаю, что надо на эту... перед Рождеством, если звезд на небе много, значит, год будет грибной и ягодный. Вот это я знаю. Это я примячаю так, а так оно или не так...²

В ключевые моменты течения времени открывалась и перераспределялась доля *всех* членов социума (Агапкина 2002, с. 139–141). Она выражалась в гадании на жизнь/смерть. Например, в 2008 году мною были записаны воспоминания о манипуляции с поленьями у средних (капшинских) вепсов:

¹ ПМА 2000. О. И. Михайлова, 1923 г. р., д. Гарь, Маловишерский р-н Новгородской обл.

² ПМА 2002. В. Я. Соловьева, 1930-х гг. р., д. Бородино, Невельский р-н Псковской обл.

— Потом ставили поленья. Тетка скажет: «Давай, пошли поленья наставим».

[Соб.:] Зачем?

— А если вот... Вот это полено — я, это полено — ты, это полено — мать, это полено — отец или это... Это — кто-то, каждое полено — кто-то. Ага. И если которое полено упадет, значит, человек умирает в этом году. Вот так было, да. Ну это правда — не правда, может быть, и не умирал человек. Но была такая примета.

[Соб.:] Это когда на святках делали?

— Да, под святки. Все это во время святков.

[Соб.:] Под какой-нибудь праздник?

— Нет-нет... ну, я не помню, когда это было. Но я помню, что с теткой мы ставили поленья.

[Соб.:] На ночь?

— На ночь, да. Утром идешь скорее смотришь — кто там упал. Ну я же глупая была: мне было ни сколько интересно, сколько смешно. Что вот это полено упало — ага, значит, вот этот умрет. Туда ему, мол... и пусть он умирает. Да, глупая была тоже¹.

Схожие гадания на будущую жизнь всех представителей семьи/рода существовали вплоть до наших дней (записи начала 2000-х гг.) в Невельском районе Псковской области — гадания на цветах². Накануне Иванова дня в избе под матицу помещаются *богатки* по количеству всех членов семьи. *Богатки* — это небольшие цветочки, отдаленно напоминающие одуванчики. Наутро смотрели, как повели себя «именные» растения. Если они расцвели и не завяли, остались целыми — в течение года (от Ивана до Ивана) с человеком будет все хорошо. Напротив, завядший цветок обозначал скорую смерть или сильную болезнь его «владельца»:

«Багатки тоже гадали, но я нынче не набрала. Вот если расцветет багатка, значит [хорошо]... а если не расцветет, может... Может умереть. Может и саўпала так, а я... так на сястру, бывало, наторкаю... И ее багаточка не расцвела, завяла. И вот она ням-

¹ ПМА 2008. М. В. Горская (1940–2009), д. Усть-Капша, Тихвинский р-н Ленинградской обл.

² См. об этом подробнее отдельную работу: Виноградов 2011.

ножка пожила, умярла. Вот третий год как умярла. Может быть, к этому, а, может... вот»¹.

Как видим, некое событие — количество звезд на небе, падение полена, расцветание/увядание цветка — оказывается ключевым в рассказе. Именно оно является вестником будущего, предопределяет судьбу человека — его долю². Вместе с тем, даже не получив подтверждения/оправдания последующим ходом дел, событие может приобретать знаковый характер. Например, из реплик Иванова дня при проверке цветов: «Вот мая багаточка. Еще... еще не помру... Это у нас на каждого чиловека торкнуто» (ПМА 2001). Видимо, происшествие в особый день (праздник) соотносится как с общими представлениями об устройстве и взаимосвязях в мире, так и с известным корпусом прецедентных текстов, бытующих в определенной локальной группе.

Гадание при ворожбе. В русском традиционном знахарстве существует практика гадания магического специалиста перед лечением (Логоинов 2009, с. 51, 58). Событие, произошедшее во время такого сеанса, определяло исход болезни — жизни/смерти пациента. Схожее можно обнаружить в «лечении на смерть» (Новгородская обл.). Его суть заключается в том, что после определенных, с магической точки зрения «серьезных» и «сильных» манипуляций младенец либо вскоре умирает, либо быстро пойдет на поправку³. Подобные действия имеют очень много вариантов своего воплощения. Например:

— ...пронимал туды — вот сквозь окно принимала.

[Соб.:] Одна женщина передает, а вы принимаете?

— Я этого не помню, чтоб мы две але я онная... не, две, наверно, были. Наверно, с этой, со свекровушкой мы. Онной, конечно...онной ничего не сделаешь.

¹ ПМА 2001. Е. Ф. Ремнёва, 1933 г. р., д. Даркино, Невельский р-н Псковской обл.

² Хотелось подчеркнуть особый взгляд на мир и жизнь человека: он, как цветок, растет и увядает, а также отношение к такому знанию как к некой предопределенности.

³ Напротив, см. практику определения пола будущего ребенка (Чухина 2007, с. 67–68).

[Соб.:] Это от чего надо — чрез окошечко перенимать?

— Это... уж я и не помню, отчего через окошко это. Уж топерь помню... топерь годов-то много прошло, дак. Всё отчего всё это говорили? Ну, вишь, наверно, что куда-нибудь: либо оправница, либо умрёт.

[Соб.:] Вот так, да?

— Да. Вот и так, наверно. Это уж... это всё так. Да... и вот этот князец вот этого... Крышу-то кроют, там князец-то вот так лежит, кроёшь. Вот, говорят, князец крянешь, аль щепочки потешись. Возьмешь и в какую-нибудь сторону. А тесала, а крячала [от слова крянуть], и... ничего пользы не пришло¹.

Таким образом, выстраивается сходный причинно-следственный ряд: «знаковое событие → доля человека → жизнь/смерть».

«Военные» гадания. Гадания женщин на своих родных и близких, ушедших на войну (в наших примерах — времен Великой Отечественной войны), в первую очередь были вызваны атмосферой полной безвестности. Письма с фронта получали нечасто, сведения о том, что человек погиб, не всегда подтверждались. Другая формулировка — «пропал без вести» — оставляла место надежде. В таких условиях наиболее простым способом узнать правду оказывалось гадание. Тут также могли быть варианты².

Как правило, женщины сами гадали на своих близких, используя те же схемы, что и во время «обычных» гаданий. Часто это делали в «специальные» дни — на Святки зимой и на Иванов день летом. Например, слушать, что прислышится: «А потом вот, это уже в войну делали. Ну вот, допустим, это в Хрещёньё <...> А это женщины слушали, у которых мужья на войны» (ПМА 2000 г., Новгородская обл.). «Военным» могло стать гадание на цветах: «А на цветах гадали ночью. <...> Я сама гадала. Вот у меня Миша-то... ничего не было с войны. Я и думаю, хоть живой, аль неживой...» (ПМА 2000, Ленинградская обл.). Традиционные способы гадания могли использоваться вне зависимости

¹ ПЗ В. В. Головина, 1994. А. Ф. Удальцова, 1915 г. р., д. Б. Никулино, Любытинский р-н Новгородской обл.

² См. об этом также: Добровольская 2010; 2011.

от особых дней календаря, а их применение находилось в зависимости от беспокойства за судьбу близких. Так, время от времени жгли бумагу или смотрели в кольцо.

«А на цветах гадали ночью. Да. Надо найтить во разные двенадцать цветков и сорвать колосок ржи зубам, придеть домой и ни с кем не разговаривать ни где. А потом вот... Я сама гадала. Вот у меня Миша-то... ничего не было с войны. Я и думаю, хоть живой, аль неживой — ужо-ко я. Приехала с Будогощи — я работала председателем колхоза... С собранья приехала, лошадь пустила до ворота... И пошла по полю, сорвала цветков... А сторож идет, меня спрашивает, а я молчу — мне говорить нельзя. А у меня ещё и колосок... В зубах. Поле тут было, да... сорвала. Ну, и вот мне пригадалось. Я токо легла, эти цветки положила... Под подушку. А ребята спали. А летом... я матрас бросила на пол да и легла. И открываца дверь — и мне гроб внося. Я как эти цветы бросила к порогу, спугалась. И думаю, да зачем я это... и до ребята добралась на кровать. Забоялась. Ну вот приснилось. А потом похоронна пришла»¹.

Другая схема узнать будущее — обращение к магическим специалистам: «А мама на решетке гадала. На картах она не, не умела... А на решетке гадала...» (ПМА 1999, Псковская обл.). В качестве признанных предсказательниц будущего традиционно воспринимались цыганки. Как и в других гаданиях событие — реальное или «привидевшееся» — оказывалось знаком жизни/смерти солдата, что со временем находило подтверждение.

Сам характер ухода мужчины на армейскую службу/войну был важен «правильным» соблюдением всех норм и предписаний. Главное — чтобы не произошло запоминающегося события-знака (не возвращаться, не оборачиваться и др.), которое в дальнейшем будет трактоваться как предвестие гибели солдата.

Фронтвая судьба. В условиях передовой сформировались свои приметы определения будущего в условиях постоянного нахождения между жизнью и смертью². Тотальность этого положе-

¹ ПМА 2000. М. Г. Яковлева, 1914 г. р., д. Змеева Новинка, Киришский р-н Ленинградской обл.

² См. об этом подробнее: Виноградов 2010.

ния проявлялась и ощущалась буквально во всем (формировала образ мыслей солдат). В таких условиях лишь случай/событие определяет судьбу. Например, сохранность личного оберега, при создании которого в него закладывались особые свойства. В мемуарах минометчика М. Г. Абдулина читаем, как на пути к фронту был изготовлен амулет. Он был спрятан в одежду бойца: «...и на его место [солдатского медальона. — В. В.] положил в брюки свой талисман — предмет, который я должен буду сбросить до конца войны. Наверное, у всех моих товарищей были вещи, которые служили им талисманами, но говорить об этом было не принято: талисман “имел силу”, если о нем знал только ты сам. Талисман свой я сделал собственными руками. <...> Я решил смастерить для себя деревянный мундштук. Доделал его и загадал: “Если я этот мундштук не потеряю, то вернусь с войны домой”...» (Абдулин 2005, с. 110–111). Амулет должен был постоянно находиться при человеке, отводя от него любую опасность. Сам факт нахождения предмета в положенном месте являлся верным знаком этой защиты, напротив, его внезапное исчезновение означало одно — неминуемую смерть; это был знак, понять который по-иному было невозможно.

Так же и специфический мотив рассказов о войне — предчувствие смерти — проявляется через то, что в человеке что-то резко меняется. В повествованиях о предчувствии нередко подчеркиваются *внезапность* происходящего, его неожиданность для окружающих, что делает его зловещим, необъяснимым для человеческого разума. «Вдруг» человек резко меняется, при этом часто подчеркивается, что он и физически, и психически здоров. Весельчак и балагур становится грустным и отстраненным — происходит какой-то внутренний надлом. Все это может пониматься как некая «печать смерти». Также «вдруг» — «нелепо» и «непонятно» — происходит сама трагедия. Два этих события — как причина и следствие — сплетаются в одно повествование. Подобные военные истории, будучи вновь и вновь пересказанными, окончательно оформляются в устойчивый сюжет.

«Примет не было, а предчувствия были. Наш разведчик Егорка (фамилию не помню) был моим земляком. Он из Ханты-Мансийска, то есть тоже сибиряк. Ему уже 43 года было. Такого же

роста, как я. И вот, когда мы начали бои от Сандомирского плацдарма, он как-то сказал (говорил он с акцентом): “Слушай, вот румын бил, мадьяр бил, — а Егорка уже был награжден орденом Красной Звезды и медалью “За боевые заслуги”. — Вот конец войны, а меня убьют”. Предчувствие у него было такое. И вот мы ночью перед атакой перешли через Одер. <...> Хорошо, там противостояла нам немецкая дивизия Гитлерюгенда, снятая из Франции. Они до этого боев толком не видели, и мы быстро захватили населенный пункт. Бой кончился. Смотрим: нет нашего Егорки. Обошли все, нигде его нет ни раненого, ни убитого. Даже у похоронной команды (это были ребята из муззвезда, они в боях не участвовали, и поэтому у них была дополнительная обязанность собирать раненых и убитых) спрашивали, не попался ли им такой. Но нет, пропал человек без следа. <...> Думаю, так или иначе погиб он в конечном итоге. А мы его не нашли ни живого, ни мертвого» (Агапов 2009).

Судьбоносное событие. В мирной жизни у любого человека может произойти судьбоносное событие, делающее явным глубинное положение дел — что на роду написано. В воспоминаниях, рассказах о жизни такие эпизоды приобретают важную сюжетообразующую функцию¹. Общее место таких нарративов — формула «случай, изменивший мою жизнь».

[Соб.:] Так как же вы в этих краях оказались?

— Валентин, знаете... знаете, а как говорят: куда иголочка, туда и ниточка. Вот мы с им на шахтах познакомились. Я работала в шахте, а он демобилизовался с армии. Он служил вот тут в Полярном на... Мурманская область. И там им приехал какой-то вербовщик: на шахты вербовать. Вот они, тридцать человек, завербовалось и приехали в наш поселок. И вот меня в шахте придавило вагонеткой, и они как раз пришли. Их, наверно, человек пятнадцать привел наш мастер. Ну вот тут... Я-то сижу плачу — мне ни до каких тут, ни до парней, да не да чего. Потом на больничный меня пустили: дали больничный — сиди. Ребра мне маленько придавило. И вот тут мы с ним... Вот. Они приехали

¹ См. об этом специальное исследование: Разумова 2001, с. 183–319.

и каждый вечер... У нас общежития стояли: холостяцкое-парнячее и девичье. Двухэтажные такие деревянные, большие такие были общежития¹.

Жизнь человека ориентируется на определенные сценарии — культурные императивы. «“Императив” — безусловное требование, должествование, а определение “культурный” необходимо потому, что область должного для каждого человека определена той культурой и обществом, в которой он родился и вырос. <...> Отзываясь на устойчиво предлагаемые ему императивы, точнее — навязываемые, внушаемые различными способами, человек привыкает к определенному набору сюжетов и жанров, пригодных для собственной биографии» (Адоньева 2009, с. 12). Таким образом, события жизни в нарративе преобразуются в цепочку ключевых событий.

* * *

В данной работе не ставилась задача перечислить все случаи предопределения человеком своей доли или судьбы своих родных и близких. Хотелось обратить внимание на распространенность такой сюжетной формы в нарративе, когда по прошествии лет будущее (которое уже настоящее) мыслится как событие в прошлом. Либо же событие в настоящем предполагает неизбежность другого события — в грядущем. Само это воплощение характеризует мифологию общества в его повседневности.

Библиография

Абдулин М. Г. От Сталинграда до Берлина. Пехотинец. Год на фронте. М., 2005.

Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Агапов Евгений Федорович / Интервью и лит. обработка М. Свириденков // Я помню. URL: <http://www.iremember.ru/content/view/925/71/lang,ru/> (дата обращения: 05.04.2009).

Адоньева С. Б. Дух народа и другие духи. СПб., 2009.

¹ ПЗА 2008. А. К. Богданова, 1935 г. р., родилась в Алтайском крае, д. Озровичи, Тихвинский р-н Ленинградской обл.

Бернштам Т. А. Русская народная культура: действительность и феномен // Первый Всерос. конгр. Фольклористов: сб. докл. М., 2005. Т. I. С. 244–257.

Богатырев П. Г. Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 169–296.

Великорусские сказки архива Русского географического общества. Сборник А. М. Смирнова. Кн. 1–2 / изд. подгот. Т. А. Новичкова. СПб., 2003.

Виноградов В. В. Между жизнью и смертью. Особенности интерпретации факта на войне // Временник Зубовского института. СПб., 2010. Вып. 4: Грани интерпретации. С. 106–129.

Виноградов В. В. «Расцветить багатка, значить, все нормально...» О гадании на цветах на юге Псковской области // Фольклор и этнография: К девяностолетию со дня рождения К. В. Чистова: сб. науч. ст. / отв. ред. А. К. Байбурин, Т. Б. Щепанская. СПб., 2011. С. 155–162.

Гура А. В. Крестьянское описание вологодской свадьбы как образец народного литературного творчества // Славянские этюды: сб. ст. к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.

Добровольская В. Е. «Все знали, что война будет...» // Живая старина. 2010. № 2. С. 18–21.

Добровольская В. Е. «Почему он с войны возвратился...»: Запреты и предписания, обеспечивающие человеку возвращение с войны // Временник Зубовского института. СПб., 2011 (в печати). Вып. 6: «Грозное время». Война в зеркале человеческого восприятия.

Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

Канева Т. С. Репертуар усть-цилемских святочных гаданий: Опыт представления архивных записей // Покровские дни: тр. конф., Нижний Новгород, 10–11 октября 2009 г. Н. Новгород, 2010. Вып. 1. С. 34–61.

Логинов К. К. Магические практики в поселке Водла Пудожского района Карелии и заговоры знахарки В. Н. Исаевой // Традиционная культура. 2009. № 1. С. 51–61.

Некрылова А. Ф. Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб., 2007.

Плотникова А. А. Звезды // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 290–294.

Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.

Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX в. М., 1979.

Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957.

Чухина А. А. Родильный обряд Архангельского Севера: Содержание, структура и локальные особенности // Традиционная культура. 2007. № 3. С. 66–75.

А. И. Терюков

ПРЕДСКАЗАНИЕ БУДУЩЕГО В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ КОМИ

Будущее всегда интересовало человека. Всегда хотелось знать, что будет завтра, послезавтра, через несколько дней, лет. Но кроме общего интереса к будущему вообще два момента актуализировали интерес к этому знанию. Первый — стремление девушек к познанию своей судьбы, суженого, времени свадьбы. Второй — в пожилом возрасте попытаться узнать о времени завершения земной жизни. Народы коми не были исключением в этом общечеловеческом стремлении. У них еще в недалеком прошлом существовали приметы и обычаи, позволяющие заглянуть в будущее.

Несмотря на то что вопросы брака у коми чаще всего решались родителями молодых, у них были достаточно широко распространены как любовная магия, так и приметы, гадания, направленные на определение суженого и времени свадьбы (Шарапов 1997, с. 44–45).

Приведем одну из подобных примет: *Пёррөг улö кö ег чужёртан, то невестаяслөн жöникыс тома лоö* — Если у порога мусор со-

бирать, то жених для невесты молодой будет. В Покров, то есть на праздник Покрова Пресвятой Богородицы (1 октября ст. ст.), девушки на выданье ставили свечки к иконе Богородицы и молились об удачном замужестве. В этот день из дома, где была девушка, рекомендовалось ничего не давать взаймы, запрещалось даже выносить мусор, чтобы не вынести счастье, не лишиться ее удачи. В этот день девушки всеми силами стремились привлечь внимание нравящихся им парней. Хорошим знаком считалось, если они брали от девушек предложенные им рукодельные подарки (кисет, платок и т. д.) (Конаков 1993, с. 104).

Еще недавно у коми были широко распространены святочные гадания, в ходе которых молодежь, в первую очередь девушки, пытались определить свою судьбу — выйдет ли она замуж в ближайшее время и кто будет ее суженым (Конаков 1993; Лимеров 1998). Они обычно устраивались на Рождество (*Рöштво* вв. нв. скр., *Рöшво* л. сс.), Васильев день (*Василей лун*), который совпал с Новым годом, и на Крещение. Святки коми называли *вежа дыр* вв. скр. сс., *вежа видзем* нв., *вежа видзан дыр* вым., *вежа пöра* иж. (от слова *вежа* — святой), *ен лун дыр* уд., *сьветьтьö* вс. лл. сс. По способу исполнения их можно объединить в несколько типичных групп.

Гадание с прислушиванием, подслушиванием: *кыззысьны* л. нв. скр., *кыззісьны* уд., *кылзысьны* вс. лл. печ. сс., *кылзісьні* вв., *кызысьны* вым. иж., *кызісьні* вв. Обычно оно проводилось в ночь на Василия зимнего (*Василей лункöд воча*), но чаще всего продолжались от Рождества до Крещения. Это время коми называли *вежа вежалун* (дословно: святая неделя). В этот период можно было гадать каждый день, гадали на перекрестке трех дорог, рядом с углом дома, под замком двери избы, перед дверью амбара. Можно было это делать одному, втроем, впятером в течение одного часа — от 11 до 12 часов ночи, позже продолжать это ритуальное действие было опасно, так как бесы и черти могли утащить людей в прорубь или лес. Существовали различные варианты этого гадания. Например, в районе Усть-Сысольска их проводили со следующего после Рождества дня до Крещения. На Удоре гадали только перед перекрестком. Молодежь брала с собой коровью или лошадиную шкуру, устраивалась недалеко от

проезжей части, садилась на шкуру и очерчивала вокруг себя охотничьим копьём *шы* круг. Причем люди внутри круга брали друг друга за мизинец. На средней Вычегде гадал только один человек, который просто уходил подальше от жилья. Он также очерчивал вокруг себя круг и укрывался с головой пологом от комаров (*вён, вон*). Круг очерчивали ножом, предпочтение отдавали ножу, которым резали хлеб, или палкой с обожженным концом. В качестве покрывала могли использовать кусок холста, скатерть. На средней Печоре садились на овечью шкуру, а круг очерчивали кочергой. Круг выполнял функцию магической защиты, поэтому он должен был быть проведен тщательно, без обрыва, чтобы не оказаться проницаемым для нечистой силы. Иногда в точку начала и завершения круга втыкали нож. Оберегом в этот момент могла служить кошка, ее специальным образом готовили — завязывали на ней как можно большее количество узлов: нечистая сила не могла причинить вреда, пока не развяжет все узлы (Заварин 1870, с. 26). Определить смысл гадания можно было по шуму. Если едет телега, слышен стук копыт лошадей, скрип полозьев, звон колокольчиков — к свадьбе. Если слышали шаги, то старались заметить, у какого дома они пропадали, — в этом доме будет свадьба, считали, что идет жених. Свадьбу предвещало и пение, шум колокольчика — идет свадебный поезд и т. д. Как считают современные исследователи традиционной культуры коми В. А. Семенов, Н. Д. Конаков, П. Ф. Лимеров, перекрестье дорог обладает глубокой символикой. Здесь, сделав выбор, можно попасть в совершенно разные места, следовательно, и жизнь или судьба может иметь различные варианты. А в святочном гадании одновременно устанавливается «дорога» — информационная связь с потусторонним миром. На Удоре для этой цели собирались в нежилом доме. Присутствовавшие также держали друг друга за мизинец, а крайний у двери придерживал мизинцем дверной крюк, чтобы никто не открыл дверь (Uotila 1989, р. 334). Информант вспоминает, что напряжение в этот момент было так велико, что иногда пугались до потери сознания.

Гадание с зеркалом. Зеркало здесь становилось своеобразным окном в будущее путем связи с потусторонним миром. Для этого часто при гадании открывали печные заслонки в трубе, две-

ри в сени, в голбец, на улицу. Иногда вообще гадали в нежилых помещениях, как бы соприкасаясь с духами. Исследователями также зафиксировано несколько разных вариантов. Девушка спускалась в подполье (*голбец*) и смотрела в зеркало. Если просматривался мужчина — к свадьбе. На Ижме девушка спускалась туда с расплетенной косой, с зеркалом в одной руке и лучиной в другой и находилась там до тех пор, пока ей не привидится образ жениха (Микушев, Чисталев 1960, с. 18). Иначе происходило гадание на Удоре. Брели зеркало и устанавливали на столе, рядом ставили стакан воды, в который опускали иголку. Стакан наполовину прикрывали платком. Затем брали две нитки, которые скручивали справа налево и опускали в стакан. Если нитки останутся скрученными, то девушка скоро выйдет замуж, парень — женится. Если раскрутятся, то ничего не произойдет. По рассказам информанта Т. Утилы, совершенно иначе это происходило в районе Усть-Сысольска. Перед большим зеркалом ставили стол, который покрывали скатертью. На него ложился неженатый парень, под голову ему клали подушку, а рядом зажигали свечу. Причем парень должен был снять с себя верхнюю одежду и остаться в избе один. Его друзья по одному заходили в комнату и произносили: «*Прости, благослови*», называя его по имени. Лежащий на столе смотрел в зеркало и определял, что он видел. Если лицо красивое, то парень будет жить, возможно, женится. Если же лицо страшное — к беде (Uotila 1989, p. 200). На нижней Вычегде гадающая садилась на лестнице, ведущей в голбец (*гӧбӧч*), глядела в зеркало, а остальные сидели в комнате вокруг стола. Если в зеркало было видно, что какая-либо девушка *шмонитӧ*, то есть шутит, зубоскалит, то она выйдет замуж.

Гадание с едой. Рано утром в эти праздники после завершения стряпни девушка брала первую выпеченную *шаньгу*, протыкала в ней два отверстия, спускалась в подпол и смотрела, не видит ли мужчину. В некоторых местах рано утром на Васильев день девушка бегала со свежесыпеченной пресной лепешкой, сочнем (*сӧчӧнӧн*), по улице. Как только встречала первого мужчину, спрашивала его имя, так будут звать ее суженого. Иногда сочень девушка носила на голове.

Гадание с лошадью. В один из дней запрягали лошадь, завязывали ей глаза и погоняли вперед по улице. У какого дома остановится, туда и выйдет замуж девушка.

Гадание с колодцем или прорубью. У коми существовало два способа гадания. Первый — подходили к колодцу и прислушивались. Плач — к свадьбе, к причитаниям. Причем сруб колодца обвязывали веревкой (Сидоров 1928, с. 147). Второй — смотрели, кто первым придет за водой, если мужчина, парень, старик — к свадьбе. В гаданиях у проруби существовала та же система оберегов (круг, шкура, нож и т. д.), как и при гадании у перекрестков, они также были направлены на защиту гадающих от нечистых сил, в первую очередь от водяного. Например, коми-пермяки для большей безопасности вычерчивали на льду целых три круга, один в другом, садились в центре с иконкой и слушали: где-то строгают доски или вколачивают гвозди — жди смерти и т. д.

Гадание в хлеву. Утром девушки заходили в хлев (*шы*), хватили барана и выдергивали шерстинку. По цвету шерстинки определяли суженого — блондин, брюнет и т. д. На средней Печоре определяли по цвету попавшего в руки барана или овцы, каким будет жених — темным или светлым. Была и такая примета: если попадалась беременная овца, то в наступающем году гадающую ожидает беременность.

Существовали и другие способы гадания. Например, на средней Печоре жгли скомканную бумагу на сковороде в устье печи и смотрели на форму обгоревшей бумаги, угадывая образ будущего жениха: если тень походила на всадника — жених придет зимой на санях, если на пешего — летом. Там же гадали на спичках: зажигали ее, клали в устье печи и наблюдали, как будет ее «закручивать». Так как под каждой спичкой подразумевалось конкретное лицо, то по направлению «скручивания» определяли расположение или нерасположение этого лица. Также было принято загадывать по следу обуви. Для этого на взвозе вечером ссыпали золу, а утром смотрели, какой оставлен след — валенка или сапога. В первом случае означало, что свататься придут зимой, во втором — летом. Были и другие варианты: след от сапога — молодой жених, след от валенка — старый, вдовый, след от

меховой обуви — оленивод или охотник, от кожаной — служащий, просто валенок — бедный.

Суженого можно было увидеть во сне. Для этого необходимо было выполнить несколько правил: не молиться Богу перед сном, а, наоборот, обращаться к потусторонним силам с просьбой показать суженого. Девушка должна была перед сном съесть ложку или наперсток соли и муки, запивая их тем же количеством воды. После делали у изголовья из лучинок модель колодца с восковым ведерком и произносили заговор: «*Суженый-ряженный, приходи ко мне воду черпать, приноси мне пить*». В рукав рубахи завязывали черного таракана так, чтобы он мог передвигаться. Именно он должен был привести будущего жениха, показать его самого и его состояние. Были и другие способы для вызывания вещего сна. Для этого закрывали в коробочке пять тараканов, привязывали ее на ночь к большому пальцу правой ноги. Обливали у трех дверей скобы, каждый раз приговаривая трижды: «*Лью, полью, у суженого глаза залью, приходи целоваться*» (Заварин 1870, с. 26; Сидоров 1928, с. 157; Гагарин, Дукарт 1968, с. 55).

Второй цикл гаданий для девушек наступал на день Ивана Купалы (*Иван лун*). Здесь в качестве медиатора выступал веник, которым парились в этот день в бане. Коми считали, что он очищал тело и душу, но одновременно впитывал скверну из человека, а поэтому приобретал магическую силу. После выхода из бани его бросали в воду, реку и наблюдали, что с ним будет. Если уплывет вдаль — будет свадьба, радость, веселая жизнь. Если прибьет к берегу — замуж не выйдет, жизнь без перемен (Засодимский 1983, с. 119). В коми селениях по Печоре в этот день девушки на ржаном поле разбрасывали бумажки с написанными на них мужскими именами. Считалось, что имя суженого должно соответствовать имени на найденной бумажке (Дукарт 1975, с. 149).

У народов коми существовало (и существует в настоящее время) много примет, связанных со смертью или предсказывающих ее наступление. Некоторые из приведенных ниже примет были опубликованы А. С. Сидоровым, часть взята из его неопубликованной рукописи, все они приводятся им на русском языке (Сидоров 1928, с. 58–60; Сидоров 1927, с. 76). Остальные опубликова-

ны в работах других исследователей, а также взяты из личных полевых записей.

Если прикусишь губу — к смерти кого-либо из близких.

Бровь чешется — умрет кто-либо из близких.

В доме упадет хлебная лопата — умрет хозяйка.

Подошва чешется — будет смерть: правая подошва — в своем семействе, левая — в чужом. В Усть-Куломе (верхневьчегодские коми) считали наоборот: левая — к смерти родственников (*шуйга кок пидӧс лудӧ — кодкӧ рӧдвужсьыс кулӧ*). По представлениям коми, это связано с тем, что придется топтать могилу.

Если курица кричит петухом — к смерти в доме. Другой вариант: если вечером в неурочное время кричит петух — к смерти.

Матица трещит в доме — перед смертью хозяина.

Собака воет, опустив голову, — к смерти хозяина.

Собака ложится к порогу — предвидится смерть.

Если под деревней на реке осенью образовалась полынья, то в этой деревне зимой будет много умерших.

Если запрягаешь лошадь, а она убегает, то умрет кто-либо из товарищей.

Проплешина, оставшаяся на поле во время сева, связывается со смертью кого-либо из близких родственников хозяина поля, так как напоминает могилу. В с. Гагшор (сысольские коми) уточняли: если поле засеяно рожью — к смерти хозяина, если ячменем — хозяйки.

Кошка моет шею под матицей — к смерти хозяина.

Если покойник долго не коченеет — в доме будет новый умерший.

Умерший с открытыми глазами предвещает новую смерть.

Если гроб велик покойнику в ширину — умрет мужчина, в длину — женщина.

Если во время сна выпал хороший зуб — умрет взрослый работник, плохой зуб — старый человек, если с кровью — то умрет близкий человек.

На Удоре предсказанием смерти считалось внезапное появление в доме большого количества тараканов и клопов, а также если внезапно начинает чесаться нос — умрет кто-либо из ближайшей родни. На средней Сыsole (Визинга), наоборот, призна-

ком приближения смерти считался неожиданный исход из дома клопов.

У кольских (ижемских) коми Т. У. Утила в 1930 году в районе Петсамо (Печенга) записал еще несколько подобных примет.

Каньыс дждождас матича весътав валяйтчö — кот-кэ кулысь лоо. — Если кошка на полу под матицей валяется — то умерший будет.

Кыис турдыны вотйэ, еддьэ кулэ. — Если рука коченеет — то скоро (быстро) умрешь.

Шульга кок пыдö лудэ — кот-кэ рöдсим кулыав лол. — Левая подошва чешется — кто-либо из моего рода умрет.

Чельядыс ныма бөрöэ, кот-кэ кулысь лоо. — Если плачет одноименный ребенок, то кто-либо умрет.

Туналэ, кот-кэ кулысь лоо. — Если дом трещит, то покойник будет.

На нижней Вычегде считали: **Шульга кок пыдöс луде** — кулысь водзын. Левая подошва чешется — перед покойником. В других местах существовали другие приметы. **Кузь бöжлön керкай пыралöм** — кулысь лоö сйö керкаысь. — Ящерица в дом забежит — покойник в этом доме будет. **Рытын пачын öгыр югыälö** — кулöм водзын. — Вечером в печи искра блестит — к смерти.

По мнению коми, смерть могли предсказать и сны. Так, если увидишь во сне, что ткань запуталась, — умрешь; другой вариант: если запутается основа ткани при ее закладке — к смерти. Венец на голове — к смерти; изба развалилась — человек умрет, чаще всего хозяин; строишь дом или лодку, пилишь дрова, пахешь землю — к смерти. Подаешь милостыню нищенке — умрет кто-либо из семейства; если выдают замуж — к смерти. Потеряешь во сне обувь или одежду, поймалешь крупную рыбу — умрет кто-либо из родственников. Тонешь в воде, падаешь в колодец — к смерти. Увидишь во сне коров — к смерти родителей. Печка развалится — умрет хозяйка дома, дом разваливается — хозяин. Мышь пройдет по телу — к смерти. На колокольне большой колокол гудит — друг умрет без причастия. Встретишь людей в черном — кто-либо умрет. Предвестником смерти могли служить плотно, холст, любые действия с ними во сне. У коми-пермяков

если во сне таскаешь мешки с рожью, то наяву будешь иметь дело с покойником (таскать, носить покойника, гроб). Если запрягаешь лошадь, а она убегает, то умрет кто-либо из товарищей. Выпадают зубы с кровью — умрет близкий человек.

В качестве предвестника большого несчастья и, в частности, смерти у коми рассматривался ворон — *кырныш*. Плохую весть он приносит карканьем, сердитым криком. Чтобы отвести от себя плохое, в данном случае следует произнести следующий предохранительный заговор:

Сир пинь горшад
Коми екыш ситанад
Кузь ен пурт ситанад
Бурсö кө вьсталан
Тупкиль, тупкиль.

Зуб щуки в горло,
Зырянский окунь в задницу,
Длинный крепкий нож в задницу,
Если же добрую весть сказываешь,
Тупкиль, тупкиль.

Если мы внимательно присмотримся к этим объяснениям сновидений, то увидим, что некоторые из них связаны с настоящими реалиями погребального обряда: венец погребальный, раздача милостыни нищим в день похорон, строительство дома, ибо и дом, изба и гроб обозначаются у коми одним термином — *горт*. Полотно, холст были обязательными атрибутами погребального ритуала коми. А как связаны остальные из них со смертью, объяснить невозможно.

В литературе описаны и другие приметы и поверья. Так, Н. Заварин пишет, что в одном из приходов Усть-Сысольского уезда в канун праздника иконы Казанской Божьей матери (22 октября ст. ст.) все жители от мала до велика каждый со своим венником отправляются в одну баню и там парятся, приговаривая: «*Святая рябина, святая купальница и святой папоротник*». По выходу из бани все венники развешиваются на огороде, и по ним замечают: если чей-то венник не изменит своего цвета, то парившийся им проживет целый год. Если венник почернеет — это признак несчастья, а если упадет — верный признак смерти (Заварин 1870, с. 175).

О подобном, но только летнем гадании-примете у сысольских и прилузских коми упоминает В. Н. Белицер. В день летнего

солнцестояния, в канун Иванова дня (24 июня ст. ст.), точнее в ночь на Ивана Купала (23 июня ст. ст.), топили баню, мылись, парились березовыми вениками с добавлением в них веток рябины и травы «купальницы». После мытья молодежь уносила веники к реке и бросала в воду. Если веник тонул, по поверью, этому человеку грозила смерть в ближайшем году (Белицер 1958, с. 325). По сведениям Н. И. Дукарт, подобные гадания были широко распространены у коми. Для этого обязательно брали новый, связанный из только что срезанных березовых веток веник с добавлением веток рябины и цветов (Дукарт 1975, с. 149). Из более ранних авторов об этом упоминает П. В. Кокшаров (Кокшаров 1859, с. 434). К. А. Попов сообщает, что коми-зыряне считали, что если веник утонул, то его схватил *куль*, то есть водяной, а это предвещает смерть (Попов 1874, с. 60). А. В. Круглов называет этот веник ивановским (Круглов 1887, с. 55–57). Об этом упоминает и А. А. Попов. Н. Д. Конаков приводит другой вариант гадания — после выхода из бани веник с размаху бросали через плечо. Если он упал в сторону реки — к смерти (Конаков 1993, с. 73). Согласно примете, приведенной Т. Уотила, на средней Сыsole считали, что человек, у которого утонул веник, сам утонет: *Пылсьём бсрын кодыр корысьтё шыбытан вад, если сійё вёйё то ачюд кодыркё вонас вёйан* (Uotila 1989, p. 80). Подобный обычай существовал и у северных коми-пермяков. Но они использовали для этой цели веник без веток рябины и не бросали в реку, а перекидывали через баню и смотрели, как упадет веник. Если он упал комлем к человеку, то он будет жить, если вершиной, листьями — его ожидала смерть. Коми считали, что ивановский веник очищал тело от всякой скверны, приобретенной в течение года, но одновременно от этого становился нечистым. Именно поэтому он мог предсказать судьбу.

Кроме того, у многих групп коми-зырян существовали святочные гадания, которые назывались *кылзысьём*, *кывзысьём* и предсказывали смерть. Так, в с. Большелуг (вычегодские коми) существовал такой обычай. Перед Рождеством ночью молодежь выходила на перекресток трех дорог. Несколько человек закрывались с головой холстом, которым хозяйка обычно покрывала свежеспеченный хлеб, и прислушивались. Если слышали какой-

либо стук, определяли, откуда он исходит. Считалось, что в той стороне кто-то в ближайшее время умрет, ибо стук воспринимался как изготовление гроба. Это также предвещали звуки топора или троекратный стук: для умершего делают гроб или заколачивают крышку гроба. Это было в обычае также в с. Визинге (средняя Сысола). Для этого надо было выйти за село в 11 часов вечера, подалее за околицу, нарисовать вокруг себя черту и накрыться с головой пологом от комаров (*вон, вөн*). Здесь гадали в одиночку в течение часа, до полуночи (Uotila 1989, p. 60). Подобное гадание было записано в 1916–1917 годах венгерским лингвистом Д. Фокош-Фуксом от жителя с. Мыелдин (Мылдин, современный Троицко-Печорск, верхнепечорские коми). Там оно называлось *кылзисни* — прислушиваться. Гадающие тоже выходили на перекресток трех дорог, рисовали вокруг себя круг, брали друг друга за безымянный палец, после чего накрывались с головой чем-либо и прислушивались. С той стороны, где кто-либо умрет, был слышен шум, стук, что ассоциировалось с изготовлением гроба (Fokosh-Fuchs 1951, p. 349–350). Л. С. Грибова пишет, что в прошлом подобное гадание устраивали сидя на невыделанной шкуре, проводя вокруг нее символический круг кочергой (Грибова 1980, с. 120). В Усть-Сысольске подобное гадание называли *кывзысьём*, его устраивали на Василия зимнего, иногда на второй день Рождества. Во время гадания длинным ножом очерчивали круг, кроме того, брали замок (*томан*), который клали на амбарную дверь, снятую с петель, и прислушивались (Fokosh-Fuchs 1951, p. 450–451). Иногда гадали прислушиваясь, сидя на овчине у проруби в ночь на Крещение: где слышно, будто строгали доски или вколачивали гвозди, — там жди смерти.

Аналогичное действие устраивали в прошлом на Василия зимнего на Удоре. Причем такие гадания, по мнению удорских коми, определяли судьбу человека на весь следующий год. Гадать (прислушиваться) шли обычно 7, 9, 11 человек. Для этой цели выбирали нежилой дом, куда гадающие пробирались скрытно. В избе все усаживались на пол, схватив друг друга за мизинец. Причем последний своим свободным мизинцем придерживал крюк дверей, чтобы кто-нибудь не вошел в это время. Кто-либо вопрошал,

что же случится в следующем году, и все затихали. По словам информанта, напряжение в тот момент достигало такой высоты, что любая упавшая вещь или нечаянно приоткрытая ветром дверь вызвала испуг, иногда нервный срыв, истерики и болезни. О предстоящей смерти извещал шум сбрасываемых досок (Uotila 1989, p. 332). Другой разновидностью такого действия было прислушивание у перекрестка. Причем смерть могла означать не столько результат гадания, сколько несоблюдение правил их исполнения. Например, при прочерчивании круга не должно остаться просвета, он должен быть цельным. Иначе бес, черт (*чукля*) в этот просвет утащит одного из участников этого обрядового действия на лед реки, что предвещает близкую смерть этого человека.

В литературе есть сведения и о других святочных гаданиях с подобными функциями. Они также были записаны от жителей г. Усть-Сысольска (в настоящее время — г. Сыктывкар). Например, гадание с расплавленной медью: брали чашку с водой, капали в нее медь — если образовывался крест, то к смерти. Или же гадание с *кынтём паньён* (дословно: с замороженной ложкой). После ужина в немытую ложку наливали воду и выносили на улицу. Утром смотрели: если вода замерзла ямкой — это к смерти хозяина, а холмиком — к болезни (Fokosh-Fuchs 1951, p. 450–451).

Предсказание смерти у коми является одной из главных функций души (*орт*). *Орт* — это душа человека, олицетворяет его полное подобие, по меткому выражению К. Ф. Жакова, «его тень». Орт появляется у человека с момента рождения, он невидим и в то же время неотделим от него (более подробно см.: Терюков 1976; Рочев 1984; Тегуиков 1989; 1996; Лимеров 1998). В течение всей жизни Орт невидимо сопровождает человека вплоть до его смертного часа и дает знак о приближении смерти близких или его самого. Видимый *орт* — это предвестник смерти. Для этого он или показывается родственникам или знакомым, или же совершает какое-либо действие, которое расценивается как знак приближения момента кончины кого-либо. Чаще всего таким образом расценивается некий шум, стук: беспричинно падающие вещи, чаще всего посуды, звуки колки дров, качающейся колыбели, стук палки в стену дома, лесной избушки и т. д. Например, *Чарла либё мукёдтор джаджысь шыбытём — кулысь лобь*.

(Орт ветлӧ). — *Серп или что-либо с полки упадет — умерший будет (Орт бродит)*. По данным П. Ф. Лимерова, *орт* нередко показывает, как умрет человек. Если человек должен застрелиться, то он показывается стреляющимся, повеситься — вешающимся и т. д. (Лимеров 1998, с. 10–11). У коми-ижемцев аналогом, инверсией *Орта* является *Урӧс, Урес*, который также предсказывает смерть. Здесь в его понимании новым является то, что эта душа может воплощаться в птицу или животное. Поэтому неожиданное появление их в населенном пункте расценивается как посещение *Уресом* своего живого двойника (Рочев 1985, с. 59). В быличках чаще всего упоминается *тар* — тетерев, *байдӧг* — куропатка, *варыш* — ястреб, *кырныш* — ворон, *ур* — белка, *кӧч* — заяц. Кроме того, на Ижме неожиданную пропажу нужной вещи также объясняли проделками Уреса, причем он «возвращается» в реальный мир.

По-видимому, к этому циклу примыкает поверье, существовавшее в Прилузье, где предвестником смерти считали появление на теле необъяснимого синяка (в Прилузье представлений об *Орте* не зафиксировано). Его называли там *шой чэполь* — дословно: синяк смерти (Жилина 1985, с. 275). На самом деле понятие о синяке в подобном смысле распространено намного шире и зафиксировано у других групп коми (Рочев 1984, с. 146).

Пермяки верили, что смерть предвещает домовый (*суседка*), если в доме раздается какой-то непонятный стук, шум, это *суседко* строит гроб.

Библиография

Гагарин Ю. В., Дукарт Н. И. Научный отчет об этнографической экспедиции 1967 года в Троицко-Печорский район Коми АССР // Научный архив КНЦ УрО РАН. 1968. Ф. 1. Оп. 13. Д. 159.

Грибова Л. С. Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980.

Дукарт Н. И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX — начала XX века // Вопросы истории Коми АССР / Тр. ИЯЛИ. 1975. Вып. 16. С. 141–152.

Жилина Т. И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985.

Заварин Н. О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. 1870. № 4. С. 144–149; № 5. С. 166–176.

Засодимский П. В. Лесное царство // В делях Севера: Русские писатели XVIII–XIX вв. о земле Коми. Сыктывкар, 1983.

Кокшаров П. В. Из неизданных заметок о Зырянском крае // Вологодские губернские ведомости. 1859. № 51.

Конаков Н. Д. От Святков до Сочельника. Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993.

Круглов А. В. Лесные люди. СПб., 1887.

Лимеров П. Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.

Микушев А. К., Чисталев П. И. Ижемский фольклор: материалы экспедиции 1960 года. Ч. 1 // Научный архив КНИЦ УрО РАН. 1960. Ф. 1. Оп. 11. Д. 203.

Мифология коми. М., 1999.

Попов К. А. Зыряне и зырянский край // ИОЛЕАЭ. Т. XIII. Вып. 2 / Тр. Этнографического отдела. Кн. 3. Вып. 2. М., 1874.

Рочев Ю. Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984.

Рочев Ю. Г. Традиционные представления об орте и их трансформация в современности // Традиционное и современное в культуре сельского населения Коми АССР / Тр. ИЯЛИ. Сыктывкар, 1985. Вып. 37. С. 57–70.

Сидоров А. С. Погребальные обряды и обычаи у коми. Рукопись. 1927. 83 л. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 135. Оп. 2. № 252.

Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. (Материалы по психологии колдовства). Л., 1928.

Семенов В. А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера. СПб., 1992.

Терюков А. И. Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1976. С. 174–182.

Шаратов В. Э. Некоторые секреты привораживания (О символике и психологии традиционной любовной магии у коми) // Вестник культуры Республики Коми. 1997. № 2. С. 44–54.

Fokoch-Fuchs D. R. Syrjanisches Wörterbuch. Budapest, 1951. В. 1–2.

Teryukov A. Notions about Souls in the Komi mythology // Uralic mythology and folklore. (Ethnologiaica Uralica. 1). Budapest; Helsinki, 1989. P. 135–138.

Teryukov A. Materials on Komi-Zyryan mythology: Notions of the soul // Shamanism and Northern Ecology. Editor Juha Pentikainen. Berlin; N. Y., 1996. P. 143–150.

Syrjanische Texte / Gesammelt von T. E. Uotila, übersetzt und herausgegeben von Paula Kokkonen // MSFU. V. 202. B. 3: Komi-Syrjanisch. Helsinki, 1989.

А. К. Салмин

НОВОГОДНИЕ ГАДАНИЯ О БУДУЩЕМ У ЧУВАШЕЙ

Как и у всех народов, у чувашей имеется традиция встречи Нового года по старому стилю. Называется этот всеобщий народный праздник *сурхури*. *Сурхури*, с точки зрения автора этих строк, — это общесельский зимний праздник гаданий молодежи по случаю начала нового года. А гадания, как особая группа обрядов, предназначены для угадывания (предсказания) дальнейшего течения жизни гадающего (Чистов 1974, с. 231). В. К. Магницкий определял этот комплекс как праздник благодарения «Богу за урожай хлеба и приплод скота и для испрошения тех же благ в будущем году» (Магницкий 1881, с. 97). Согласно М. Я. Сироткину, *сурхури* — это «обряды, связанные с подготовкой к пахоте и севу» (Сироткин 1965, с. 9). Все три определения содержат единую семантику, и в них нет внутреннего противоречия. Заметим, что аналогичные праздники проводились повсеместно на широких просторах индоевропейского пространства. У соседних мари слово представлено в фонетическом варианте — *шарых йол/шарык ель*. По структуре и тематике действий *сурхури* — это Новый год. Все остальные встречающиеся ныне термины — лишь заимствования и представляют собой их искаженные варианты.

В дни зимнего солнцестояния земледелец начинает готовиться к пахоте и севу, «и первым в их ряду был праздник *сурхури*» (Сироткин 1965, с. 9). Если в древности он приходился на конец декабря (на дни зимнего равноденствия), то с установлением Нового года 1 января празднование передвинулось на эту дату. А с переходом на новый стиль — на 1 января по старому стилю. Поэтому *сурхури* еще известен как старый Новый год. Именно это понятие живо среди чувашей, а некрещеные справляют его с точки зрения обрядности, как и прежде. Несмотря на изменение дат, «содержание обряда оставалось языческим, аграрно-культовым,

и во многом сходилось с русской новогодней обрядностью» (Сироткин 1965, с. 10). Удмурты также делили год на две половины, а период с 20 июня по 1 июля и с 25 декабря по 6 января одинаково называли «зеленое время». Как объяснял Б. Г. Гаврилов, название «зеленое время» применительно к зимнему периоду удмурты перенесли с летнего времени по аналогии, «говоря, что летом в это время жнут рожь». Парсийцы же Новый год справляли в начале весны, то есть в дни пробуждения природы. Данный институт был введен царем Ямшемедом и назывался *наороз* (приходился на 21 марта) (Malik 1980, с. 61). Это название запечатлено у чувашей в соответствующем месяце *нарӑс*. С распространением христианства чувашаи *сурхури* также справляли одновременно всей деревней, однако уже не повсеместно. Основные заимствованные ориентиры, из-за которых произошли перемещения *сурхури* во времени, — это Рождество, Николин день, Крещение, Святки, а также дни проведения старинной персидской игры *нарды*. Эти праздники среди чувашей известны теперь соответственно как *раштав*, *микула*, *кӑшарни/кӑшерни/шерни*, *светке*, *нартайван/нартукан*. Говорить о том, что *сурхури* имеет генетическое отношение к данным заимствованным праздникам, не приходится. Во-первых, аналогичные *сурхури* ритуалы существовали у народов еще до распространения христианства. Во-вторых, «бесовские игры» церковь вообще осуждала и преследовала. Приходится говорить только о наложении христианских праздников и новогоднего календаря на древний ритуал. В эти дни молодежь проводила гадания на наступающий год, по вечерам сходилась на увеселения и посиделки. Соблюдались разные приметы: после первых криков петухов отправлялись к роднику и пили воду. Как полагали, такой человек мог предсказывать будущее. Пришедшего первым в первый день нового года сажали на подушку, в противном случае куры не будут высиживать. Считали, что в новогоднюю ночь (с учетом перелома времени) можно уединиться в укромном месте и научиться разному ремеслу.

Основной контингент составляла деревенская молодежь. Допускались и дети (с 8-ми лет), которые исполняли роль обходчиков во время сбора продуктов. Молодежь — это парни и девушки 14–19 лет. На такой возраст указывают источники. «Старики

в сборищах молодежи не участвовали, а проводили досуг и отдых в своем кругу» (Сироткин 1965, с. 10).

В ночь на Новый год в каждом доме пекли лепешки, жарили колобки и малинки, замачивали и жарили горох. Семантика замоченных и жареных продуктов должна была инициировать полноту и здоровье домашнего скота. Горох и малинки в семьях тут же раздавали детям, у которых в эти дни были наполнены ими карманы. В домах наблюдали: если утром на Новый год первым придет мужчина, то считали, что овцы будут ягниться барашками, а если женщина — овечками¹. Ягнобцы в эти дни готовили пищу вроде тюри (Андреев 1970, с. 161). Русские нынешнего Козловского р-на «накануне Нового года все кушанья: холодное, варево, жареное и пироги — готовят из одних свиных ножек... делается это для того, чтобы водились свиньи и чтобы у них весной, когда только что будет появляться травка, не болели ноги» (Магницкий 1881, с. 99).

Вечером начинали обход деревни по домам с целью сбора продуктов. Начинали от крайнего дома. Сигналом приближения сборщиков служил возглас: «Сурхури!» Полученные продукты клали в специальные котомки.

Во время шествия по улице пели:

Ежегодно высеваемые хлеба,
Уродятся ли они, как и в прошлые годы?
Ежегодно проводимое сурхури,
Пройдет ли оно, как и в прошлые годы?

Или:

Ме-е-е!
Овцы пусть ягнятся,
Девушки пусть будут девственны,
Женщины пусть родят детей!

¹ ПМА 90 — экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р-н Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 193; ПМА 94 — экспедиция автора в 1994 г. в Цильнинский р-н Ульяновской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 247; ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). Т. 238: Никольский Н. В. Религия, археология, этнография, фольклор. 1910–1913 гг. С. 491.

На подходе к дому хозяева открывают двери. Вначале пляшут у дома, затем заходят. Внутри опять поют песни примерно того же содержания, просят пирог, крупу, масло, соль. Хозяева вручают им приготовленные продукты, а также одно полено. Самые бедные ограничивались вручением обходчикам гороха.

Потом дети подходят к столу, берут из чашки горох и кидают к потолку со словами:

Пусть от одного гороха
Будет тысяча.
Пусть овец будет столько,
Сколько горошин в горсти,
Пусть они будут тучны,
Как разбухшие горошины,
И выносливы, как каленый горох.

Молодых женщин и пришедших на посиделки девушек также обсыпали горохом. Магия такого действия направлена на перенесение качества гороха на женщин. Как правило, пол полон гороха, а дети и молодежь пляшут и поют. Довольные участники обрядового обхода, уходя, говорили: «Полная скамейка детей, полный пол ягнят, один конец в воде, другой конец за пряслем». Во дворе овец угощали пирогами. Если хозяин дома не давал гостинцев, то ребята в его адрес кричали: «Пусть овцы и ягнята будут вне прясла». В деревне не оставалось ни одного дома, который бы не принял обходчиков. Тем временем проходит и ночь¹ (Сироткин 1965, с. 9–10). Таджики давали обходчикам «горшочек с молоком, поллитым сверху маслом и прикрытым хлебной лепешкой» (Андреев 1970, с. 161).

Участники для обхода и уединения часто разбивались на группы, чтобы обойти все улицы. Завершив сбор продуктов, каждая группа заходила в заранее избранный дом для совершения совместной еды. Как правило, им оказывался дом какого-либо бедняка или вдовы. Были и постоянные хозяева, которые ежегодно принимали молодежь в Новый год. Есть сведения о сборе в домах семей, в которых много девиц, а также в банях и хлевах. Анало-

¹ ПМА 94 — экспедиция автора в 1994 г. в Цильнинский р-н Ульяновской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 247.

гично поступали и удмурты. Круг собирающихся парней и девушек в уединенном доме иногда был очень узок, например очень близкие три пары невест и женихов¹ (Магницкий 1881, с. 97).

В дом, в который все собирались после обхода деревни, каждый приносил немного дров, а также свои ложки. Иногда парни приносили мясо, а девушки — муку и масло.

В доме из собранных продуктов начинали печь и варить. Обязательно кашу (преимущественно гороховую), а также блины и малинки. Приготовлением часто занималась сама пожилая хозяйка, а девушки ей активно помогали. Пока варится, молодежь поет, пляшет в сопровождении игры на гусях. Постоянно восклицают: «Сурхури! Сурхури! Барашки и ягнятки!»

К моменту приготовления пищи в дом приходят несколько стариков и, отобрав самых старших из собравшихся, идут в поле молиться. Затем возвращаются домой и благословляют обрядовую пищу.

К началу совместной еды собирается много народу. Перед подачей на стол в кашу кладется масло, которое, находясь в середине, напоминает глазок. Явившиеся мужчины и старики кашу получают только за деньги. Сам процесс приема пищи происходит шумно и весело. Все съедается за одну ночь. Затем выходят на улицу и кричат традиционное: «Сурхури!»² (Магницкий 1881, с. 99).

Важное значение в Новый год имеют игры. Как правило, все они очень шумные, вызывают всеобщий смех, рассчитаны на смекалку и живость, сопровождаются игрой на гусях, домре и скрипке. Например, игра «В лыко». Берется очищенное от коры лыко, режется на узкие полоски и собирается вместе. Играющие

¹ ПМА 90 — экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р-н Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 178; ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). Т. 24: Ашмарин Н. И. Этнография. 1883–1900 гг. С. 35.

² ПМА 90 — экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р-н Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 178; ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). Т. 24: Ашмарин Н. И. Этнография. 1883–1900 гг. С. 35.

делятся на две группы: на одной стороне стоят девушки, на другой — парни. Все одновременно хватаются за концы лыковых лент. Схватившие одну и ту же полоску должны целоваться. «Прыжки через табуретку»: не сумевшие перепрыгнуть и задевшие табуретку парень и девушка целуются¹.

На следующий день вечером молодежь в возрасте 14–19 лет участвует в хождении по деревне ряжеными. В данном действе большое место занимают маски, костюмы, театрализованные сценки. Многие из молодых выходят на улицу, сделав из льна бороду, лицо мажут сажей. Кто-то, надев вывернутую шубу, изображает собаку. Его водят за веревку, забавляя и пугая маленьких. Девушки также стараются оставаться неузнанными: они изображают медведя, надев на себя вывернутую шубу, а также солдат, стариков, сделав из куска шкуры бороду. Одним из отличительных признаков этого времени является хождение молодых в костюмах суженых. В эти вечера молодежь ходит в рубашках, подаренных им избранницами. Некоторые из девушек одевают парней в девичьи наряды так, что те становятся похожими на девушек. Рядом с «невестой» ходят парни. Хождение по деревне проводится в ночное время, ряженные должны стараться, чтобы их не узнали. «Невесту» водят из дома в дом, исполняя при этом плач невесты. Девушки также переодеваются в мужчин, старух и т. д. Хождение ряженных в той или иной форме встречается в любом конце Старого и Нового Света. Аналогичны хождения ряженных у чувашей и русских. Как описывается в литературе, у русских они происходили достаточно буйно и в них присутствовали элементы эротики (например, «проверка» девушек на честность). Мирча Элиаде в посетителях, одетых в костюмы ряженных, видел души умерших и богов.

После встречи Нового года молодежь проводит гадания с целью предсказания своей судьбы в наступающем году. Самое лю-

¹ ПМА 88 — экспедиция автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский р-н Саратовской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 32; ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). Т. 146: Никольский Н. В. Этнография. 1899–1905 гг. С. 626; Т. 177: Никольский Н. В. Этнография, фольклор. 1910–1911 гг. С. 118.

бимое гадание девушек и парней — это ловля овец в темном хлеву за ноги. На шее пойманной овцы парни и девушки завязывали приготовленные ленточки. Утром снова шли в хлев и о будущем муже (жене) гадали по масти пойманного животного: если попала белая овца, то жених (невеста) будет блондином, если черная — брюнетом, если попадется нога пестрой овцы, жених будет некрасивым. Названия данного гадания и всего комплекса обряда по происхождению совпадают. Поэтому часто можно услышать объяснение, что *сурхури* — это *сурӑх ури*, то есть «овечья нога». Однако имеется и другое прочтение — *сурхури* < *сурӑх ырри* («добрый дух овцы»). Впоследствии, как считал М. Я. Сироткин, слово *ырӑ/ырри* в данном контексте стало обозначать «молозиво». А языковед Н. П. Петров указывает на персидские корни слова: *сур* «праздник, веселье» + *кур* «время, случай» (газета «Хыпар», 2003, сёртме, 28). С целью исполнения другого гадания шли на гумно. Там девушки зубами осторожно вытаскивали хлебные стебли. Дома смотрели: если в колосе много зерна, то быть богатой, у кого зерна мало, та будет бедной. Аналогично поступали удмурты. Следующее гадание — с бастрыком. Бастрык ставится вертикально, в какую сторону он упадет верхним концом, с той стороны придет жених (на той стороне живет невеста). Гаданий много, их разбор может занять много места: выход в открытые ворота с завязанными глазами; стук в чужие окна и спрашивание имени будущего мужа (жены); слушание кур, сидящих на шесте, и т. д. Следует только отметить, что проводили эти гадания с верой в их исполнение¹ (Сироткин 1965, с. 9).

Смысл всех действий в *сурхури* — это определение судьбы на год вперед. Для сравнения: у осетин-иронцев обряд так и называется — «ночь судьбы» (Дзадзиев и др. 1994, с. 170). Ловля овец за ноги — лишь один из эпизодов, посвященных встрече Нового года, а не определяющий смысл всего праздника. «Испрашивание

¹ ПМА 88 — экспедиция автора в 1988 г. в Базарно-Карабулакский р-н Саратовской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. Л. 33; ЧГИ (архив Чувашского государственного института гуманитарных наук). Т. 174: Никольский Н. В. Этнография, фольклор. 1908–1910 гг. С. 381.

благополучия в личной и хозяйственной жизни» (Сироткин 1965, с. 9) стояло на первом месте.

Обряд распространен во всех регионах проживания чувашей: среди верховых, низовых и дисперсных. Бытует и в настоящее время.

Библиография

Андреев М. С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Душанбе, 1970.

Дзадзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М. Этнография и мифология осетин: Краткий словарь. Владикавказ, 1994.

Магницкий В. К. Материалы к объяснению старой чувашской веры: Собраны в некоторых местностях Казанской губ. Казань, 1881.

Сироткин М. Я. Чувашский фольклор: Очерк устно-поэтического народного творчества. Чебоксары, 1965.

Чистов К. В. Обряд // Большая советская энциклопедия. М., 1974. Т. 18. С. 231.

Malik Madhusudan. Introduction to Parsee religion: Customs a. ceremonies. Santiniketan, 1980.

Н. Е. Мазалова

ВОЗОБНОВЛЕНИЕ МАГИЧЕСКОЙ СИЛЫ У РУССКИХ РИТУАЛЬНЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ

Магическая сила колдуна не раз становилась предметом исследования в науке (Малиновский 1988; Эванс-Причард 1994). Вместе с тем до сих пор в русской этнологии не существует определения магической силы, способов ее существования и возобновления.

Магическая сила, полученная от природы, имеет вечный характер, а колдун выступает как его носитель на протяжении собственной жизни. Магическая сила должна остаться на Земле. Передачу магической силы старым колдуном неопиту можно рас-

смагивать как ее возобновление в новом носителе. Как известно, человек получает магическую силу по наследству или в результате прохождения обряда посвящения. Одна из форм обряда посвящения — поглощение неопита огромным животным: собакой, змеей, лягушкой, которое затем выплевывает его. Перед нами архаический обряд посвящения, во время которого неопит переживает «временную смерть», отправляясь в царство мертвых, а затем возрождается, наделенный колдовской силой, и получает власть над помощниками. «А вот, — говорит [старый колдун. — Н. М.], — в двенадцать часов ночи иди в баню, ежели ты хочешь быть колдуном, и там будет собака, и ты ей в рот-то влезь. Тогда будешь все знать» (Востриков 2000, с. 43). Обычно после посвящения колдун получал помощников. По севернорусским представлениям, у слабого колдуна было по два-три помощника (черта), у сильного колдуна — множество.

Представляется, что можно выделить два вида существования магической силы. Магическая сила может быть материализована в помощниках или заключена в чудесном (магическом) предмете или субстанции, которая «внедряется» (помещается) в тело неопита. Например, человек наделяется магическими способностями, когда в его ладонь зашивается цветок папоротника или когда неопит поглощает некую субстанцию (слюну, рвоту, мочу и др.) старого колдуна или мифического существа. Посвящаемый поглощает «тайное» знание вместе с какой-либо субстанцией животного или колдуна. Одно из определений восприятия «тайного» знания — «понять» в значении «взять». Он «внутренне усваивает» это знание (Топоров 1993, с. 17), и теперь оно «вложено» в него.

После прохождения обряда инициации посвящаемый получал не только магическую силу, но и некое «высшее» знание, «понимание», «видение», иначе — «силу» (вопрос колдуньи посвящаемой, побывавшей в утробе лягушки: «Все ли ты видела, все ли теперь знаешь?») Та сразу же все поняла и стала с тех пор колдовать (Никитина 1994, с. 186)), которая может быть материализована в его помощниках — чертях и т. п. Представление о «тайном» знании-силе многогранно и всеобъемлюще: оно охватывает различные сферы природы. В архаическом значении сакральное

знание — это понимание языка птиц, зверей, растений, способность управлять ими. Прежде всего «тайное» знание — это знание слова. Во многих регионах России *слова* — это заговоры. В них сконцентрирована сила знахаря.

Кроме того, существует категория «природных», «урожденных» ритуальных специалистов, магическая сила которых представляется как некая субстанция, локализованная в их теле. По мнению Б. Малиновского, «магия есть уникальная и специфическая сила, присущая исключительно человеку и высвобождаемая только его искусством, оживляемая его голосом, выбрасываемая во вне лишь пусковым механизмом его обряда <...> магия не просто является принадлежностью человека, она буквально и фактически заключена в самом человеке и может быть передана только от человека к человеку, согласно очень строгим правилам наследования магического искусства, посвящения и обучения. Таким образом, она никогда не воспринимается как природная сила, которая пребывает в вещах, действует независимо от человека и подлежит выявлению и познанию с помощью тех же процедур, которые человек использует, приобретая обычные знания о природе» (Малиновский 1988, с. 76–77). Таким образом, сила, получаемая из мира природы, трансформируется в принадлежность человека.

Слово «сила» происходит от праславянской формы, от которой в числе прочего произошли: др.-русск., ст.-слав. *сила*, укр. *сила*, белор. *сіла*; праслав. *сила*, родственно лит. *siela* «душа, дух, чувство», др.-прусск. *posēilis* «дух», др.-исл. *seilask* «протягиваться, гнуться; стараться» (Фасмер 1986, т. 3, с. 556). Важный момент — сила является синонимом души.

Таким образом, сила колдуна сравнима со второй «душой» и способна оказывать физическое воздействие на людей и животных: причинять вред их здоровью, отнимать жизнь и так далее, а также на предметы и объекты, например отнимать спорынью у растений.

С магической силой колдуна, полученной во время прохождения обряда посвящения, происходит то, что и с другими явлениями и объектами: она постепенно «истощается», «ветшает» и требует «обновления» в ритуале (Байбурин 1993, с. 123),

а именно — в ритуале наведения порчи. Магическая сила меняется в зависимости от годового цикла: уменьшается к концу года, в канун праздников. Так, колдуньи наиболее активны в период расцвета природы — Иванов день — и особенно опасны для людей именно в это время, потому что они в ритуалах наведения порчи должны восполнить свою силу. Как известно, в Чистый четверг, который в древности совпадал с началом года, проводились многие обряды, направленные на обеспечение благополучия в новом году, в частности, обряды посвящения колдуна приурочивались к этому дню. «Колдуны в этот день [Чистый четверг. — Н. М.] вступают в союз с чертом. Для этого они во время утрени влезают на дерево и становятся головой вниз. К ним является черт и обязуется помогать тому ворожить, обманывать, играть в карты и давать денег на вино» (Русские крестьяне 2005, т. 5, ч. 3, с. 91). Современная «знающая» из Карелии в качестве важнейшего ритуала обновления силы своих магических заговоров рассматривает ежегодные повторения их на заре в день Великого четверга, непременно натошак, не сполоснув рта, не почистив зубы¹.

Магическая сила колдуна изменяется также в зависимости от фазы луны; по некоторым представлениям, «знающие» в новолуние обладают незначительной жизненной силой, так, помощники могут лишиться колдуна бороды, а ведьму — зубов: «В новолуние колдуны и ведьмы подвязывают зубы, чтобы у колдуна борода не отвалилась, а у ведьмы зубы не вывалились, так как в новолуние черти у колдуна тянут бороду, а у ведьм стараются вышибить зубы вместе с салазками [скулами. — Н. М.]» (Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф. 7. Оп. 1. № 31. Л. 80. Владимирская губ. Меленковский у.). Зубы и волосы связаны с жизненной и магической силой, их утрата приводит к уменьшению магической силы.

Болезнь, вселенная колдуном в человека, также зависит от фаз луны, она увеличивается в полнолуние и уменьшается во время роста и старения месяца: «Когда месяц полный, то и боль полная, когда месяц на исход, то и боль идет на исход» (Архив Музея

¹ ПМА. Карелия, 2004 г.

антропологии и этнографии им. Петра Великого (АМАЭ). № 1617. Л. 25); «Меня с хозяйкой в свадьбу испортили... А пуще тоски боль в брюхе меня доймала, особенно на полном месяце...» (Попов 1996, с. 317); колдун «надсадил кил» женщине: как месяц проходит — и они проходят, как месяц нарождается — они снова нарождаются (Жаворонок 2002, с. 294).

Отношения колдуна с его помощниками (чертями, икотами и др.) — не только отношения господина со слугами, они также наделяются способностью влиять на его поведение. Во время обряда посвящения колдун приносил жертвы (например, различных животных) для того, чтобы получить магическую силу, материализованную в помощниках. В дальнейшем помощникам также необходимы жертвы. Помощники постоянно требуют от колдуна работы — «вселить их в кого». Зачастую колдун действует не по своей воле. Он вынужден выполнять требования помощников и портить людей или животных.

По традиционным представлениям русских, порча — мифологическое существо, которое вторгалось в тело человека и похищало его жизненную силу. Так, в сибирском заговоре «От живой порчи» встречается образ порчи — нечистой силы, которая «ломает кости», «сушит сердце», «пьет кровь», «ест тело», то есть уничтожает целостность организма и похищает жизненные силы больного:

Пока нечистая сила
у раба крестьянского (имярек) стояла,
желту кость ломала,
серое сердце сушила,
кровь пила... (Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири 1997, с. 393).

Заговаривающий просит порчу «уйти с раба...» (перечисляет части тела) и не «пить» его кровь и не «есть» его тела:

Отойди, нечистая сила,
от крестьянского сердца (имярек),
не пей горячую кровь,
не ешь белое тело (Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири 1997, с. 393).

В заговоре «от колдуна» заклинающий меняет ситуацию на противоположную, желаемую — он требует от колдуна есть собственное мясо и пить собственную кровь: «Колдун-еретник, ешь свое мясо, пей свою кровь, нет тебе дела до моего тела» (Шумов 1997, № 423); в заговоре дружки: «Заговорю я еретника, зубы, губы, глаза — в косицу, язык колом во веки веков. Еретник, сам себе еретничей, режь свое тело, пей свою кровь» (Шумов 1997, № 102).

Значение глагола «деструкции» «портить» — ‘приводить в негодность, делать плохим, повреждать’. «Портить», вероятно, восходит к индоевропейскому корню *rog-, reg-, однокоренное с «пороть» со значением «разъединять», «нарушать», «просверливать», «пронзать» (Черных 1994 (2), 58). В «Этимологическом словаре русского языка» М. Фасмера праслав. *port имеет значение «пронзать», «прокалывать», «проход», «ехать» (Фасмер 1986, т. 3, с. 332). Этимология слова «портить» ассоциируется с представлениями о вторжении, нарушении целостности, расчленении.

Кроме того, к этой же семантической группе относятся слова «запорток» — ‘испорченное насиженное яйцо’ (Словарь русских народных говоров (СРНГ) 10, 347); «выпороток» — ‘маленький ребенок, незаконнорожденный ребенок, недоношенный детеныш животного’ (СРНГ 5, 331); «выпороть» ‘родить детеныша (о самке животного)’ (СРНГ 5, 331). Эти слова некоторые исследователи возводят к индоевропейскому значению «высиживать», «носить во чреве», «рождать»: лит. pereti — «высиживать (яйца), лат. pario, -ere — «производить на свет» (Преображенский 1960, с. 110). Таким образом, представления о порче связаны с представлениями о рождении.

В некоторых диалектах слово «вередить» означает «портить заговором, напускать порчу» (Даль 1, стлб. 439–440). Слово «вередить» («вередить») — от «веред» — «нарыв», «гнойник», родственно др.-инд. vardhati — «растет» (Фасмер 1986, т. 1, с. 295). Таким образом, слова «веред», «вередить» связаны с представлениями о повреждении целостности тела, наличии в нем чего-то постороннего, а также росте, развитии этого постороннего.

В момент порчи происходит вторжение инородного существа в больного, разрушение (распад) его тела, и у него заимствуется, забирается жизненная энергия (Топоров 1993, с. 57).

Первые ощущения испорченного человека — тоска. Слово «тоска» восходит к «тощий», семантика слова связана с представлениями о пустоте, опустошении, то есть больной лишается чего-либо («теряет»), прежде всего — жизненных сил. Так, в рассказе женщины, которую испортили («поддали в еду»): «А перед этим кто-то проткнул у нас кашу в чугушке, должно, соседка по сердцам подделала. Мы всю эту кашу с хозяином и поели. На него напала тоска, хоть со двора долой иди, ничего не мило, а меня лихорадка затрепала вовсе» (Попов 1996, с. 314). В судебном деле 1829 года Томской губернии крестьянина д. Мирошино обвиняли в порче девицы Катерины: «Назад тому около семи она в зимнее время неизвестно от чего начала чувствовать тоску, как бы что-то потеряла, какая продолжалась недель семь вместе с открывшеюся красной грыжей, а потом в одно время ночью она почувствовала в животе необыкновенную боль, подошедшую к сердцу и начавшую теснить оно, наконец она вышла из сил и что с нею было, не знает, только на другой день когда она очутилась, домашние сказали, что она производила крики по-собачьи» (Костров 1879, с. 11). Таким образом, испорченные люди вначале ощущают тоску, которая сопровождается потерей жизненных сил и появлением внутри себя «инородного» существа; или, наоборот, первоначально происходит вселение существа, а затем — утрата каких-либо свойств: памяти и разума, которая сопровождается уменьшением жизненных сил.

Порча сопоставима с беременностью, поскольку может быть представлена в виде идеи «два в одном». Как отмечает Д. А. Баранов, «беременная представляла определенную опасность для окружающих из-за наличия у нее двух душ» (Баранов 2005, с. 55). По народным представлениям славян, «двоедушие» — признак демонических персонажей.

Ощущения испорченного человека, в животе которого локализовано мифическое существо, сопоставимы с состоянием беременной женщины: «А у меня в брюхе жила нечистая сила мышью: как зачнет она, бывало, ползать по кишкам, живот и станет дуться, того и гляди, лопнет. Я уж и гашник, и пояс распушу, да без памяти по избе катаюсь. А тоска во какая бывало: чисто перед смертью. А как зачнет к глотке подползать, как в шерсти вороча-

ется» (Попов 1996, с. 317–318). «Знающий» советует больному пить травы, среди них — Адамов корень: «Этот корень надеть было напоследок пить, и дюже тяжело мне сделалось: ни пить, ни есть, а гадина в брюхе еще злее лазить стала. Мать и жена думали, что я кончаюсь, и за попом послали: причастить меня. Тут с обеда зачал я блевать... и выблевал мышь, мышь как есть в шерсти, и сразу мне легостно стало» (Попов 1996, с. 318). В животе больного находится мышь — хтоническое животное. Так же, как и беременная, больной ощущает тяжесть: «О тяжести как признаке нечеловеческого мира свидетельствуют широко распространенные представления об “отягощенности” животных, имеющих хтоническую природу (например, мышей)» (Баранов 2005, с. 57). В приведенном примере сам процесс излечения напоминает роды: параллелизм родить — тошнить. Роды воспринимаются как смерть: испорченный мужчина едва не умирает перед излечением. Таким образом, порча связана с представлениями о беременности и родах.

В судебном деле 1737 года порча («скорбь») сравнивается с ребенком, состояние больной сопровождается болями, жжением и утратой жизненных сил: «Она скорбь ей Анны случилась тому ныне одиннадцатый год; во-первых, у нее зачалось во утробе на подобие младенца, и учинилась в животе ей великая и нестерпимая тоска и ломота... И с того времени учинился у ней крик и тоска, а отчего та скорбь ей учинилась или ее кто испортил, она не знает. Она скорбь бывает у нея Анисьи всегда безпрестанно, и днем, и ночью, на всяком месте, от которой мало нечто времени свободы имеет, а та скорбь бывает у нея тако в животе, как ребенок, и тоска великая и как бы огнем внутри ея всю жгло; и сделается вся красна и кричит “тошно”» (Титов 1902, с. 405).

Признаки объемности и тяжести как признаки «беременности» могут быть как у испорченных женщин, так и у мужчин. Так, колдунья присушивает к своей «страшной лицом» дочери красавца-пастуха, по народным представлениям, приворот — вид порчи: «Они, привороженные, мало живут, сохнут быстро» (Зиновьев 1987, № 211). Сохнуть означает лишаться жизненных сил. У «привороженного» растет живот, как у беременной женщины: «Стал мужик толстеть. Живот вырос — страх смотреть. Дышать

тяжело стал. Думали, что помрет скоро» (Зиновьев 1987, № 278). Находится «ненашенский дедусь» — «знающий». Он вылечивает парня, извлекает из его тела лягушек: «Много лягушек в печь поскидал» (Зиновьев 1987, № 212). Лягушка — хтоническое животное, связана с представлениями о многоплодности.

В испорченной женщине порча «живет» в виде рыбы: «Живот болит и болит. Живот болит и растет. Че поест — ее рвет... Она к врачам, правда, обращалась, ниче у ее не могли признать... И вот на капусте че-то сделали — у ей рыбина жила в животе... Он [лама. — Н. М.] ково-то ей наладил на воду, она выпила. И велел налить в чисто ведро воды и сести на ведро — и она вышла, обыкновенная рыбина» (Зиновьев 1987, № 278). В этом мифологическом рассказе о колдовской порче наличествуют некоторые признаки беременности: у испорченной женщины внутри второе существо, у нее растет живот, ее тошнит от еды, а затем она «рожает» это мифологическое существо — рыбу. Рыба связана с водой, плодородием, а также со знанием, мудростью. Рыба в народных представлениях связана с производительностью, в свадебных обычаях она символизирует зачатие.

Порча в теле больной ведет себя как плод, так, она движется, растет: женка черкашка Матренка жаловалась, что «испортила де ее Кузкина жена Крючка Оринка... и с тех де мест и по сию пору она болит нутром, а внутри де у нее шевелитца и ныне не ведает, что от того времени» (Новомбергский 1906, с. 95); «Они их выпустят, муха маленькая залетит в тебя... Муха-то там растет в человеке, болеет человек. Она там у него все проест, точит его» (Русинова 2010). Ср. у коми — шева «передвигается с места на место в организме человека, то поселяется в животе, то поднимается в глаза, то подкатывает к сердцу, то сидит на диафрагме» (Сидоров 1997, с. 114); «Шева, попавшая в тело в виде незаметного существа, начинает там расти. Она питается (буквально “грызет”) наиболее вкусными тканями организма. Особенным лакомством для нее считается глазной белок» (Сидоров 1997, с. 115). У пермских коми считается, что шева может дорасти до величины сапожной колодки, у ижемцев — до размера кошки (Сидоров 1997, с. 115). Если шеву вскоре после заболевания не изгнать, например беленой, костяным дегтем, мочой и т. д., она превращается в по-

добие животного: «Через некоторое время она покрывается шерстью и может самостоятельно заговорить» (Сидоров 1997, с. 116).

У мифологического персонажа икоты и плода разные направления выхода из тела женщины: у икоты — вверх, через рот, у плода — вниз. По народным представлениям, через рот человека выходит душа. Таким образом, икоту можно сравнить со второй душой человека, так же, как магическую силу колдуна. Икота связана с представлениями о смерти.

Икота пожирает внутренности больного и похищает часть его жизненных сил: «Вот притупит к сердцу что-то вроде окаянного гнуса, острозубой мыши, и так грызет, что хоть в воду кидайся» (Елезаровский 1868). Ср.: представления о болезни в виде мифологического червя — *волоса*, который также забирает жизненную силу: «Он в лытку влез, потом рана была... он щекотит, щекотит, а потом высасывает» (АМАЭ. № 1561. Л. 43).

Испорченный колдуном человек лишается способности двигаться, дышать, он сохнет, чахнет (чахнуть — от «исчезать»), то есть лишается жизненных сил, что в конечном счете может привести к смерти: «И с тех пор день ото дня все хуже и хуже; все ноги отнимаются и дух захватывает; летом помучилась, помучилась, сердечная, и умерла, году не выжила» (Колчин 1899, с. 57).

Порча нередко мыслится как нечто, сопоставимое с плодом, зародышем, «неправильно рожденным», или иначе порча — это «животное», рожденное в теле человека (Никитина 1994, с. 194). Обычно это хтонические животные — змея, лягушка, мышь, ящерица, связанные с представлениями о многоплодности, а также о мудрости/знании (Топоров 1993, с. 74).

Икота несовместима с настоящим плодом, она его уничтожает: «Икота ребенка в брюхе съедает... она у ребенка уши да затылок, да пальцы у рук съела» (Ефименко 1878, с. 88); в пермской быличке икота, вселившаяся в женщину во время беременности, настойчиво требовала еды: «Не дашь мяса — я руку у ребенка отгрызу!» Когда родился ребенок, повитуха чуть не выронила младенца на пол: у девочки правая рука была словно изглодана хищником: кисть отсутствовала, с предплечья свисали лохмотья окровавленной кожи (Русинова 2010).

Вкушение мифологического животного во время обряда инициации позволяет колдуну получить магическую силу. Соответственно, пожирание мифологическими животными тела человека на Земле помогает им сохранять и возобновлять свою силу в мире людей.

Вселение помощников (мифологических животных или бевсов) в человека не только способствовало сохранению и обновлению их силы, но и, в свою очередь, наделению его сверхъестественными способностями. Вхождение икоты в женщину напоминает прохождение обряда инициации колдуна, во время которого он должен проглотить в себя животное, например лягушку. Как уже говорилось, вкушение животного в обрядах инициации приводит к получению магического знания. Вероятно, с этими представлениями связаны поверья о том, что икоты — больные, в теле которых локализован мифологический персонаж, — наделены способностью узнавать будущее, определять вора, способы, с помощью которых испорчен человек, и др. Отличие колдуна от больного в том, что первый управляет этим мифологическим животным, а больной находится во власти мифологического персонажа в облике животного, которое, в свою очередь, подвластно колдуну.

Если колдун не смог вселить помощников в тело жертвы, они причиняли вред ему самому: «Колдуны обязаны давать работу своим помощникам. По данным из Слободского уезда [Нижегородской обл. — Н. М.], подвластные колдуну черти каждый 10-й и 40-й день приступают к нему и просят работы, то есть позволения мучить болезнями людей. Если нет работы, то малоопытных и пьяных колдунов черти коверкают и мучат. Поэтому над домом колдуна бывает слышен стон, гам, писк и крики» (Никитина 1994, с. 190). «Коверкать», «мучить» сопоставимо с «портить» в значении ‘ломать, гнуть, причинять вред, нарушать целостность’. Если колдун постоянно не портит людей, «он теряет чары, хиреет и умирает» (Новичкова 1993, с. 243). Следовательно, колдун вынужден быть «злым» и причинять вред окружающим.

Ср.: так же и шева, если колдун не вселил ее в человека, начинала поедать его самого: «Как и всякое живое существо, шева

имеет потребность в пище. Колдун принужден бывает их кормить, часто собственным телом» (Сидоров 1997, с. 111); «Неловкая колдунья, не сумевшая распределять шев, должна расплачиваться за это своим организмом, кормить их как грудных детей» (Сидоров 1997, с. 112).

Чтобы колдуну помощники не причинили вреда, он был вынужден задавать им работу. Так, одна из трудных задач помощникам — перебрать зерно: «Дал другой [колдун. — Н. М.] меру овса и меру льняного семени, велел обе смешать и отобрать по зернышку...» (Максимов 1994, с. 95). Зерно — средоточие вегетативной силы, символ плодородия, возрождения жизни, бессмертия, вечного обновления, здоровья; наделяется продуцирующей и защитной символикой; как и другие мелкие сыпучие предметы, имеет значение множественности и богатства. Перебирая зерно, помощники магическим способом восстанавливают свою силу. Отметим, что в русских сказках часто встречаются мотивы, в которых черт связан с зерном, хлебом. В число трудных задач в сказках входит перебрать зерно, отделить от него, например, чернушку — дикое зерно — в сказке «Василиса Прекрасная» помогает сделать куколка, которая является заместителем умершей матери, таким образом, зерно также связано с миром мертвых. Кроме того, зерно можно рассматривать как жертву помощникам: в некоторых мифологических рассказах колдун кормит их зерном. Хлеб, зерно — доля человека и сила, в мотиве трудных задач помощникам они являются заменой человека.

Другая задача помощникам — пересчитать листья, хвою на дереве. Счет хвоинок — популярный мотив русской демонологии, связанный с елью. В быличках этим занимаются по поручению колдунов заброшенные к ним проклятые дети, а также черти, требующие себе работы у колдунов. Тот же мотив встречается и в заговорах от детской бессонницы (ср.: «Поди, заря, в лес, сядь на елку, считай себе иголки. Там тебе дело, там тебе работка. Моего дитятка сердечного знай не задевай»).

Мотив счета имеет архаическую семантику: «Числа становились образом мира и отсюда — средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития для преодоления деструктивных хаотических тенденций» (Топоров 1991, с. 629).

Вершина дерева соотносится с верхним миром, рождением («упал с груши» — обозначение рождения), с птицами, отсюда приходят дети. С вершиной дерева связаны посвятельные обряды: колдуны висят вниз головой, здесь колдун получает магическую силу: так, дряхлеющий колдун заманивает мальчика в лес и предлагает ему перебросить камень через дерево, после чего ребенок оказывается на его вершине: «Перепугался мальчик и стал просить колдуна снять его, но тот сказал, что снимет его только тогда, когда он согласится повторять за ним все, что услышит. Колдун стал читать заговоры и прочее колдовство. Мальчик повторял за ним и таким образом перенял колдовство» (Логиновский 1904, с. 31).

Таким образом, на вершине дерева помощники восстанавливают магическую силу магическим способом — считая хвоинки или листья. Вместе с тем деревья, с которыми связано выполнение трудных задач: ель, осина, соотносятся с комплексом отрицательных представлений — о смерти. Таким образом, «материал», который использован в обряде возобновления магической силы помощников, подтверждает ее связь с миром мертвых.

Еще одна трудная задача для помощников колдунов — свить веревки из песка, золы. Одна из задач чертям — «вить бесконечные веревки» из песка или золы. Например, на свадьбе, прежде чем усесться за стол на почетное место, колдуны набирали из печи горсть золы, выходили на крыльцо и рассеивали золу с выкриком: «Свейте веревку!» Только после этого они начинали вести себя спокойно, как и обычные люди. Вместо золы колдуны могли воспользоваться горстью песка или пыли.

Технологические процессы завивания, навивания (на основу), растягивания, завязывания связаны с идеей роста, увеличения в объеме, распространения в пространстве, то есть с главной идеей жертвоприношения как «первоначального» способа заполнения безжизненной пустоты (Топоров 1989, с. 24). Свивание — ритуальное действие, имеющее защитные продуцирующие функции, оно соотносится с соединением, собиранием разрозненного в целое, зарождением, ростом, приумножением, а также с вредоносными действиями нечистой силы, последнее, в частности, подтверждают материалы, из которых вьются веревки. Свивание

веревки также можно рассматривать как жертву. Представляется, что цель обрядовых действий — перебирания зерна, витя веревки помощниками — заключается в обретении ими новой силы. Эти действия заменяют другую жертву — поглощение жизненной силы человека. Здесь также помощники имеют дело с «неправильными материалами», которые в народных представлениях связаны со смертью. Таким образом, занятия помощников также направлены на восстановление их силы.

В том случае, если магическая сила локализована в теле «знающего», например, ведьмы, она сама поедает человека или плод. Представления о возобновлении магической силы «знающими» прослеживаются в мотиве быличек «вещицы (ведьмы) похищают плод женщины или животного и пожирают его». Эта магическая акция приурочена к Чистому четвергу: «...она [вещица. — Н. М.] ...из трубы вылетела сорокою... к одним залетела в стаю и теленочка у коровы вытащила» (Зиновьев 1987, № 152); «...мужикто лег спать... а она с матерью [две ведьмы. — Н. М.] разговаривает... “Доченька, мы с тобой давно не ели мясца свеженького...” Улетели в трубу. Они ребенка притащили... а головешку туда всадили» (Зиновьев 1987, № 152). Вещица, ведьма — от слова «ведать» — знать; иначе ее называют «знающая». По архаическим представлениям, новорожденных получают из мира природы. Представляется, что, поедая младенца или плод, вещицы возобновляют (продлевают) и увеличивают магическое знание. Вкушение животного в обрядах инициации приводит к получению магического знания. Вероятно, поедание младенца также связано с получением магического знания. Этимология слова: индоевроп. *gen* — «знать» тождественно *gen* — «рождать (ся)» и происходит из него (Фасмер 1986, т. 2, с. 101; Топоров 1993). Как отмечают Д. А. Баранов и Е. Л. Мадлевская, получение знания от лягушки обусловлено хтонической природой этого животного: «...лягушка сопоставима с Землей по признаку многоплодности... и по признаку мудрости/всезнания» (Баранов, Мадлевская 1999, с. 121). Важным для нас является предложенный В. Н. Топоровым тезис о неотделимости знания-мудрости от многоплодности в контексте идеи рождения как одной из форм знания (Топоров 1993, с. 74). Наименование «вещица» (от *ведать* — знать, *веды* —

чары) восходит к представлениям о магическом знании. Ведьма пожирает детей для того, чтобы возобновлять и поддерживать магическое знание. Отметим, что вещицы взамен нерожденного ребенка или теленка («нового») кладут старые предметы (голик — веник, головешку) или связанные со смертью (кусок льда) (Байбурин 1993): возможно, они символизируют «изношенную» силу вещицы.

Представления о поедании ведьмами ребенка встречаются у многих народов. Так, в «Молоте ведьм» упоминается о высшем разряде ведьм, которые обладали особенной дьявольской силой, приобретенной вследствие пожирания детей. Этот мотив встречается в фольклоре многих народов мира, чаще в сказках. В русских сказках Баба-яга постоянно угрожает герою «поглощением» и пытается его съесть: «Покатаюсь-повалюсь, Ивашкина мясца наевшись» (Афанасьев 1984, № 108). Ср.: катаются женщины по жниве с приговором: «Жнивка, жнивка, дай мне силы на будущую нивы», для того чтобы восстановить утраченную физическую силу.

Ведьмы также постоянно угрожают «съесть» человека: так, в судебном деле Дарьница — жена дьяка, которую обвиняют в колдовстве, «похвалялась»: «Съем де тебя Лукьяна так же, как Феды Филиппова» (Новомбергский 1906, с. 382).

Поедание неродившегося младенца сопоставимо с поеданием животного во время обряда посвящения колдуна. Так, на Кенозеро, «чтобы знать все — лесово, водно, нужно проглотить в себя лягушку» (АМАЭ. № 1708. Л. 24). Поглощение посвящаемым в колдуны лягушки ассоциируется с восточнославянскими поверьями о том, что для излечения от бесплодия женщине следует съесть жабу (Миловидов 1913, с. 338). Обретение «тайного» знания сопоставимо с рождением ребенка. Как отмечает В. Н. Топоров, «рождение есть одна из форм знания» (Топоров 1993, с. 74). Змея и лягушка в народных представлениях сопоставимы с землей по признаку не только многоплодности, но и мудрости, сакрального знания (Баранов, Мадлевская 1999, с. 211).

Поглощение хтонического животного приводило к получению магической силы колдуном. По народным представлениям, плод и только что родившегося младенца можно сравнить с объ-

ектами природы; младенец не является собственно человеком. Их поглощение способствовало восстановлению магической силы у ведьмы. Представляется, что, поедая неродившихся детей и животных или только что родившегося младенца, который, по народным представлениям, как и магическая сила, приходит из мира природы, ведьмы возобновляют магическую силу на весь год.

Вероятно, похищение «знающими» спорыньи из растений в праздник Ивана Купала имеет целью не только присвоение части или всего урожая, но и восполнение собственной магической силы. Ведьма находится в связи с результатами своих деяний: если знахарь сжигал залом, а на его месте вбивал осиноый кол в землю, эти причиняло «знающему» «нестерпимые муки» (Афанасьев 1994 (3), с. 516). Точно так же и выдаивание молока у коров в праздники, например: «30 июля ведьмы задаивают коров до смерти и, опившись молоком, сами обмирают от чрезмерного пресыщения» (Афанасьев 1994 (3), с. 486). Обмирать — умереть на время, вероятно, от избытка магической силы.

Колдовская сила локализована в крови, магическая сила может «выйти» из тела колдуна вместе с кровью: «Ежели колдуну разбить нос до крови, обтереть эту кровь тряпкой и сжечь ее, то колдун не будет уж в силах колдовать» (Минх 1890, с. 285). Ср.: чтобы извлечь бесенка из кликуши, ей пускают кровь.

Сила колдуна, локализованная в его теле, через прикосновение к плечу или руке жертвы попадает в ее тело и там трансформируется в болезнь (локализуется там). В Орловской губернии, давая яйцо на Пасху, ударила женщину по плечу: «Ту сейчас же и подрало, словно кто под кожу влез» (Попов 1996, с. 323). Болезнь также может вызвать один взгляд колдуна, то есть колдовская сила передается взглядом. В Нижегородской губернии зафиксировано поверье, что взгляд колдуна на лету убивает ворона. Жертва воспринимает ее глазами, вероятно, вначале насланные колдуном болезни локализируются на внешних органах — на лице, лбу, а затем уже проникают внутрь; затем попадают в кровь и по жилам движутся к сердцу — мифологическому центру тела. Если болезнь достигает сердца, человек умирает. Колдун должен время от времени проводить обряды наведения порчи, поскольку его

уменьшающаяся магическая сила требует обновления, колдуна «мает»: это слово имеет значение «ощущать тяжелый груз, тяжесть», «мучить», кроме того, связано с ощущение жара. Во многих культурах магическая сила выражается с помощью понятия «жар» (Элиаде 1999, с. 437). Магическая сила, которая в канун праздников истощена и требует обновления, восстанавливается во время обрядов наведения порчи.

Колдун передает больному (жертве) часть своей силы. Эта часть связана с целым (телом); если гной из прорвавшейся кила, которую насадил колдун, бросить в печь, то колдун не замедлит появиться в доме больного, потому что огонь причиняет ему страдания: «...килу посодят... около глаза, вот его выдавят, сожгут в тряпочку... и человек это придет, который сделал» (Мифологические рассказы и поверья Поволжья 2007, с. 214). Ср.: «Если собрать золу от залома, сожженного священником, и повесить ее перед печкой, то колдун непременно придет что-нибудь попросить», и если ему отказать в просьбе, «все замышляемое им зло обратиться на его голову» (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 491. Л. 11. Калужская губ. Жиздринский у.). Колдун связан с результатами своих деяний: если его заставить выгнать беса из кликуши, которую он сам посадил, колдун должен умереть.

По народным представлениям, колдуны живут очень долго, иногда более ста лет. Представляется, что они живут так долго, потому что заимствуют жизненную силу у других людей, «заедают чужой век». Считается, что старые колдуны очень опасны для новорожденных детей, им приписываются действия по отношению к маленьким детям, а иногда и ко взрослым, которые могут быть описаны как их поедание. Эти действия направлены на поддержание своего здоровья, продление своей жизни за счет жизненной силы детей, а также на возобновление магической силы.

Если смерть колдуна наступала внезапно, раньше отведенного срока, он начинал посещать живых и нередко «поедать» их. Эти же представления связаны с колдунами, которые при жизни не передали магическую силу. Вероятно, поедая живых людей, они поддерживают магическую силу и, соответственно, свое существование. Чтобы прекратить эти хождения, следовало произвести дополнительные обрядовые действия для отправки колдуна

в иной мир. Например, пробить ему спину осиновым колом, и, таким образом, оставить магическую силу в мире мертвых. И новый колдун должен был получать ее из иного мира. Помощники стремятся остаться на Земле, так, нами записан рассказ дочери колдуна о том, как вскоре после смерти отца она обнаружила дыру в его могиле: черти отправлялись искать нового хозяина (АМАЭ. № 1653. Л. 15).

Магическая сила колдуна — величина непостоянная: она меняется в зависимости от возраста (у детей она чрезмерно мала, у стариков — достаточно велика, у древних стариков ее величина уменьшается, и им особенно важно ее поддерживать). Магическая сила колдуна требует выхода, активного употребления (колдуна время от времени «мает», его помощники постоянно требуют работы), она расходуется и должна пополняться. Колдуны заимствуют жизненные силы человека для того, чтобы поддерживать в состоянии баланса магическую силу, которая периодически уменьшается и требует обновления.

Библиография

Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. М., 1994.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ славянских обрядов. СПб., 1993.

Баранов Д. А. Беременность // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005.

Баранов Д. А., Мадлевская Е. Л. Образ лягушки в вышивке и мифопоэтических представлениях восточных славян // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России. Сб. МАЭ. СПб., 1999. Т. XLVII.

Востриков О. В. Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь. Екатеринбург, 2000. Вып. V: Магия и знахарство. Народная мифология.

Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 2003.

Елезаровский И. Икота-недуг Архангельской губернии // Архангельские губернские ведомости. 1868. № 79.

Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. // Известия ОЛЕАЭ. Т. 30. Тр. этногр. отдела. Кн. V. М., 1878. Ч. 2

Жаворонок И. С. Рассказы о «знающих» и рассказы «знающих» // По следам Е. Э. Линевой: сб. науч. ст. Вологда, 2002.

Колчин А. Верования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. Т. XLII. № 3–4.

Костров Н. Н. Колдовство и порча между крестьянами Томской губернии // Записки Западно-Сибирского отделения ИРГО. Омск, 1879. Кн. 1.

Логиновский К. Д. Материалы к этнографии Забайкальских казаков // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела ИРГО. Владивосток, 1904. Т. IX. Вып. 1.

Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1988.

Миловидов Ф. Ф. Жаба и лягушка в народном мирозерцании, преимущественно малорусском. Харьков, 1913.

Минх А. Н. Обычаи, обряды, суеверия и предрассудки крестьян Саратовской губернии // Записки по отделению этнографии. М., 1890. Т. XIX. Вып. II.

Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья. М., 2007.

Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994.

Новомбергский. Колдовство в Московской Руси XVIII столетия. М., 1906.

Попов Г. Русская народно-бытовая медицина // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.

Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. М., 1960. Т. 2.

Русинова И. Еще раз об облике бесовском (на материале мифологических рассказов Пермского края). Статья 2 // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2010. Вып. 6 (12).

Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб., 2005. Т. 5, ч. 3: Вологодская губ.

Русские народные сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. М., 1984.

Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1993.

Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока 1997: Песни, заговоры. Новосибирск, 1997. Т. 13.

Сидоров П. Колдовство и порча у народов коми. СПб., 1997.

Титов А. Дела XVIII в. // Русский архив. 1902. Кн. 11.

Топоров В. Н. Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития // Этимология 1986–1987. М., 1989.

Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 2.

Топоров В. Н. Об одной индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры: Заговор. М., 1993.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М., 1986.

Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994.

Шумов К. Э. Молитвы и заклинания: В круге жизни / Сост. К. Шумов. Пермь, 1997.

Эванс-Причард Э. Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1994.

Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999.

А. П. Лунатова

**«ПРИНЯВШИЕ НАЧЕРТАНИЕ АНТИХРИСТА
В ОЗЕРО ОГНЕННОЕ НАВЕКИ ПОЙДУТ»:
КОНЕЦ СВЕТА В ПРЕДСКАЗАНИЯХ
И «НАРОДНОЙ ПРОПОВЕДИ»**

Дискурс будущего, характерный для русской традиционной культуры, пессимистичен: «Антихрист щас грядет, значит, ждать кончины», «принявшие начертание [Антихриста] в озеро огненное навеки пойдут» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г.р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Такое понимание логики исторического процесса и соответственно будущего человечества основывается на «авторитетном мнении» Библии (Откровение ап. Иоанна Богослова) и поддерживается повседневным

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

опытом носителей традиционного сознания, выстраиваемым по принципу «раньше было лучше — не то, что сейчас» (о том, на что опирается дискурс будущего, см.: Богомяков).

Доказано, что некоторые фольклорные прозаические несказочные тексты обладают достаточной иллюкативной силой, чтобы не только передавать образ будущего, не только предсказывать его, но и создавать, конструировать будущее¹. Создают образ будущего прорицания пророка; конструирует реальность — проповедь. Предсказание и проповедь — жанры, связанные друг с другом. «Если Слово Бога, услышанное пророком, — это мистический “первотолчок” в зарождении религии, то проповедь, в которой пророк (наставник) доносит Божье Слово людям, — это “второй толчок”, и при этом не мистический, а вполне наблюдаемый» (Мечковская 1998; Почепцов).

Предмет анализа статьи — сопоставление предсказания и устной народной проповеди — нарративов, предвещающих конец света. И проповедник, и пророк (в некоторых случаях) относятся к особой субкультуре — субкультуре паломничества, странничества, поэтому тексты, продуцируемые пророком и проповедником, не являются составляющими определенной местности. «А вот с нами, когда мы туда пошли, одна тожа кака-то странница. Идет-от, берет книжку, тетрадку, читат и чытат. Говорит: “Будет время такая: кругом будут тинёты”. Не было-т свету-т, когда я ходила в Промзино-то [сейчас — пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.]. Ни свету, ни радиу не было нигде. <...> А она предсказала. <...> И вот нам дорогой идёт, говорит: “Вот а. Мир вам”, — она нам сказала. А чья, кака женщина не знам мы. Вылезла. И вот нам так рассказывает: “Будут тенёты, — провода, — будет свет. Мы какой вить веры-ти. Мы веры этой не будем”» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2001 ЛАП; Тряпичкина Анна Григорьевна, 1928 г. р., с. Коржевка Инзенского р-на Ульяновской обл.).

¹ Футурологи в исследовании будущего выделяют три стадии: выстраивание «образа будущего»; «альтернативно возможного будущего»; сценариев развития (альтернативистика в исследованиях будущего); «создание будущего, а не просто предсказание его» (конструктивизм в исследованиях будущего) (Князева).

Паломники повстречали странницу, «предсказывающую» появление «железных птиц», в Промзино Алатырского уезда Симбирской губернии (ныне — пос. Сурское), являющемся паломническим центром Присурья. На территории села расположена Никольская гора — «авторитетная святыня» Ульяновской области. Сюда на Николу летнего и на Николу зимнего (в меньшей степени) стекаются верующие из всей Ульяновской области, из Мордовии, Чувашии, с Украины и даже, как рассказывают местные жители, из Сибири.

У подножия святой горы каждый год проповедует отец Михаил. Он уже более 30 лет ездит в пос. Сурское на Николу летнего. Проповедник приезжает на Никольскую гору из республики Чувашия (живет в д. Курочкино под Казанью). Материалом для анализа послужили, во-первых, тексты проповедей отца Михаила, а также рассказы, записанные от него в процессе интервью в период с 2005 по 2011 г.¹, во-вторых, нарративы о предсказаниях старца Максима из Тияпино (Инзенский р-н Ульяновской обл.), который, по воспоминаниям местных жителей, много ходил по святым местам².

Михаила Павловича сопровождает матушка Мария (отказались называть фамилию; проповедник живет без документов: «Документов нет — фамилии нет») и его «духовное чадо» — Ильгиз Шарипов, взявший после крещения имя Иван³.

¹ Тексты хранятся в личном архиве автора и в архиве М. Г. Матлина.

² Отец Максим (жил в селе Тияпино Инзенского района Ульяновской области приблизительно с середины XIX века до середины 20-х годов XX века) почитается в среднем течении реки Суры (север Инзенского района Ульяновской области) и на юге Республики Мордовия как святой (подробнее см.: Липатова 2009; Липатова 2010). Тексты хранятся в фольклорном архиве Ульяновского государственного педагогического университета (далее — ФА УлГПУ).

³ Ильгиз Шарипов находился на грани жизни и смерти. После чудесного выздоровления «уверовал» и крестился. «Перенес как бы. Меня больница не принимала — везите в морг. Я лежал в реанимации 12 часов. Меня уже все и жена, и друзья все хоронить собираются. Врачи даже были в шоке, когда я через 12 минут встал — и не пойму, живой я или мертвый. Встал, закурил. Тогда еще курил. Вышел из реанимации.



Рис. 1. Проповедник у подножия Никольской горы.
Фото И. Павлова. 22.05.2009 г.

Отец Михаил ездит по многим святым местам и там проповедует. «У нас в Казани много святых мест, источников. В Сергиевом посаде был. С дядей Мишей ездили. В Ульяновской области. Целителя Пантелеймона источник». Иван сопровождает проповедника неслучайно, так как «нападений очень много, вот поэтому я сижу. И даже в Казани сижу. Где он проповедует. <...> Он и на кладбище (там церковь есть), и на рынке проповедует. Вот то же самое проповедует. Но его там многие, кто поддерживают. У нас там большой колхозный рынок есть. <...> Постоянно там

Врачи на меня: “Куда ты пошел-то?” С таким диагнозом это минимум три месяца должен был лежать. <...> Я сам татарин <...> У меня даже мать — плевала, крест с меня срывала, когда я крестился. От меня даже родственники отвернулись, когда я крестился. Сейчас-то я знаю, что Господь-то Иисус Христос — Бог. Хотя я всегда считал себя мусульманином. <...> Я был на грани. <...> Над телом. Я видел себя. Это необъяснимо. <...> Душа выходит. Это какие-то доли-ж секунды» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г.р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

народ. Он вот так же вот сидит. Но многие встают. Подойдешь — остановишь его: “Отойди, ради Бога. Не нравится — не мешай”» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Видели проповедника и на Ганиной яме — месте казни царской семьи: «На Ганиной яме. <...> Казнь царя. <...> Мне сын говорит: “Вот я там приехал туда. А дед, что на Сурской горе проповедует, и там проповедует”» (ЛАП; Лысов Петр Егорович 1934 г.р., род. и прожив. в с. Теньковка Карсунского р-на Ульяновской обл.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).



Рис. 2. Отец Михаил. Фото И. Павлова. 22.05.2012 г.

В молодости Михаил был обычным человеком. Но все изменилось после того, как он стал послушником дивеевского старца Иоанна. «Когда он [отец Михаил] познакомился с этим старцем, с семьей разошелся, восемнадцать лет за ним ухаживал. Старец отсидел 12 лет. Ну сидел за Бога, ему говорят: “Отрекись от Бога”, он говорит: “Не буду отрекаться”. Ему шесть лет дали. Освободился: “Отрекись от Бога”, он опять: “Нет” — я читал про него, как его там мучили. В карцер его закрывали. На восемнадцать

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

суток. Там десять суток мало кто выдерживал» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Старец Иоанн чудесным образом исцелил молодого Михаила. Это чудо предопределило судьбу Михаила. Матушка Мария рассказала, что «у него был великий старец. Иоанн. Это был духовный отец. Он у него был послушником. Пока он не умер. Брат Иоанн. <...> Он [старец Иоанн] два раза сидел в тюрьме. По шесть лет. За веру Христову. Раньше же были коммунисты. Вообще нельзя было. Михаила тоже забирали. <...> Он тоже сидел. По десять лет сидел. <...> Родился он в Курочкино. <...> Там он родился, там он вырос, в армию пошел. С армии пришел. И стал работать на заводе. Он болел. У него ужасное сотрясение. Болел он сильно. Приехал он в Семиозерную пустынь. Ему подсказали. Приехал туда. И встретился со старцем Иоанном. Когда он его сразу назвал по имени. По имени назвал. Сказал, говорит: “Михаил, подойди”. Он подошел. Он его перекрестил, прочитал молитву. И у него сразу восстановилось в голове. Головные боли прошли. Это было чудо. Он увидел, что это люди духовные. И потом пришли, пригласили его» (ЛАП; Мария; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Дивеевский старец, у которого Михаил был послушником, обладал чудесным даром исцеления «(Старец Иоанн) как его мучили в тюрьме. Все кости его разбитые. <...> Но ему Господь обратно дал исцеление. <...> Его врач посмотрел, говорит: “Отпустите его, он долго не проживет, он даже до дому не доедет”. А его, наоборот, Господь исцелил. Он жил со мной еще 17 лет. Я был послушником у него» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Он как отец Серафим. Он разговаривал также с ангелом-хранителем. <...> Я тогда молодой был — недопонимал, а когда прислушался: ангел — собеседник. Извещает всю тайну небесную. И когда он меня заставил баню топить. Я истопил баню. Он говорит: “Ну-ка поддай”. Я как поддал и обварился. Прямо как с головы и до ног весь обваренный был. <...> Он берет ковшик горячей воды и как вдарил. Я соскочил без памяти на улицу. Гляжу-у меня ни боли, ничего. Захожу: “Что же ты со мной сделал?” Он: “Вот так и лечи”. Я говорю: “Это дадино только тебе, мне ж пока не дадино”» (ЛАП; Михаил

Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Старец Иоанн считал Михаила своим преемником: «Отец Иоанн говорил, что после него останется <...> было у него стадо большое. Но как сказал Господь: “Россеились мои ученики при стродании”. Так и у моего старца: россеился народ, остался я и одна вот блаженная — Катенька» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Который с нём сидел в тюрьме <...> он говорит: “Кто после тебя останется?”. Он предчувствовал тот и другой, что уже заканчиваца их жизнь. Он говорит: “После меня будет Михаил. <...> Вот пришло время — не стало его. Я стою теперь вместо него. Приходят ко мне которы посоветоваться: как спастись, как причаститься. <...> Людей удерживать надо» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Проповедь — особый жанр, ее произносит человек, наделенный недюжинным ораторским даром, знанием, недоступным обычным людям. Проповедник — человек, не сомневающийся в своей правоте, это идеолог по своей сути. Главное для проповедника — говорить правду, а «ели ты стоишь, не знаешь, что говоришь — это будет противник Бога» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Отец Михаил называет себя проповедником, воспринимает свой дар как призвание и подчеркивает, что дар проповеди не каждому «даден». После отца Иоанна «остался я и одна вот блаженная. Катенька. Тоже она далёко глубоко все видит даже. Таких только может из миллиона, из миллиарда натти, как вот Катенька. <...> Года три она юродствовала. <...> Понять ее трудно. Она говорит притчами» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Прозорливой Катеньке дано особое видение мира: «Поехали на святое место. Я был, дядя Миша и водитель. И я знаю, что она <...> лет тридцать не моется. <...> Она постоянно молится. Нет такой минуты, чтоб она не молилась. И вот мы ехали. Я же говорю, что она не моется. От нее такой аромат шел, это ни одни духи женские не-

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

сравнимы. Такая намольная, такая чистая. Ни одни духи в сравнение не идут с этим благовоньем. <...> Что она говорила, прошло пять лет — это сбывалось» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Катенька обладала особым знанием. Но, несмотря на это, «ей проповедь не дадина. Ей только дадино в домашности молиться, молиться. Она стоит все время на молитве» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Отец Михаил свой дар ставит выше дара Катеньки.

Отцу Михаил помогает ангел-хранитель: «Она много — два три слова скажет только. Больше она много не говорит. <...> Много поговорил — много человек узнал — много съмит. Благодать-то, она отнимается <...> если ты много говоришь. Но щас как на проповеди. Меня слушают. Для этого же дается сила другая. И помощник, дается небесный помощник <...> Михаил Архангел. Он дает разум. Как что говорить» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Многие воспринимают отца Михаила не как проповедника, а как пророка. При нас к проповеднику подходили паломники с вопросами типа: «А будет ли война в России?», «Отец Михаил, чего нам ждать в будущем?» В одном интервью имя отца Михаила возникло в контексте разговора о пророках и лжепророках: «Конец света? <...> Когда ему задали вопрос: “А когда?” Он ответил: “Об этом не знает даже мой сын”. Христос Спаситель не знает и никто не знает. <...> Он говорил: “И появится много лжепророков”. Его [отца Михаила] почему-то я не хочу относить к лжепророкам. Его не хочу» (ЛАП; Лысов Петр Егорович 1934 г. р., род. и прожив. в с. Теньковка Карсунского р-на Ульяновской обл.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

При этом проповедник сознательно свой дискурс отличает от дискурса юродства, так как осознает, что его предназначение в другом: его роль — роль человека, способного повести за собой: «Сейчас мы, например, иле убъединим молодежь, или за нами пойдут, руководителя надо, который чтобы не погубил людей, чтобы с Богом, пророческим духом чтоб был, а не так — штамм-лям чтобы, и безбожные слова, чтобы он вдохновенный



Рис. 3. Отец Михаил рассказывает о конце света.
Фото И. Павлова. 3.05.2010 г.

был Богом. Тогда можно руководить с таким человеком вести народ. А шас у нас — что?! Погубют. <...> Потихоньку-потихоньку. <...> На что был Ленин антихрист. Искра загорелась. И народ пошел. Восстали на Бога и на царя. Так и мы вот сейчас. Потихоньку. Никто не должен этого знать, когда мы встанем и будем задавать звонок» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Юродивый не призывает к активному действию, но он обличает наши пороки (Клибанов 1996, с. 46–90). «У нас дедушка, еще мой дедушка, он нам всё рассказывал. Какой-то Ганя Самышин был, по Писанину: “Это всё, говорит, девчонки, сбудется. Вот, говорит, будит летать вороньё с железными носами, будут нас клявать, а мы будим прятаться”. Самолеты-ти летают. Прозлорливый он был. Ганя Самышин звали яво. <...> Ну вот он и все это рассказывал. И вот говорит: “Это, нёба, говорит, будит, все нёбо тинятой затиняено”. Правда-то — кругом хлесть-нахлесть. Нахлещены. “Будут, говорит, девицы — бесстыжие лица”. Это вот все вот ведь есть. Щас идут, закроют только титьки, а тут все наружи — идут — тут мужики сидят, и не стыдятся.

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

А ведь тогда мы боялись не знай как этого, если прошла с парнем, да увидела мать — ба-а-а!» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2002 ГОГ, КАМ; Копылова Анна Егоровна 1928 г. р., д. Чамзинка Инзенского р-на Ульяновской обл.).

Отец Максим из с. Тияпино предсказывал, что «кровь перемешается <...> (вся жизнья сичас по яво словам), какой народ будет — как жа: церкви закрыли?! — закрыли, а теперь открыли» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2000 СЕВ; Кирсанова Алёна Авдотьевна 1908 г. р., с. Пятино Инзенского р-на Ульяновской обл.); «и народ, говорит, будит друг на дружку, друг про дружку. Вот правильно, сичас народ очынь злыя» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2002 СЕВ, ЛАП; Мельникова Анисья Пименовна 1914 г. р., с. Тияпино Инзенского р-на Ульяновской обл.); «будут девицы бесстыжие лица, будут голышом ходить робяты — ходют вить вон они» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2000 СЕВ; Кирсанова Алёна Авдотьевна 1908 г. р., с. Пятино Инзенского р-на Ульяновской обл.); «доживут девицы, будут бесстыжи лица. Будут женщины драться из мужских кальсонов. Вот так он говорил. И всё это правда» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2000 СЕВ; Кирсанова Алёна Авдотьевна 1908 г. р., с. Пятино Инзенского р-на Ульяновской обл.) (анализ структуры подобных текстов см.: Окунева; Бессонов 2010).

Исследователи подчеркивают, что подобные тексты — рассказ о настоящем (см.: Белоусов 1991; Панченко 2002; Козлова). А. Ф. Белоусов называет эсхатологию «ключом к познанию окружающей действительности» (Белоусов 1991, с. 11). А. А. Панченко отмечает, что «основной смысл крестьянских рассказов о конце света состоит в адаптивной интерпретации динамики социальной жизни: меняющихся форм повседневности, новшеств технологического характера и т.п.» (Панченко 2002, с. 363). Но настоящее приобретает пугающий вид в том случае, если на него смотрят через призму прошлого. Тексты пророчеств построены на оппозиции «было/стало». Это свидетельствует о том, что пророчество, точнее нарратив о пророчестве, есть не рассказ о будущем и даже не повествование о настоящем, как принято считать, а нарратив о прошлом. Данные тексты продолжают бытовать сегодня, во времена, когда девицами в мужских кальсонах никого не удивишь. Функция рассказов — напоминание о недавнем, но безвоз-

вратно потерянном прошлом, об утраченном «золотом веке» — времени, когда девицы вели себя подобающе девицам (оппозиция «мужское/женское»), когда о железных птицах и конях не знали (оппозиция «живое/неживое»), когда люди умирали в положенный срок (оппозиция «молодое/старое»).

Настоящее пророка есть «золотой век», потерю которого в будущем он и предсказывает. Предсказания пророка сбылись. «Он был очинь верущый и говорил всё вот эта правду, что вот говорил, все вот сбылось» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2002 СЕВ, ЛАП; Мельникова Анисья Пименовна 1914 г. р., с. Тияпино Инзенского р-на Ульяновской обл.). «Что сичас на вольным свети видётся, он эта рассказывал, всё рассказывал <...> — вся жизнь па яво словам» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2000 СЕВ; Кирсанова Алёна Авдотьевна 1908 г. р., с. Пятино Инзенского р-на Ульяновской обл.). Отец Максим «ведь всё знал. Как вот узнать?! Из сваво разума, например, как эта выдумашь?!» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2000 ММГ, СЕВ; Жаринова Елена Петровна 1936 г. р., с. Тияпино Инзенского р-на Ульяновской обл.).

Будущее стало настоящим — настоящим проповедника. Ближится конец света. «Мы видим, что леса уж горят, горели, изменение уж всего, <...> вся природа погибает» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Щас все продукты искусственные. Не имеют вкуса» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 21.05.2007, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Ведь вы сейчас не видите, что над нами творят. Гибнет наша природа, гибнет весь народ. Время остается очень малое. Раз антихрист щас грядет, значит, ждать кончины. Ведь там жида сидят, стараются, чтобы народ весь бы народ служил сатане. <...> Россию нашу губят эти безбожные жида. Они щас взялись за природу. Ведь видим, как травится вся наша земля, моря. Вы видите, хлорку в пакетах бросают в наши колодцы. Почему у нас так много больного народу. Каждый день гробы за гробами. Потому что нас травят безбожные жида. Они никогда нам жизни не дадут. <...> Это бандиты, это злые, коварные безбожники, богохульники, сгубившие веру христову, сгубившие нашу землю. Ведь отравлена вся наша земля. Гибнут все наши моря. Гибнет вся наша рыба. <...> Вода вся сейчас отравлёная.

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

Моря все отравлённые. Что нам ждать <...> нашего царя православного <...> сгубили наших лучших людей <...> которые боялись Бога, которые не принимали советскую власть — день и ночь их расстреливали. Ведь они разрушили всю веру Христову, погубили всю нашу молодежь» (ММГ; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2005, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Обращает на себя внимание тот факт, что пророчества Максима и картины настоящего, нарисованные в проповеди отца Михаила, практически совпадают. Прозорливец из Тияпино предсказывал, что «молоды будут гибнуть, а стары будут жить» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2000 ММГ, СЕВ; Сорокина Лидия Петровна, 1931 г. р., с. Пятино Инзенского р-на Ульяновской обл.). Проповедник на Никольской горе констатирует: «Нашу молодежь погубили евреи-жиды. Столько народу у нас молодежи в тюрьмы забили. И за что наших детей сажают?! За то, что у нас заводу сокращают. Безработные у нас дети находятся часас. Вы подумайте сами — куда деваться нашим детям. Голову не знают, куда приклонить» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Отец Максим говорил: «Доживёте, говорит, воды ни будит. Пойдёте, говорит, вы думаете, это вода светиться, а это золото, вам яво не нады, вы пойдёте воду искать» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2000 ММГ, СЕВ; Смолина Надежда Андреевна, 1930 г. р., с. Пятино Инзенского р-на Ульяновской обл.). О гибели природы проповедует старец Михаил: «Время очень будет тяжелое. Какого не было вовеки никогда. Утверждайтесь, братья и сестры. Мы видим, антихрист уже начинает сети на нас наводить. Мы видим: травится вся наша земля, гибнет вся наша природа, гибнут наши моря. <...> Жиды сейчас в колодцы бросают мор, чтобы разъедало наш организм» (ММГ; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2006, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.); «Гибнет наша природа, гибнет весь народ. Время остается очень малое. Раз антихрист шас грядет, значит ждать кончины. Ведь там жиды сидят, стараются, чтобы народ весь бы народ служил сатане. <...> Россию нашу губят эти безбожные жиды. Они шас взялись за природу. Ведь видим, как травится вся наша земля, моря. Вы видите, хлорку в пакетах бросают в наши колодцы» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.;

22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Отец Максим уже в XIX веке знал, что нравственный облик человека будущего изменится: «Кровь перемешается <...> (вся жизнь сейчас по яво словам), какой народ будет — как жа: церкви закрыли?! — закрыли, а теперь открыли» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2000 СЕВ; Кирсанова Алёна Авдотьевна 1908 г. р., с. Пятино Инзенского р-на Ульяновской обл.); «И народ, говорит, будет друг на дружку, друг про дружку. Вот правильно, сейчас народ очень злая» (ФА УлГПУ. Ф. 4. Оп. 2. 2002 СЕВ, ЛАП; Мельникова Ани-сья Пименовна 1914 г. р., с. Тияпино Инзенского р-на Ульяновской обл.). Это в настоящем отмечает и отец Михаил: «А душа у нас голодная. Дорогие мои! Как можно. Ведь это душа наша ближе всего. Душа у нас вечно будет жить с Богом! Тело наше — как рубашку одел — износил и выбросил. Как и тело наше — временная земля. Мы же землю носим — в землю пойдем. Дорогие мои, кормите душу свою. Ведь дорогая у нас душа. Она вечная, бесконечная. Ведь все безбожники, все кровопийцы — пойдут в вечный ад, кто не послужит Богу. Это отступление от Бога. Верьте в Бога, народ, христиане. Ведь мы в аду сейчас уже находимся. Мы телом ходим на земле, а душа у нас уже горит. Подумайте сами — печать кто принял антихриста — есть отступление от Бога. Нет, дорогие мои! До конца держитесь за Бога. Никакому жиду не верьте чичас. Враги у нас евреи. И должны мы их согнать с нашей земли. Родину нашу погубили» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Пророк обличал человека (каждого из нас), в речах же проповедника мы предстаем жертвами. В создавшемся положении виноваты не мы, а другие: Ленин с Крупской, коммунисты, большевики, колдуны, американцы, евреи, жида (последние, разумеется, — самый страшный враг России¹): «Ленин был самый паразит, этот был самый отступник, враг для нашей христианской веры, колдун, масон, жид. <...> Ленин самый-самый враг» (ЛАП;

¹ Евреи («жиды») оказываются «эсхатологическим народом», как в свое время половцы, турки, Емельян Пугачев, восточные «племена» и др. (Громов 2004).

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

Михаил Павлович 1927 г. р.; 21.05.2007, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Не слушайте безбожников, кровопийцев. Убили наших детей. Лишили веры в Бога. Как народ обманывали! Наша Россия, обманутая от безбожников и кровопийцев, от хулителей Бога, колдунов и масонов. Ведь эти колдуны. Сейчас один колдун может миллионы людей погубить» (ММГ; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2006, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Владимир просветил всю Русь святую, а Ленин погубил Русь святую» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 21.05.2007, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Думайте: Ленин был — это самый колдун. Ленин и Крупская. Это были самые богохульники, безбожники и кровопийцы. Отступили от Бога. Только за веру в Бога. <...> Жиды нам не дадут жизнь никогда. Жиды — это те, кто погубили Господа нашего Христа. Жиды и Ленин погубили нашего царя православного. [Это они устроили] Кровавое воскресенье. <...> Они кричали: “Нам Бога не надо! Бога нет!”» (ММГ; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2006, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Цены нагоняют. Доллар американский. Ведь сейчас американцы враги для нас-то. Они ж всю дорогу грабили, войну вели. Против России. А щас с жидам соединились в одно. Щас идет разорение. Сокрушение народа идет» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Лжехристы и антихристы губят у нас нашу веру. <...> У нас расстреливали <...> праведных у нас людей. Уничтожали. Безбожники. Большевики. Это грабители, это шайка бандитов, кровопийцев, кровососов. <...> Самых лучших людей они погубили. Самых лучших наших проповедников они расстреливали. <...> Большевики — это тоже жиды. Они вторглись в нашу Россию. И они губят православный русский народ. Ведь народа осталось сейчас мало. Смотрите, как они унизили русский народ. Русский народ, встаньте на ноги. <...> Мы видим, как царь наш старался: он молил и плакал за русский народ. Русский народ поддались грабителям — этим жидам. Ведь Ленин и Крупская были жиды <...> это были богохульники, это были колдуны, это были масоны, отступившие от Бога. Ведь они сгубили всю веру, сгубили все мощи святых» (ММГ; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2005, пос. Сур-

ское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Развратили всю молодежь, в церковь залезли евреи. Сам Кирилл еврей. <...> Нужно сейчас разрушить евреев. И закон их разрушить. Они издеваются над нами. Цены нагоняют, старух обманывают. <...> Щас по одиночке они нас хватают и сажают в тюрьму. <...> Нас поработили евреи. <...> Нашего Господа распяли евреи. Нашего царя убил Ленин. Ленин — бандит. Ленин — колдун, масон и убийца. Сто миллионов погубил. Подумайте, куда нас ведут евреи. Вы мы щас в плену у врагов и предателей. Мы Гитлера прогнали с России. А у нас щас оккупанты жиды» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

На прямой вопрос, когда настанет конец света, отец Михаил отвечает, что «никто не знает. Даже ангелы не знают. Только Господь Бог. Это тайна велика» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Но из содержания его проповеди понятно, что конец света уже наступил: Антихрист уже пришел в наш мир и отбирает себе приспешников. «Просите Бога на последние времена. <...> Ведь кто примет антихристовскую печать, Господь не будет принимать в Царствие небесное — никто не войдет» (ММГ; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2006, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Документ есть печать Антихриста: «Ели ты взял документы — печать Антихриста — взяли новые паспорта <...> — ангелам тошно. <...> Господь уже не принимает» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 21.05.2007, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Паспорта — это антихристское. Это пришествие Антихриста, чтобы загубить людей. Как благодать отходит. Вот ты расписался — отрекся от Бога. Ты как отверженный от Бога. У тебя уже дух сатанинский, а не Божий. Исцеляется дух, когда постится человек. <...> Паспорт — печать Антихриста. Приняла печать — какое же тебе спасение?! Весь Господь говорит: чистым сердцем ты должен прийти к Богу. Чтоб у тебя никакого пятна не было. Все принявшие начертание (печать Антихриста) — в озеро огненное навеки пойдут. В аду места всем хватит. Все призывающие веру христову, колдуны и масоны — все погибнут навек. <...> А спасение — в нашей душе» (ЛАП; Михаил Павлович

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Компьютер, паспорта пугают проповедника и тех, кто разделяет его взгляды, возможностью полного контроля над людьми. Современников отца Максима пугали железные птицы («искусственная форма»). Цивилизация шагнула дальше — появился искусственный интеллект, созданный разум («искусственное содержание»). Последствия этого губительны для человека. «У меня нет паспорта. Компьютер, компьютер — это созданный разум. Бог есть несозданный разум. Заповеди божьи никто не соблюдает. Господь к тому никого не принуждает. Но щас уже есть. И насколько я слышал, в Бельгии, по-моему, насколько я слышал, он такой сильный. Он будет на весь мир. И как в Писании написано: Имя ему зверь. <...> Ты представь, все будут закодированы, все будут закодированы <...> все, кто в компьютер попал, примешь ты — не примешь, это будет над тобой влияние иметь. И все поклоняться. В Библии написано: дьяволу все поклоняться. Бог-то он любовь есть. Бога никто не хочет слушать, а компьютер все будет просматривать, его все будут бояться» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Когда ребенок рождается — ему раз чип. Он закодирован. Он уже чо-то хочет сделать — он уже не может ничего. Вот он сатана. Как человек хочет че-то. Его все движения будут контролироваться. Не принимать. Другого выхода нет» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Проповедник и все, кто разделяют его взгляды, живут без паспортов. «Я уже лет семь живу [без документов]. Я когда с дядей Мишей познакомился, пошел написал отречение. Начальнику паспортного стола принес, она на меня смотрит: ты что дурак? Да нет — не дурак. <...> Потом документы все сжег. <...> Нигде не прописан. <...> Хотя у меня и квартира, и жена, и сын. У жены документы. Я просто выписался, с женой развелся. Потому что она не может ничего сделать. <...> Развелись. Но мы 21 год в браке. Но мы венчаны» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Отца Михаила из-за отсутствия документов лишили дома.

Враг известен, нужно прогнать врага, тогда «золотой век» вернется. Проповедник снял с нас вину, возложенную на нас пророком, но «поручил» нам важную миссию. «*Щас* надо таких людей, которые ничего не боятся. И за Бога всей душой, всем сердцем — не боятся ни тюрьмы, ничего» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «*Щас* все трусливые, боязливые. Если ты боязливый — в Царствие Божие ты никогда не попадешь. Только те, кто шел за Бога на любимые мучения, но *щас* таких и нет. А я тебе скажу <...> Господь говорит, оставлю такех людей, как Великомученик Афанасий, как Великомученик Пантелеймон. Они в последние времена будут воевать с Антихристом» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Пророчество руководствовалось двучленной временной «формулой»: «*прошлое — настоящее — (будущее)*».

Модель времени проповеди состоит из трех членов: «*прошлое — настоящее — будущее*».

Настоящее воспринимается как конец всего. «Ведь наша вера закончилась патриарх Тихон. Патриарх у нас Тихон был последний наш святитель. Который удерживал веру на нашей земле. <...> Мы должны биться за патриарха за нашего и за царя» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Сейчас должно произойти и поворотное событие. Настоящее воспринимается не как конечная точка прошлого (как в пророчествах), а как отправная площадка для будущего. Именно на будущее и направлена проповедь. Проповедник призывает к активным действиям («душа горит» — «берегите душу», «евреи поработили» — «нужно сейчас разрушить евреев» и т.д.). Исполнение его «программы» приведет к возвращению «золотого века», утерянного в прошлом.

«Программа» проповедника имеет монархические корни. «Царь защититель, где бы он ни был — в пещерах, в горах ли, придут поклониться ему — царь выведет народ, как Моисей через море» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 21.05.2007, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Придет царь, он спасет Россию. *Щас* все отняли. Внушили: Бога нет, царя убрали. Как царя убрали — сразу все ушло. Потому что он был от Бога. Ставленник Бога»

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

(ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 21.05.2007, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «У нас царь был православный. Не допускал евреев жидов. Ведь у нас был помазанник Божий — царь православный. Кому не надо царя — только колдунам, только хулителям Бога. Ведь всем в аду места хватит. Всех коммунистов. Всех их будут вешать в скором времени. Мы должны защитить своих детей» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Эсхатология уступает место утопии. С Антихристом поборется царь-избавитель (миссия). Социально-утопическая легенда о «пришествии» князя Михаила выстраивается по схеме, описанной К. В. Чистовым (Чистов 2003, с. 55–57).

К власти придет «Великий князь Михаил. Он, по-моему, младший брат Николая. И в Писании это написано. В Библии. Да восстанет Великий князь Михаил за сынов Отечества» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). Царь был верующий и, подобно Иисусу Христу, знал о своей участи, но ничего не сделал, чтобы ее избежать. «А царь наш постоянно постился. Он был верующий. Он знал это все. Ему же предлагали уехать за рубеж. Он же не уехал. Он до конца остался» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Первый мотив схемы К. В. Чистов называет «“Избавитель” намерен осуществить социальные преобразования» (Чистов 2003, с. 55). Но в эпоху «девиц — бесстыжих лиц» важнее социальных реформ оказывается «реформа» нравственности. Именно на это и будут направлены все силы «избавителя». «Царь вот. Царю не надо ничего. <...> Царю, ну какую ты ему взятку дашь. У него все есть. Он просто судит правильно и все. Держит закон в своих руках. <...> Он не будет лезть в экономику — ему это не интересно будет. <...> Он только в духовном нравственном отношении. <...> Обращение к Богу — чтобы люди нравственность поправили свою» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

«Избавитель» был чудесным образом спасен: «Он до конца остался. Его свои освободили. Патриарх Тихон, его да — замучили патриарха. А царя освободили. Там кто-то из родственников.

Из дома Романовых похоже. <...> Вместо царя батюшки, потому что труп есть-то. <...> Но церковь-то его не признала» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Сейчас ««избавитель» скрывается, странствует»: «Я тебе тайну скажу: царь-то он жив. Православная церковь не признала до сих пор, что это подняли мощи Николая. Он ходит как бродяга. Это в Писании, в Библии написано. И был такой случай. Тоже в Евангелии есть. Такой случай. <...> Душу не забирает и все. Душа в теле. И, как говорится, он ходит по земле в полном здравии» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Люди встречали «избавителя»: «Секрет скажу: он даже в Дивееве появился. Но это тайна. Потому что если он будет явно, его убьют» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

В определенное время «избавитель» вернется: «Великий князь Михаил. Придет царь-батюшка Николай Александрович, он просто передаст как бы брату и сам опять отойдет» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

Главное — «избавителя» узнать, поскольку «он обычный, простой человек. Но кто-то знает. Догадывается. Ну поколение существует же. Поколение существует же. То поколение передало этому. Наше поколение передаст другому поколению. Вот так из рода в род все переходит <...> и так идет потихоньку» (ЛАП; Шарипов Ильгиз 1963 г. р.; 22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.).

В эпоху безвременья появляются «лже-Михаилы»: «Один в тюрьме сидит, он называет себя князем Михаилом. Это дьявол. Не надо. Это Михаил. Я знаю его. Он был в Татарии — в лесу жил, вот. Потом его забрали. В тюрьму посадили. Он просидел, по-моему, лет двенадцать, если не больше. Вот поскольку он столько народу обманул, пошел в туалет и у него чрево все вылетело. Его в лазарет на носилках принесли. И он там же помер. Это обманщик был! Комсомолец был! Отступник был. Нет, таких принимать нельзя, дорогие! Если вот стоишь — за царя — за нашего помазанника Божьего» (ЛАП; Михаил Павлович 1927 г. р.;

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

22.05.2011, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.). «Только царь православный может спасти Россию. Станет защитником нашей России великий князь Михаил. Не верьте — будет много Михайлов — все это еретики. Не верьте. Это будет из дома Романовых. Молитесь, православные христиане, за нашего царя. Станет скоро защита у нашей России — великий князь Михаил — за сынов народа своего» (ММГ; Михаил Павлович 1927 г. р.; 22.05.2006, пос. Сурское Сурского р-на Ульяновской обл.)¹.

К. В. Чистов замечает, что социально-утопические легенды, «с точки зрения исполнителей и слушателей, <...> изображают не только достоверное и уже происшедшее (спасение избавителя), но и нечто происходящее (странствие его) и то, что обязательно должно произойти (возвращение избавителя и осуществление чаяний)» (Чистов 2003, с. 259). Именно утопия преобразует двучленную временную «формулу» эсхатологии в формулу трехчленную.

Предсказания пророка актуальны для тех, на чьих глазах это будущее наступило. «Будущее» пророчества есть настоящее, причем настоящее, смотрящее в прошлое. Пророчество — всегда рассказ, построенный на противопоставлении прошлого («золотого века») и настоящего (утрата «золотого века»). Время проповеди начинается тогда, когда предсказания пророка уже сбылись (время настоящее). При этом взгляд проповедника обращен в будущее. Будущее приобретает четкие очертания благодаря утопическим идеям. Будущее становится тем самым утерянным в прошлом «золотым веком».

События, о наступлении которых предсказывает пророк, вероятны, с точки зрения его современников². При этом они необ-

¹ Утопическую легенду информант рассказывает своему собеседнику «по секрету». Вопросы, касающиеся будущего, — это всегда вопросы тайного знания. О чипах, о компьютере по имени «Зверь» мы узнали не из проповеди, а из личной беседы с проповедником и его «духовным чадом».

² Поскольку «общая идея» речевых актов, относящихся к «предсказаниям», — «сообщать о событиях, которые произойдут в будущем и о которых другие люди не могут знать заранее». Такие события не могут являться регулярными, вероятными и воплощающими законы природы» (Гловинска 1993, с. 174).

ратимы (неизбежны, фатальны), так как совершаются по Божественному промыслу. Событие (начало конца) не имеет корней в прошлом (в «золотом веке»). Между прошлым и настоящим намечается разрыв; его демонстрация — главная цель нарративов о предсказаниях. Насколько неожиданно приближение конца света для современников пророка, настолько факт скорой кончины мира естествен для слушателей проповедника. По всем приметам конец света или уже наступил, или случится в самое ближайшее будущее. В проповеди настоящее предстает перед слушателями как начало конца.

Проповедник убеждает слушателя, что конец света неминуем. Пророчество, наоборот, хотя бы потенциально, но допускает сомнение по поводу того, состоится ли событие («угадает» ли пророк, верно ли его предсказание). При этом источник знания пророка более чем надежен. Он узнает о грядущем из Откровения («из сваво разума разве выдумашь?!»). Проповедник, наоборот, выстраивает свою модель, руководствуясь исключительно своим разумом (и, разумеется, знанием, почерпнутым из духовной литературы). Его путь к сверхзнанию — путь логики и разума. Неслучайно отец — «небесный помощник» проповедника — архангел Михаил «дает разум, как что говорить». При этом нередко проповедник изрекает, подобно пророку, такие высказывания: «Я думаю, Москва провалится», при этом он не настаивает на божественной природе своего знания («я думаю»).

Пророчества и проповедь связаны с категорией будущего¹. Они способны конструировать реальность, но формы вмешательства в будущее различны. Знание будущего — это всегда тайное знание, которое наделяет человека определенной властью над другими людьми. Конструирование будущего посредством пророчеств (трансформация настоящего посредством демонстрации картин будущего) направлено прежде всего на коррекцию нрав-

¹ Но характер этой связи различен. «За время своего существования человечество создало три основных способа познания будущего, различаемых общественным сознанием и терминологией: предчувствие, пророчество, прогнозирование» (Лукша). Предчувствуют ворожеи, пророчествуют пророки, прогнозирует проповедник.

«Принявшие начертание Антихриста в озеро огненное навеки пойдут»...

ственной природы человека: узнав, что нас ждет впереди, мы просто обязаны измениться (явно не меняя мир вокруг). Конструирование реальности имеет пассивную форму, поскольку предсказанию свойственна катастрофичность, фатальность. Проповедник же, наоборот, призывает к активным действиям, направленным на изменение внешнего мира. Нашей вины в создавшемся положении нет, во всем виноват внешний враг (евреи, американцы) — именно с ним и надо бороться. Проповедник заявляет о необходимости не только нравственных, но и социальных преобразований. Образ будущего в проповеди приобретает неоднозначность: проповедник говорит не только о потенциально, но и об альтернативно возможном будущем. Роль проповедника — не просто предсказание (пассивная форма), а созидание будущего (активная форма конструирования реальности).

Библиография

Белюсов А. Ф. Последние времена // *Aequinox*. Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9–33.

Бессонов И. А. Русская эсхатологическая легенда: источники, сюжетный состав, поэтика: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2010.

Богомяков В. Г. Дискурс будущего. URL: http://fiipn.utmn.ru/polit/index.php?option=com_content&view=article&id=54:2010-10-22-17-14-31&catid=10:chairnews&Itemid=13

Гловинская М. Я. Семантика глаголов речи с точки зрения теории речевых актов // *Русский язык в его функционировании. Коммуникативно-прагматический аспект*. М., 1993. С. 158–218.

Громов Д. В. Образ «эсхатологического нашествия» в восточнославянских поверьях в древности и современности // *Этнографическое обозрение*. 2004. № 5. С. 20–42. URL: <http://www.boyarling.lodya.ru/Article17.htm>.

Клибанов А. И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.

Князева Е. Н. Конструирование будущего. URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/knyaz55.htm>

Козлова М. А. Конец света и время настоящее. Эсхатология в современной деревне // Сайт: «Российский государственный гуманитарный университет». URL: <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=66604>

Липатова А. П. Отец Максим // *Духовная культура русских Ульяновского Присурья: материалы к этнодиалектному словарю*. М., 2009. С. 224–237.

Липатова А. П. Образ святого человека в русской традиционной культуре (на материале Ульяновского Присурья) // *Образный мир традиционной культуры: сб. ст. М., 2010. С. 59–76.*

Лукиа П. О. Конструирование времени и возможные механизмы пророчествования и гадания. URL: <http://bowin.narod.ru/>

Мечковская Н. Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий. М., 1998 URL: http://svitk.ru/004_book_book/4b/1024_mehkovskaya-yazik_i_religiya.php

Окулева О. Народные эсхатологические представления в Архангельской области (по материалам фольклорных экспедиций ИФИ РГГУ) // Сайт: «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. Лаборатория фольклора». URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/OO1.htm>

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Почетцов Г. Теория коммуникации. URL: [http://www.bgpu.ru/site/content/kafs/engphil/rivlina/cross-cultural/library\(cross-cultural\)/library\(index\).htm](http://www.bgpu.ru/site/content/kafs/engphil/rivlina/cross-cultural/library(cross-cultural)/library(index).htm)

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

Собиратели: ГОГ — Гладкова О. Г.; КАМ — Крестина А. М.; ЛАП — Липатова А. П.; ММГ — Матлин М. Г.; СЕВ — Сафронов Е. В.

Т. Б. Щепанская

ЭТНОГРАФИЯ ТЕХНОСФЕРЫ: ТРАДИЦИЯ И ПРОГНОСТИКА В ФОЛЬКЛОРНОМ ДИСКУРСЕ ВОДИТЕЛЕЙ

С развитием технической цивилизации появляется новый тип предметной среды — сложные технические устройства. Перенесутся ли на них стереотипы, характерные для восприятия предметов в обществах традиционного типа? В этой статье я рассмат-

риваю некоторые аспекты семиозиса автомобиля в неформальном дискурсе водителей — как автолюбителей, так и профессионалов (водителей автобусов, такси, большегрузных фур и лесовозов и др.). Автомобиль прочитывается (наделяется смыслами) в контексте восприятия дороги как области неопределенности и риска. Предметом исследования становятся ритуализованные способы преодоления неопределенности, то есть выстраивания символического пространства, в котором будущее (связанное в поездкой) приобретает более определенные черты. Рассматриваются практики мантического (интерпретация предметной среды поездки — прежде всего автомобиля и придорожных объектов — как знаков, сообщающих о событиях предстоящей поездки) и ритуально-магического типов (использование оберегов, магических приемов и актов квазикоммуникации — «диалогов» с автомобилем). Таким образом, автомобиль «прочитывается» как проекция будущего — и в этом качестве ритуально используется не только как средство, помогающее прояснить это будущее, сделать видимым, но и попытка магически воздействовать на него, минимизировав риски.

Неопределенность и риски дороги

В статье о фольклорном восприятии дороги Л. У. Кемп солидаризируется с высказыванием Д. У. Минига о том, что ключевой символ ландшафта конца XX века больше не дом, а дорога (Кемп 1983, р. 157; Meinig 1979, р. 179). Кемп обращает внимание на особенность семиотического статуса дороги — его неопределенность, отметив, что «восприятие американской дороги колебалось между полярными крайностями явной подвижности и неявного постоянства» (Кемп 1983, р. 157), и эта неопределенность коренится, видимо, в противоречии концептов «места» и «движения», которые дорога одновременно совмещает и отрицает. Речь идет о неопределенности локализации концепта дороги в системе классификаций (характерных для оседлого типа обществ, где «место» определяется через закрепленность за ним социальных общностей и отношений?).

Так или иначе неопределенность в классификационном смысле оборачивается для конкретных участников взаимодействий не-

определенностью правил этих взаимодействий. Отсюда теоретически должны вытекать две разнонаправленные тенденции: потребность в стабилизации правил — и субъективное ощущение легитимности отрицания правил, когда они становятся требованиями. Если дорога — это «место», там должен быть свой нормативный комплекс; если это «не-место», то этот комплекс просто не к чему (символически) привязать. Вероятно, в этом отношении дорога может быть интерпретирована как одно из «транзитных пространств», о которых пишут О. Запорожец и Е. Лавринец, понимая под ними «пространства, которые предполагается пересечь, миновать для достижения конкретных целей», — те самые, которые Марк Они определяет как «не-места» (Запорожец, Лавринец 2009, с. 51). В качестве конкретных примеров авторы рассматривают в основном вокзалы, гостиницы, транспорт. Интерес к такого рода пространствам они связывают с формированием новой формы общества контроля, нового социального порядка, который «сталкивается с необходимостью регламентации действий субъектов, находящихся в постоянном движении» (Запорожец, Лавринец 2009, с. 45), и возникновением новых форм контроля, в частности через социальную регламентацию эмоциональных состояний (основное внимание авторов сосредоточено на состояниях страха и беспокойства как формах готовности к восприятию «постоянных изменений регулирующих воздействий») (Запорожец, Лавринец 2009, с. 45). Отметим связь между неопределенностью порядка взаимодействий (меняющиеся правила) и состояниями страха и беспокойства в транзитных пространствах. Это может быть отнесено к дороге как системе, объединяющей эти пространства (вокзалы, станции, переходы и пр.) именно неопределенностью норм (и — шире — вообще значений) в определенный тип пространственных объектов-состояний, где существенна только одна норма — движение. Она же (следует ожидать) должна становиться и конечной легитимацией прочих норм.

Неопределенность дороги — в семиотическом и нормативном отношениях — делает ее интересным объектом с точки зрения исследования стратегий «производства будущего». Действительно, если рассматривать будущее в контексте социальных взаимодействий, то его следует понимать как область социального, уже

открытую для обсуждения, но пока еще конкретными взаимодействиями не заполненную, то есть сферу возможностей, определенный социальный ресурс, за который вполне предсказуема борьба (см. подробнее во введении к этому сборнику). Именно ради будущего — ради контроля над еще не осуществленными, но возможными взаимодействиями — создаются правила и социальные институты.

Будущее — сфера борьбы за контроль предстоящих взаимодействий. Борьба эта тем актуальнее и заметнее, чем менее определены их нормативные основания. Будущее — сфера неопределенности во времени, дорога — в пространстве, то есть эти два аспекта усиливают друг друга.

Применительно к дороге нормативная неопределенность может поддерживаться несколькими системными факторами (или вариантами контекста). Первый вариант: дорога как перемещение через ряд различных локусов (и тем самым нормативных комплексов). Второй вариант: дорога как «не-локус», то есть состояние отмены прежних (привязанных к локусам) норм. Третий вариант: дорога как специфический локус, с которым связаны соответствующие нормы (как широко они распространяются и по каким каналам передаются, если локальные механизмы трансляции здесь не действуют?).

Если рассматривать дорогу (нахождение в дороге, путь) как сферу отсутствующих или постоянно меняющихся форм контроля и нормирующих воздействий, то прошлое имеет мало значения для предсказания событий. Дорога обращена в большей степени в будущее, равновесие между вниманием к новым сигналам и памятью (стереотипам, базирующимся на прошлом опыте) смещено в сторону первых.

Высказав эти предварительные (и, возможно, спорные — но ведь они и играют роль гипотезы) соображения, перейдем к анализу собственно водительского опыта и дискурса.

«Непредвиденные ситуации»

В 2009 году в Оренбурге проходил очередной Конгресс этнографов и антропологов России, и я в составе группы его участников отправилась на экскурсию в пригород. Накануне в турбюро

нам сказали, что подойдет микроавтобус синего цвета. Но вместо него подали белый микроавтобус — представитель турфирмы объяснил, что синяя машина «вчера попала... в непредвиденную ситуацию». По дороге я фотографировала расположенные на обочинах кенотафы, которые устраивают на местах аварий с человеческими жертвами. Водитель (женщина) сказала, что здесь их еще не так много, а есть одно место, где «все время происходят непредвиденные ситуации». Она имела в виду аварии, но не произносила этого слова. Впоследствии я слышала это же выражение в том же значении от водителей междугородних автобусов в Ленинградской и Новгородской областях и от других представителей шоферской профессии. Примечательно, что и новгородский водитель затронул тему «непредвиденных ситуаций», когда речь зашла о пространстве дороги, точнее, о его восприятии. Я спрашиваю:

«А есть такие места, где не хочешь ездить или как-то чувствуешь себя не очень... — *Уютно, да?* — с готовностью подхватывает тему шофер. — *Да, есть всяких хватает... где дорога хорошая, так вроде там и... непредвиденное — может оно и здесь случиться, на любой дороге. Это — отморозков всяких хватает*» (ПМА: М., 1947 г. р., Боровичи Новгородской обл., 2011 г.). Мой собеседник подчеркивает, что неопределенность связана с дорогой вообще, не с какими-то отдельными местами, все может быть даже на хорошей дороге; в большей степени он связывает неизбежность «непредвиденных ситуаций» с качествами водителей (упоминает отморозков — то есть не соблюдающих нормы — формальные и неформальные), то есть неопределенность дороги для него — скорее нормативная неопределенность.

Эта формула — «непредвиденные ситуации», — вероятно, отражает словесное табу на прямое название опасностей дороги, актуализирующееся главным образом непосредственно в поездке и в автомобиле.

Таким образом, дорога маркируется как сфера неопределенности. Важно отметить, что неопределенность (невозможность предвидеть) сводится здесь к одному типу ситуаций — аварии; то есть неопределенность фокусируется на рисках дороги. Предварительные наблюдения позволяют высказать гипотезу, что эти

риски и оказываются точкой кристаллизации (и универсальным обоснованием нормирования) водительских практик, направленных на предсказание и проектирование будущего (их цель — в основном как раз минимизация рисков).

Преодоление неопределенности: опредмечивание и изгнание рисков

Ожидание «непредвиденных ситуаций» опредмечено в придорожных памятных знаках на месте аварий; о них напоминают и некоторые вещи, которые водитель берет с собой и держит в машине. В интернет-сообществе spb-auto на сервисе блогов «Живой журнал» пользователь под псевдонимом (ником) gfund задал вопрос: *«А вот у Вас в машине есть что-нибудь? Чем Вы если что влегкую... расшибите окно Вашего авто?.. Если свалиться в Обводный, будете тонуть и надо срочно бить стекло?»* В ответ было получено свыше 70 комментариев, в качестве предметов, которые возят на всякий случай, названы монтировка, стальной нож, молоток, топор, мачете, кирпич, а кто-то намеревается «в случае чего» воспользоваться средством блокировки руля (spb-auto, 10.12.2011). Сложно сказать, как и для чего все эти предметы оказались в салонах легковых автомобилей петербуржцев, но в ходе приведенного общения они были интерпретированы как опредмеченные символы тех неопределенных рисков, к которым относятся выражения «на всякий случай» или «случись что».

Иногда символами опасности становятся элементы снаряжения автомобиля, которые обязательно (в соответствии с требованиями ПДД) должны находиться в нем, например трос (в автомобиле обязательно должны присутствовать буксировочный трос, огнетушитель и треугольник — знак, который выставляется на дорогу в случае аварийной остановки автомобиля). Так вот, по свидетельству автолюбителей, *«черная молва гласит, что не надо брать в дорогу трос — обязательно придется его достать»* (INETAUTO.ru). Это стереотипная формула-примета, посредством которой актуализируется значение троса как напоминания о возможности аварийных ситуаций на дорогах. По тому же принципу кодируются самые разные предметы автомобильного

обихода: как только почитал руководство по ремонту машины — она сломалась: *«Только книжечку почитал — и все, приехали! Разговорился с мужиком на эвакуаторе, пока он меня транспортировал... он сказал: есть такое дело, ему главный как-то сказал — не забудь взять извещение по ДТП на всякий случай, а то не возит никто из водил, а мало ли что. Как мужик извещение взял — в тот же день в ДТП попал»* (spb-auto, 02.12.2011). Приметы такого рода одновременно и приписывают автомобильным атрибутам значения напоминаний о возможности аварий, и табуируют актуализацию этих значений: они (значения) изгоняются из символического пространства поездки — иногда вместе с предметами, в видимую оболочку которых эти значения заключены (посредством приметы, которая здесь уже выступает как вербальный ритуал).

Сюда же относятся поверья, связанные с побывавшими в аварии автомобилями. Говорят, что такие автомобили лучше не покупать — у них «плохая аура», и у владельца с ними все время будут проблемы; стараются не ставить на свою машину и запчасти — детали от аварийного авто: боятся, что они «заразят» машину, она также попадет в ДТП. Профессиональный таксист рассказывал, что аварийность машины может означать, что машина «не подходит» водителю — тогда ее надо поскорее продать (если собственность) или перейти на другую машину (если это собственность автопарка): *«Ну, мне кажется, это бывает даже не в сфере такси, а у любого, кто покупает машину — первая, вторая, третья авария, такие небольшие, а... ну есть такое выражение: “Значит, не твоя”. И люди как бы... ремонтируют и продают»* (ПМА: СПб., 2005. М., ок. 35 лет). Структура здесь та же, что и с приметами: когда машина становится символом рисков, от нее предпочитают избавиться, как будто очищая пространство будущего от нежелательных возможных событий. Только это значение (напоминания об аварии) она приобретает в данном случае не посредством приметы (как средства вербального кодирования), а в процессе самой эксплуатации.

Перед нами две противоположные стратегии освоения неопределенности, но обе они направлены на символическое исключение рисков. См. схему:

Представления о рисках —————> опредмечивание риска



возят с собою предмет-оберег, напоминающий о рисках	от вещи, напоминающей об опасности, избавляются как от «притягивающей» опасность
---	--

Первый этап — опредмечивание рисков — присутствует в обоих случаях: опасность символически связывается с тем или иным материальным элементом автомобиля или снаряжения автомобилиста. Но затем этот предмет либо воспринимается как средство, которое «в случае чего» позволит минимизировать опасность, либо, наоборот, ему приписывают средство эту опасность «притянуть» (семиотическое свойство актуализации смыслов опасности интерпретируется как способность ее магически реализовать). В последнем случае от риска пытаются избавиться вместе с вещью, которую с помощью вербального ритуала закодировали как опредмеченный символ (или магическое «вместилище») этого риска.

Интересно, как эти магические по существу действия приобретают дополнительную прагматику в контексте коммерческих интересов. Так, официальные дилеры и продавцы запчастей с готовностью поддерживают (а возможно, и распространяют?) такие поверья, справедливо полагая, что они усиливают у водителей мотивацию покупать новые детали, а не бывшие в употреблении на разборках. А отсутствие троса или огнетушителя в автомобиле — это прямое нарушение требований ПДД, которое теоретически может стать основанием для штрафа: несколько лет назад о таких случаях были сообщения, сейчас — нет, вероятно, это связано с тем, что в обязанности инспекторов дорожного движения больше не входит проверка наличия талона ТО, с которым прежде обычно и совмещалась проверка комплектации.

Стратегия «опредмечивания и изгнания» может реализоваться и посредством других символических объектов — придорожных памятных знаков или вербальных табу. Так, от водителей-профессионалов, для которых дорога — постоянный и неизбежный опыт,

не раз приходилось слышать выражение неодобрения обычаем устанавливать по обочинам дорог кенотафы — напоминания о произошедших автокатастрофах. Некоторые из них высказывают пожелание, чтобы дорожные службы почаще их убирали, другие стараются их просто не замечать.

На разговоры об авариях существует негласное табу. Многие водители говорят, что не принято обсуждать такие вещи в автомобиле, а особенно находясь за рулем: «накликаешь». Когда кто-то в салоне легковушки или автобуса поднимает эту тему, водитель иногда прямо просит его «сменить пластинку».

Преодоление неопределенности: означивание автомобиля

Вернемся к вопросу о способах символического «производства будущего» в ритуальных практиках, связанных с автомобилем. Чаще всего их действие распространяется на конкретную поездку — будущее «проясняется» перед поездкой или непосредственно во время нее. Знаки, указывающие на будущую судьбу автомобиля, пытаются разглядеть также при покупке, получении госномеров и т. д.

Рассмотрим приметы, относящиеся к своему автомобилю. Целый ряд его признаков прочитывают в контексте будущего — избегания «непредвиденных ситуаций» или оценке их вероятности.

С этой точки зрения интерпретируют иногда известный обычай вешать на лобовом стекле различные **игрушки** и **сувениры** — их можно увидеть как у автолюбителей, так и в такси, в кабине водителя междугороднего автобуса или большегрузного автомобиля. Чаще всего смысл их — напоминание о доме (семье, любимой девушке, детях). Не все водители это «одомашнивание» одобряют. Так, петербургский таксист говорил мне: *«Я больше склоняюсь — если касаться работы в такси, я все-таки больше склоняюсь к тому, что старый таксист, помню, сказал: “Такси никогда не должно выделяться”»*. И тем не менее тут же оговорился: *«Понимаете. Должно нормально быть, все в меру: ну все в нашей работе бывает: где-то что-то случилось — тебя легко будет найти даже по всем нашим приметам. Понимаете? А работа все-таки она такая серьезная»*. Вот и возникла тема «непредвиденных ситуаций», и я переспрашиваю: «То есть вот на

это тоже рассчитывают?» — «Да. Да-а, а многие как бы делают чуть ли не дом из этой машины — я считаю, это неправильно. Хотя у меня самого в машине находится то, что нету в других машинах. И даже по тому же петушку, который висит на стекле, можно меня найти. Какие-то знаки...» (ПМА: М., ок. 35 лет, водитель такси, СПб., 2005 г.). То есть игрушка в салоне интерпретируется в контексте ситуации, когда возникнет необходимость найти и опознать водителя.

Водитель автобуса, работающий в Санкт-Петербурге и области, выходец из вологодской деревни, вспоминает отца, который с детства учил его «крутить баранку», и верит: «*Меня отец хранит... с того света*» (ПМА 2011: М., 37 лет, водитель автобуса, СПб.). Здесь сама память об отце воспринимается как оберег (мужчина вспоминает его в критических ситуациях).

Водитель из Петрозаводска (работал на автобусе, большегрузной фуре) тоже говорит про отцову науку: «*Не надо в машину спереди заходить, только сзади... Это приметы такие. Что спереди никогда нельзя. И по нужде ходить — только сзади.... Меня как отец научил, сказал... И у меня проблем обычных в дороге — ездил я и на Урал, и везде — нигде не было*» (ПМА: М., 1962 г. р., водителем работает с 1979 г.). Здесь роль оберега играет соблюдение примет. Подвесок в салоне этот водитель, как он утверждает, не держит, только в очечнике (то есть скрыто) хранит свою именную иконку, но только в своей легковой машине; на грузовике у него нет и этого. А вот в КамАЗе-лесовозе у шофера из Вологодской деревни Трошигино сразу три подвески-крестика: пояснил, что повесил «одну для машины. Одна — моя, а вторая — моего напарника. Нас два... На КАМаз серебряный купили крестик. — Специально покупали? — Да» (ПМА: М., ок.40 лет, Андомское с/п Вытегорского р-на Вологодской обл., 2011 г.).

В салоне стареньких «Жигулей», на которых парень из псковского села Пожеревицы подвозил меня в Дедовичи, на лобовом стекле подвесок было много: кроме плюшевых игрушек, подаренных девушками, висел еще чехол для мобильника, сделанный из армейского погона, — память о недавней срочной службе (ПМА: М., 22 года, с. Пожеревицы Дедовичского р-на Псковской обл., 2011 г.).

Посмотрим на эти подвески с точки зрения ритуального «производства будущего». Их собственно ритуальный смысл — предотвратить аварию, минимизировать риски. В первом случае (у таксиста) речь об обереге не шла — но и он говорил об игрушках в контексте возможной аварии, в случае которой по игрушкам можно будет водителя и машину опознать, то есть они хотя и не оберег, но некоторая помощь «в случае чего».

Посмотрим на это с точки зрения дорожной неопределенности норм, затрудняющей взаимодействие. В примере с подвесками мы видим апелляцию к нескольким нормативным комплексам: правилам (1) семейно-родственным; (2) православно-христианским и (3) этике мужского братства (напоминания об армии вообще довольно часто встречаются если не в декоре салона, то в дискурсе водителей). Не станут ли эти напоминания той основой, на которой можно будет выстроить взаимодействие в случае «непредвиденных ситуаций» в дороге?

Вообще в таких ситуациях принято оказывать помощь, правда, многие водители говорят, что «раньше» любой останавливался помочь, если видел на трассе остановившуюся машину, а теперь — реже. Но в среде профессионалов обычаи взаимопомощи остаются вполне актуальными. «Есть взаимопомощь? — спрашиваю я водителя питерского такси. — *Она обязательно должна быть. Что угодно. Вот мы ездили, я лично ездил чуть ли не триста километров за таксистом, которому надо было тащить — он стукнул двигатель — я это делал как бы потому, что это надо делать: я в такую ситуацию сам могу попасть*» (ПМА: М., ок. 35 лет, водитель такси, СПб., 2005 г.). О том же говорит и житель д. Бережок Кадуйского р-на Вологодской области, подчеркивая, что за помощь на дороге не брали денег — она мыслилась как взаимная: «*Скока? — Да пошел ты!.. Сегодня ты мне помог, завтра я тебе помог. А всегда помогали. Ну видишь, что мужику помощь нужна, он даже не тормозит — мужики могут не тормознуть, но видишь: мужику надо дернуть, завести. Смотришь — остановился и...*» (ПМА: М., ок. 40 лет, д. Бережок Кадуйского р-на Вологодской обл., 2009 г.). Уточнил, что сам он обязательно останавливается, если видит «своего», а в эту категорию входят: те, с кем работаешь (на одном предприятии, просто

сталкивался по работе); водители таких же большегрузов-лесовозов (он сам тогда работал на КамАЗе); водители из твоего региона или из тех регионов, которые тоже останавливаются (например, вологодский шофер говорит, что питерские часто останавливаются и предлагают помощь, — им он тоже считает нужным помочь). Говорит, что водители лесовозов — это особая каста (машина тяжелая, ломается часто), как и водители междугородних фур и автобусов — это все разные «касты». И взаимопомощь в первую очередь в кругу «своих», к остальным эти обычаи применяются по желанию: «Понравится человек — остановлюсь». Не здесь ли обнаруживается этика «мужского братства», унаследованная от армейской? «Касты» водителей подкрепляются и ритуальным единством: так, если обычно места аварий (и отмечающие их кенотафы) проезжают без каких-либо реакций, то проезжая место, где случилось несчастье с кем-то из «своих», подают звуковой сигнал; в данном случае водитель лесовоза сигналил, как бы «салютуя» (его слово) в месте, где незадолго до того погибли молодые парни на лесовозе. Обычай взаимопомощи — неформальные, они базируются на этике и самосознании «мужиков», но достаточно явно переходят и в профессиональную этику: людей, не разделяющих их, «дорога не любит». Тот же шофер лесовоза из д. Бережок говорил, что дорога не любит людей «наглых. А тех, (о) которых я уже Вам говорил: что не остановился шофер... ты не остановился, шоферу не помог. И всё, переключается... вот если тебе помогли бы, так же мужик остановился, подцепил и... ты бы приехал уже быстреей». В этой системе представлений профессиональный успех («приехал побыстреей») обуславливается этической позицией (здесь — участием в практиках взаимопомощи). То же самое относится и к обычаям предупреждать миганием фар о постах сотрудников дорожной инспекции, радаров и т. д.: «Если ты не предупредил... у шоферов считается за подлянку» (ПИМА: М., ок. 40 лет, д. Бережок Кадуйского р-на Вологодской обл., 2009 г.). Эти перемигивания значимы сами по себе, повышая предсказуемость (и тем самым снижая неопределенность) дороги: с их помощью не только предупреждают о полицейских постах, но и просят пропустить для обгона, и благодарят пропустившего, и просят извинения, случайно «подрезав» друго-

го участника движения (мигая аварийкой). Но в то же время обмен световыми сигналами — это еще и ритуал: подтверждение того, что водитель разделяет принятые между шоферами обычаи, показатель готовности участвовать в других формах взаимопомощи, то есть ритуал подтверждения сопринадлежности к шоферскому братству. Рассказывает водитель междугородних автобусов, работающий в Ленинградской области (родом из вологодской деревни в Верховажском р-не): «Вы знаете, в шоферском деле есть такое как предупреждение заднего. Я обычно если вижу, что меня хотят обогнать, хочет выскочить, а вижу, что он не успеет меня обогнать, — идет встреча. Я левый поворот включаю. Он думает, что я пошел, и назад. А потом уже увидит — аварийку включит: спасибо. Немногие так делают, конечно, особенно там дальнбойщики да такие мужики. Видит на обгон идешь, он дальний свет включит, чтоб посветлее тебе, чтобы ты дорогу мог видеть. Он дальний свет включил — а тебе уже понятно, что он тебе уступает дорогу, ты только его обошел, он раз и выключил. Ты уже понимаешь и мигнешь ему» (ПМА: М., 37 лет, 2011 г.).

Из приведенных примеров видно, как ритуально-символическое проектирование будущего (попытки магически минимизировать риски) действительно снижает неопределенность, но уже в области нормативной: оказывается, что ритуальными способами на самом деле проигрывается запасной вариант норм и выстраивается общая этическая платформа, на которой в случае критической ситуации происходит реальное взаимодействие. Мы рассмотрели в качестве примера такой платформы этику «мужского братства» (взаимопомощи, принятой в мужских сообществах), но ту же роль в некоторых случаях, вероятно, могут играть и другие этические комплексы.

На взаимоотношения водителей в дороге переносятся матрицы мужских сообществ, а также семейно-родственных (материнская молитва, отцовская память), любовных отношений. Но все они предполагаются как возможная база для дорожных взаимодействий, не обеспечивая вместе с тем полной определенности. Нужны дополнительные сигналы, чтобы понять, какой из нормативных комплексов будет актуален (и сделает воз-

можным взаимодействием) в данном конкретном случае. Шоферская практика выработала разные формы таких сигналов.

Световые и звуковые сигналы как предупреждения о дальнейших маневрах (повороте, торможении и остановке и т. п.) предусмотрены Правилами дорожного движения. Некоторые из этих сигналов наделяются и дополнительными значениями (в неформальном общении водителей). Дальний свет фар плюс гудок, жесты рукой — попытка привлечь внимание водителя к какой-либо неисправности с его машиной. Длительный сигнал дальним светом фар — это просьба к впередиидущему автомобилю дать возможность обогнать его; если впередиидущий автомобиль мигает правым поворотником, это означает, что обгон возможен: водитель пропускает идущего сзади и подтверждает, что впереди нет опасности (встречной машины). Если мигает левым поворотником — предупреждает об опасности обгона. Завершив обгон, автомобиль мигает аварийкой — благодарит пропустившего (норма необязательная, но одобряемая — это форма дорожной вежливости) или же просит извинения, если случайно «подрезал». Такого рода сигналы, кроме своей практической значимости, имеют еще и социальную — как подтверждение сопринадлежности водителя к неформальному шоферскому сообществу, его готовности действовать в рамках неформальных норм «вежливости» (пропускать, не подрезать, сигнализировать об опасности и т. п.). (ПМА: М., ок. 30 лет, таксист, Новгородская обл., Боровичи; «Язык жестов»).

Еще один канал коммуникации, позволяющий снизить неопределенность, — надписи и наклейки на корпусе машины. Среди них:

1) Нормативно-императивные, доносящие ту или иную норму поведения на дороге.

Часть их дополняет, по существу повторяет требования ПДД: держать дистанцию, обращать внимание на поворотники и т. п.: «Не прижимайся», «Не смотри на попы, а смотри на stop'ы». В качестве своеобразных дополнений ПДД сложился и комплекс правил, получивших обобщенное название «принцип трех “Д”»: «Дай дорогу дураку».

Некоторые надписи содержат правила поведения на дороге, противоречащие ПДД, но в некоторых кругах автомобилистов рассматриваемые как нормы.

Особенно характерны пограничные формы: призывы к потенциально опасным действиям (например, посоревноваться в скорости, игнорируя предусмотренные ПДД ограничения) или же своеобразные предупреждения-вызовы другим участникам движения. В Интернете (на посвященных автомобильной тематике интернет-блогах и форумах, сайтах радиостанций, телепередач автомобильной тематики, автомагазинов) имеются целые коллекции надписей на автомобилях, к сожалению, обычно без указаний, где и когда они были зафиксированы и как исполнены. Примеры надписей-предостережений с одного из таких сайтов (АвтоWeb):

«Если ты видишь (так!) то, что здесь написано, значит, ты слишком близко стоишь. Если ты читаешь это, значит я еду быстрее! Если ты читаешь эту наклейку, то ты как раз на расстоянии выстрела.

За мной не пристраиваться, я тоже заблудился!

За нами будете!

Застрахован? Обгоняй!»

Некоторые надписи построены как продолжение предшествующего диалога: «Еду как могу!», другие — как приглашение к общению: «Едь за мной! Я знаю дорогу!» (АвтоWeb), однако общая смеховая рамка подобных паремий заставляет прочитывать это приглашение как ловушку или насмешку, на самом деле оно должно нести противоположный его прямому смыслу посыл: побудить едущего сзади оторваться, не следовать неотступно.

Из того же ряда и запомнившаяся мне надпись пальцем по пыльной поверхности солидного черного автомобиля: «Нам трамваи не помеха» (2010). Способ ее нанесения позволяет предположить, что писал не хозяин авто, а кто-то иронизирующий, но почему хозяин ее не стер? В любом случае это способ идентификации участника движения через предполагаемый (приписываемый ему по определенному признаку — может, по марке дорогой машины?) тип поведения на дороге.

Такого рода идентификации (как агрессивно-провоцирующего водителя) понятны, исходя из многочисленных наблюдений вызывающего поведения на дороге, о которых завуч сельской школы как-то сказала нам: «Так-то они нормальные парни, а как за руль сядут — хорохорятся!» (ПМА, 2011 г., Н. Н. Ионкова, с. Андомский погост, Вытегорский р-н Вологодской обл.).

2) Формулировки, отсылающие к определенному типу дискурса (а вместе с тем и к неформальной общности, разделяющей этот дискурс).

Так, популярны образы агрессии и войны. В. Виноградов, перечисляя в своем докладе зафиксированные им в Санкт-Петербурге надписи пальцем по пыльной поверхности машины, отметил среди прочих «военные» темы наклеек и граффити («На Берлин!»; «Т-34» и «Танки грязи не боятся»; я добавлю еще «За Питер!»). В этом прочитываются как элементы дискурса доминантной маскулинности, так и готовность к агрессивному стилю вождения, а героические мотивы, апелляция к героизму предшествующих поколений — как один из способов его легитимации. Но в первую очередь это декларации сопринадлежности к определенной общности (через ее ценности патриотизма, агрессивности и маскулинности). Возможно, речь идет об общности, сформированной на базе армейской службы или через уподобление солдатскому братству (как модели общности, основанной на соревновательности, самоутверждении и взаимопомощи).

Есть и варианты надписей (наклеек, аэрографии и пр.), маркирующие принадлежность обладателя машины к тому или иному более узкому сообществу — одной из водительских субкультур. Множество подобного рода маркеров я наблюдала на Исаакиевской площади, когда оттуда стартовал пробег внедорожников «Ладога-трофи 2009». Есть общие для многих участников наклейки, вероятно, с девизами клубов. Другие надписи на корпусах тюнингованных джипов, хотя и выполнены по трафаретам или вообще промышленным способом, тем не менее апеллируют к фольклорным формулам, которые находят отклик в среде автомобилистов: «На Урале всяких драли», «Умных много — смелых мало» и т. п. Если суммировать провозглашаемые здесь нормы, то можно определить их как комплекс доминантной маскулинности,

включающий ритуалы маскулинности — сексуальную активность, питейное братство («Развел костер — разводи спирт»; «Мы в ответе за тех, кого напоили»; «Чтобы достичь оргазма, надо двигаться»), максимализм («Лучше много, чем никогда»), упорство («Мы гибкие, но стойкие»), но главное — активность, деятельный характер («Лучше износиться, чем заржаветь»), причем непонятно, к кому все это относится («заржаветь» — это про гонщика или про машину? Кажется, что и тут они сливаются в один субъект). Маркером, внешним выражением активности и настойчивости в этих паремиях становится скорость, то есть характеристика скорее автомобиля (но одновременно и водителя): “Be quick or be dead”, «Тише едешь — меньше русский». На автомобилях с надписью «Организатор» можно видеть целые цитаты (они часто повторяются) из Конституции РФ (ст. 27 — о свободе передвижения), высказывание А. Конан Дойля о губительном дыхании торфяных болот (одно из популярных ралли — «Поганые болота») и об экстремальном отдыхе, который необходимо вовремя отличать от настоящего (далее нецензурно). Думаю, здесь нужно констатировать роль профессиональных водителей (организаторов трофи-соревнований, например) в распространении неформального нормативного комплекса автомобилистов. Основой этого комплекса становится комплекс маскулинности.

3) Формулы самоидентификации (от лица водителя или его автомобиля): имя водителя (таблички «АНДРЕЙ», «ЛЕХА» и т. п.) за лобовым стеклом (обычно бывает на фурах, реже — на автобусах) — указание на принадлежность водителя к мужскому братству (мужское имя без отчества или в уменьшительной форме — как принято обращаться в мужских коллективах сверстников-равных: мужской компании, армии, школьном классе или студенческой группе). Следует ли расценивать это и как указание на соответствующий этический комплекс (готовность следовать нормам взаимопомощи?).

Другой вариант — самоидентификация через подчеркивание или обыгрывание марки машины (она прочитывается как указание на «характер» — тип поведения на дороге). «Если бы не дети, это был бы мерседес» (АвтоWeb). На автофургоне марки «Газель» я видела надпись-наклейку: «Газель — это диагноз» (2006). Лю-

бопытный случай идентификации: на задней стенке кабины пустого КамАЗа (фургон снят) была надпись пальцем по пыльному слою: «НАДРЫВ ПУП ТРАНС» (2009). Последнее — уже не самоидентификация, а скорее внешняя идентификация машины-работника (видимо, стигматизируемой в отличие от машины как средства развлечения, самоутверждения, престижного потребления).

4) Еще одно средство преодоления неопределенности ожиданий в дороге — стереотипизация других участников движения через перенос качеств автомобиля на его водителя (гадание о типе поведения на дороге по марке автомобиля). Среди самых распространенных стереотипов — МКМ и БЧД (соответственно, Маленькая Красная Машинка и Большой Черный Джип как крайние полюса условной шкалы). Сама шкала и ее полюса при этом могут интерпретироваться по-разному: как правильный мужской (БЧД) доминантный стиль вождения и его противоположность; или, наоборот, как амбициозно-вызывающий стиль «отморозка на джипе» — и безопасное передвижение маленькой юркой машинки, никому не создающей помех. Распространены стереотипы, связанные с гендерной идентификацией: оскорбительный — ТП (нецензурно) или снисходительный «блондинка за рулем» (есть даже соответствующая наклейка на машину). Есть стереотипы, опирающиеся на стоимость автомобиля или платежеспособность, имущественный статус владельца: «кредитомобиль» (об автомобилях, которые часто покупают в кредит, то есть предполагается, что такая машина, даже если она и «приличной» по цене марки, не может служить показателем статуса владельца, а скорее — показателем его неосновательных претензий на более высокий статус). Большинство стереотипов базируется на представлении об автомобиле и стиле вождения как средства самоутверждения водителя, а дорогу, соответственно, рассматривают как арену такого самоутверждения. Отсюда и соревновательно-вызывающий стиль вождения как «войны», и гендерные маркеры дорожных ролей (самоутверждение в рамках системы ценностей «мужского» мира).

Можно заметить, что эти два кодекса — доминантной маскулинности и дорожной вежливости (опирающейся на стратегию

избегания рисков) — противоречат друг другу, и в каждой конкретной ситуации водитель оказывается перед необходимостью выбирать свой стиль поведения и оценивать стиль поведения других участников движения, чтобы адекватно на него среагировать.

Дорога и гиблые места

Неопределенность дороги обуславливается сочетанием нескольких порождающих ее факторов: неопределенностью состояния самого дорожного полотна (зависит от дорожных работ, ДТП, погодных условий), технических сооружений — мостов, развязок — и их информационного обеспечения (указатели, знаки, освещение); поведения участников движения; состояния самой машины как сложного технического устройства. Отсюда возникает культура преодоления неопределенности, включающая как материальные составляющие (проверка технического состояния, справки о погоде и пр.), так и магико-ритуальные — через семиозис всех составляющих дорожной жизни. В том числе через приписывание «знаков» и предупреждений самой дороге.

Так, водитель микроавтобуса в Подпорожском р-не Ленинградской области говорил мне, что для него плохая примета — выбежавшая на дорогу лиса (ПМА 2007); от других приходилось слышать, что заяц или мышь.

Выше приводились высказывания водителей, связывающие «непредвиденные ситуации» с определенными местами дороги. В таких местах часто происходят аварии, о чем свидетельствуют установленные по обочинам памятные знаки — памятники, кресты, воспроизводящие по форме кладбищенские; прибитые на деревьях и стойках ограждений шины, рулевые колеса, погребальные венки и букеты искусственных цветов.

Какую роль играют эти «предупреждения» дороги? Это напоминания о рисках, система актуализации мифологии рисков, связанной с дорогой. Эта мифология служит и универсальной системой обоснования-подкрепления дорожных норм, как формальных, так и неформальных (водительской «вежливости» и взаимопомощи). Дорога — ее знаковые сооружения и водительские приметы, превращающие в знаки самые разные случайные события, — становится сама средством поддержания нормативного комплекса

в актуальном состоянии, фиксируя на нем внимание, возвращая водителя к дорожному «здесь и теперь», чтобы контролировать (ближайшее) будущее.

Как тогда объяснить неодобрительное отношение к подобно-го рода знакам, как и к разговорам об авариях? Такое отношение практически постоянно встречалось мне в дискурсе профессиональных водителей. Они говорили, что на памятники не смотрят, потому что сосредоточены на дороге перед собой, некогда отвлекаться; что смотреть на эти памятники им неприятно, наводят на мрачные мысли, а зачем это, если вся жизнь проходит в дороге; что «будь моя воля», давно бы все это убрал. «Памятники? — переспрашивает меня водитель автобуса из Ленобласти. — Вы знаете, когда ехал сегодня, то они как на каждом километре. Для меня это... на меня это действует неприятно. Вот я слышал, вроде бы такой закон приняли (чтобы убрать их)... Устанавливают местные жители, на то место приезжают. Они на то место, где разбился... профессионалы не ставят, это родственники. Лично для меня — я не стал бы... потому что вот действительно — едешь, смотришь: памятник, памятник... едешь, как посмотришь... Если знакомый (то мимо едут, сигналият). Бывает, действительно, проедешь, на каждом дереве можно... водителю это неприятно. Уже начинаешь о себе думать» (ПМА: М., ок. 37 лет, 2011 г.).

Водители очень не любят, когда в машине кто-то начинает разговор об авариях — плохая примета, но водителю автобуса этого бывает трудно избежать: «Пассажиры бывает такие вещи говорят... чтоб ты разбился... или чтоб у тебя ноги отказали. Я отвечаю: чтоб я разбился, когда ты будешь ехать и вся твоя семья. А другие пассажиры уже ругаются. Не знаю, я дак всегда говорю, что меня отец бережет. С того света. В шоферском деле. За мной батя следит. Он никогда не этот... я говорю: меня батя бережет» (ПМА: М., 37 лет, 2011 г.). Но профессиональные водители научились это игнорировать: «Про такие вещи нельзя при машине говорить? — спрашиваю я. — Но ведь железо есть железо, — спокойно отвечает водитель. — Видите, чо непредвиденное — мало ли чо это самое. И с человеком: споткнулся, ногу сломал. Неожиданно. На дороге всяких уродов много. Да каждый

день» (ПМА: М., 1947 г. р., водитель междугороднего автобуса, 2011 г.). Обращение к символическим формам защиты — памяти отца или освященной в храме иконке — может помочь блокировать напоминания о рисках. Дорога из неизвестного превращается в привычное место работы, на смену «знакам» приходит знание: «А на трассе — ну есть какие-нибудь, но ты уже наизусть все места знаешь, где какой изъясничик, где что» (ПМА: М., 37 лет, водитель междугороднего автобуса, Ленинградская и Вологодская обл.). На смену напряженному ожиданию «непредвиденного» приходит профессионализм, когда внимание само собою постоянно сосредоточено на дороге: «Конечно, например, у меня — я сел за руль — все. У меня другое... я совершенно о другом думаю, я людей везу, мне уже безопасность — все, я ни о чем другом не думаю, бывает, даже о семье не думаю, у меня глаза только по сторонам, голова на 150 градусов крутится, глаза по приборам бегают, там двигатель услышать... я полностью отключаюсь: вот я все, поехал... не знаю, как другие, но у меня это... Я там каждую ямку знаю, где как проехать...» (ПМА: М., 37 лет, водитель междугороднего автобуса, Ленинградская и Вологодская обл., 2011 г.).

Игнорирование напоминаний о рисках (то есть опосредованно и о нормах дороги) профессионалами можно интерпретировать и как уход от внешнего контроля своего дорожного поведения. Профессиональный водитель больше не позволяет себе уходить от ответственности, перенося ее на неожиданности дороги, непредсказуемость поведения машины и пр. Он берет ответственность на себя: «Что для водителя дорога? — спрашиваю я водителя междугороднего автобуса из Боровичей. — Что для нас дорога? Ответственность — дорога» (ПМА: М., 1947 г. р., 2011 г.).

Библиография

Запорожец О., Лавринцев Е. Хореография беспокойства в транзитных местах: к вопросу о новом понимании визуальности // Визуальная антропология: городские карты памяти / под ред. П. В. Романова, Е. Р. Ярской-Смирновой. М., 2009. С. 45–66.

Kemp L. W. Putting down Routes: Folk and Popular Perceptions of the Road // *Western Folklore*. 1983. Jul. Vol. 42. № 3. P. 157–178.

Этнография техносферы: традиция и прогностика...

Meinig D. W. Symbolic Landscapes // The Interpretation of Ordinary Landscapes. N. Y., 1979.

Интернет-ресурсы

Spb-auto.livejournal.com/19741178 — сообщение пользователя rfund от 10.12.2011 г. с комментариями.

Spb-auto.livejournal.com/19639441 — сообщение пользователя slowdru от 02.12.2011 г. с комментариями.

INETAUTO.ru. Автомобильный журнал. URL: <http://inetauto.ru/2011/07/31/avtomobilnye-primety-tekst.html> (дата обращения: 22.03.2012).

«Язык жестов». Разместил С. Степанов // Кандалакшская школа ДОСААФ России. URL: <http://www.dosaaf-51.ru/zametki/170-yazyk-zhestov-na-doroge.html> (дата обращения: 02.04.2012).

АвтоWeb. URL: <http://www.avtoweb.com/writer.html>.

Раздел 2

ТРАДИЦИЯ: ПРОШЛОЕ В БУДУЩЕМ

Е. Н. Успенская

РОЛЬ ТРАДИЦИИ В ИНДИЙСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Индийский человек не бывает одинок в мире и, как правило, не думает, что его жизнь бесцельна и бессмысленна. Он малая, но необходимая часть традиционного общества, пришел в этот мир далеко не случайно и еще до рождения наделен жизненными предназначениями и предусмотренными для него правилами жизни — теми самыми, которые есть у представителей его клана или касты-*джати*¹ и регулируются предписаниями индуизма. Английский миссионер У. Уилкинс писал: *«У индуистов религия важна не только для моментов времени и сезонов, она стремится регулировать их жизнь во многих отношениях. Она организует ритуалы, чтобы они были проведены от имени человека еще*

¹ Термин и понятие «каста» неизвестны индийской социальной традиции. Наиболее близка к описываемой европейской наукой «касте» структурная единица сообщества индуистов, которая называется *джати* (букв. 'рождение, родня'). В контексте предложенной темы термины «каста» и «джати» в некоторых случаях можно применять как взаимозаменяемые. Джати включает реальных и потенциальных, фиктивных и ритуальных родственников, обладателей «общей судьбы».

до того как он родился, и дает инструкции его потомкам, чтобы они могли обеспечить его благополучие после смерти. Она регулирует церемонии, сопровождающие его рождение, первые шаги его обучения, его пищу и приготовление еды, стиль одежды и используемую для нее ткань, профессиональную занятость, брак, развлечения — всю его жизнь, начиная от времени до его рождения и уходя вдаль до многих поколений его потомков. Религия старается регламентировать не только частную жизнь индуиста, но также его отношения внутри дома и в составе населения страны, и невозможны такие случайности и непредвиденные обстоятельства, для которых она бы не обеспечила правила и нормы» (цит. по: Chaudhuri 1979, p. 10).

Само рождение в качестве человека воспринимается как результат факторов и условий высшего свойства, особое благоволение богов, результат достойной кармы прошлых рождений и наивысшее жизненное предназначение. Воплощенный в нынешнем рождении человек наделен не столько правами, сколько большими обязанностями и огромной ответственностью перед теми невидимыми силами и законами, благодаря действию которых он явлен в этот мир, — и явлен для того, чтобы со своей стороны поддерживать существование мироздания праведной жизнью и проведением ритуалов. Индийские знатоки вопроса часто говорят, что в индийской традиционной культуре человек — такой же инструмент симфонического замысла творца-Брахмы, как и «обладающие качествами» персонифицированные боги. В своем человеческом воплощении индуист вписан в родственные круги, границы которых уходят далеко за горизонты нынешнего существования: они включают предков до четырнадцатого колена и потомков по крайней мере до третьего — и те, и другие учитываются в ритуалах, проводимых ныне живущими представителями индийского социума. Так каждый человек «встает» в давно существующую и воспроизводящуюся в поколениях свою социальную ячейку, «локализуется» в индийском времени и пространстве. Он оказывается и одним из «звеньев» в цепи бесчисленных рождений собственной души, и одним из представителей своего клана, и одной из клеточек социального организма. При этом, в сущности, неважно, кто и в каком качестве ныне существует:

важно, чтобы поддерживался «правильный», «предусмотренный Брахмой» миропорядок в его структурной целостности, и, как наставляет индийская поговорка, в нем было «место каждому человеку и каждый человек на своем месте». Во всех поколениях индийский социум должен являть собой реплику структурной матрицы кастового строя, и в каждом поколении должны воспроизводиться известные функциональные элементы традиционной социальной системы. В циклически повторяющихся представлениях вселенского «спектакля творения (*лила*)» у всех свои роли.

В индийской социальной культуре понятие традиции является определяющим и осмысливается в концепте *дхармы*. С помощью концепта дхармы фрактальная структурная матрица индийской культурной традиции может быть описана наилучшим образом. В характерном для брахманизма–индуизма осмыслении устройства мира с ведической древности существует понимание системности мироздания, а закон, отражающий системный принцип мироздания, есть *дхарма* («Закон мироздания» часто переводится как «закон жизни»). Дхарма понимается как закон структурирования космоса и ноосферы, охватывающий своим действием все многообразие божественных артефактов мира, все то, что мы называем природой, в том числе и разумную жизнь социума. «Дхарма — это социокосмический порядок» (Biardeau 1989, p. 29). Концепт дхармы является первым символом веры индуизма: в своем оригинальном, неевропеизированном названии эта религиозная система носит название «дхарма», которое часто употребляется с уточняющими эпитетами (вечная, существующая с незапамятных времен, индийская и т. д.). Унаследованное от первоучителей — мудрецов-риши — и от предков знание предлагает пути, сценарии и способы организации жизни индийского социума, гарантирующие возможность ненарушенного «вечного существования дхармы» как условия существования и воспроизводства этого социума (кастового общества) в череде веков и поколений. Эта сверхзадача вызывает к жизни действенные идеологемы традиционности и многочисленные и разнообразные механизмы и способы «поддержания», «сохранения», «укрепления» дхармы, «твердости в дхарме», «соответствия дхарме» и т. д., являющиеся орудием властного жреческого (брахманического) контроля над

ситуацией в обществе. Сам индуизм и иные индийские религиозные системы (джайнизм, буддизм, сикхизм), в том числе деривативные «еретические» антибрахманические учения (например, учение лингятов), являются «религиями дхармы». Их многочисленность и неортодоксальность — прямое следствие сегментированности кастового общества. Но все они учат, как жить в условиях действия вселенской дхармы, как соотносить свой образ жизни с законами причинно-следственной зависимости деяний и воздаяний (*карма*) и реинкарнации (*сансара*).

Дхарма вечная, безначальная, бесконечная — это монистический принцип, действию которого подчиняются все одушевленные насельники космоса, даже боги. Человеческое общество осмысливается как естественный компонент космического миропорядка, где каждый элемент, бесконечно большой и ничтожно малый, необходим в общей гармонии и имеет собственный участок ответственности в поддержании вселенской дхармы, то есть имеет «собственную дхарму» (*свадхарма*). Поэтому можно говорить о том, что дхарма сегментирована, и неудивительна ее собственная самоподобная модель: дхарма вселенская — дхарма страны — дхарма варны — дхарма касты-джати — дхарма клана-кулы; все эти уровни дхармы рассматриваются как «собственная дхарма» фрактальных компонентов мироздания. Всякая активность насельников космоса (в том числе и людей) должна быть сингармонична вселенской дхарме, собственная дхарма каждого компонента мироздания должна неукоснительно выполняться — и тогда универсальный мировой закон торжествует. Часто цитируется максима Законов Ману, важнейшего законоучительного трактата: «Дхарма не должна нарушаться, а иначе, нарушенная, она уничтожит нас» (Ману 1886, VIII.15). Вопрос состоит только в том, осознают ли компоненты мироздания необходимость соблюдать дхарму. Обладающие разумом существа должны и осознавать свою дхарму, и выполнять ее; научиться этому можно.

В этом панэнтеистическом представлении заключено индийское понимание вечности мироздания, осознание масштабов божественного замысла, понимание места человека и социума в нем и умение прожить свою жизнь «без утраты богоданных качеств», то есть чрезвычайно развитое в Индии умение поддерживать свое

существование «богоданными» умениями в кастовой профессии, заботясь о поддержании своей ритуальной чистоты в скверне мира и даже духовно совершенствуясь. Под иным углом зрения все эти представления могут рассматриваться как понятие о традиции *парам-пара* (букв. 'непрерывный поток, последовательность, традиция') в индийской культуре. Традицию нужно унаследовать или получить от наставника, учит индуизм. Первый вариант передачи традиции характерен для отношений «отец—сын» (традиция семейной преемственности *вамшавали*), и наиболее ярко она проявляется в индийских кастах-джати с их «собственным образом жизни» и наследственной профессиональной специализацией. Во втором варианте — «наставник—ученик» — это духовная традиция *сампрадая* (букв. 'передача'); духовная преемственность может быть представлена как линия ритуала и псевдородства *готра* у брахманов, как община последователей-учеников учителя (гуру или свами), в том числе и как линия учительства в духовном ордене (сампрадая). Идеальной считается ситуация, когда традиция передается в кругу тех, кому «наставник как отец». Парам-пара — это цепь взаимосвязанных человеческих существований, восходящая к самым первым известным культурным героям и богам (например, к Раме). Они выстраиваются как генеалогические и квазигенеалогические линии, этих линий множество, и каждая представляет собой или родственный клан с его наследуемыми ценностями, или формируемую под влиянием личной воли задействованных персон цепочку передачи в поколениях какого-то действенного знания, особого способа применить к обстоятельствам существования, устанавливать контакты с высшими силами и в целом наладить жизнь, соответствующую дхарме. В этом смысле традиция — это «путь» жизни, и знание о нем передается от наставника к восприемнику. Основное свойство такой традиции — обеспечение «вечности», «неизменности» бытия взаимосвязанных сегментов социума в веках и поколениях. И она культивируется и возвращается как основной инструмент стабильности в однажды обретшей равновесие сложноорганизованной системе.

Индийское традиционное (кастовое) общество документированно существует не менее 26 веков, и его самые ранние описа-

ния представляют вполне узнаваемый по нынешним наблюдениям общественный строй. Сама социальная модель касты является воплощением традиционности: в ней субстантивированы восходящие к первобытности архетипические формы социального взаимодействия и общественного сознания. Брахманское жречество через морально-этический императив религии и весь идеологический ресурс индуизма поддерживает воспроизводство кастового строя в череде веков и поколений, поскольку видит в нем эффективный механизм власти и консервации неравенства. Традиционность индийского жизнеустройства доведена до крайних степеней и порой выглядит граничащей с абсурдом, как это наблюдается, например, в вопросе кастовой профессиональной специализации. Ведь есть тысячи и тысячи семей, которые будут настаивать на том, что они занимаются давно исчезнувшими профессиями, и тысячи и тысячи таких, кто ни за что не станет осваивать новые занятия. Эти нововведения рассматривались бы как нарушение религиозных императивов, чреватое катастрофическими последствиями не только для кармической судьбы собственной души, но и для всего мироздания.

Понимание социального измерения дхармы представлено учением *чатурварнашрамадхарма* (букв. ‘четыре варны и четыре стадии жизни’). Это учение кодифицирует «собственные законы жизни» бесчисленных кастовых общностей-джати, объединенных в четыре статусные категории-варны, и четырех возрастных категорий полноправной мужской части социума; этот закон отражает дробную сегментированность кастового общества. Ячейки традиционного общества представляют собой капсулированные касты-*джати*, квазиплемена, составленные в целях брачного взаимодействия из клановых сегментов. Все джати, как считают индийцы, имеют «богоданное жизненное предназначение», свою профессиональную специализацию в континууме насельников космоса, придающую каждой из них особенный смысл существования; все джати обязаны помогать друг другу в налаживании экономических условий жизни, обмениваясь трудом и услугами. Гладкое, без шероховатостей и неожиданностей, взаимодействие дробных компонентов общества, как считается, гарантирует благополучие общества в целом и, кроме того, способствует поддер-

жанию гармонии во Вселенной. Таковы архетипические начала кастовой традиции, унаследованные от архаических форм общественного сознания и социального взаимодействия. Под влиянием кастовой идеологии в кастовом обществе и сегодня осуществляется виртуозная ограничительно-распределительная регламентация в общественном разделении труда, в доступе к природным ресурсам и ценностям культуры, сопровождаемая адресными религиозными наставлениями отдельным *джати* и кланам, в которых детально фиксированы их права и обязанности (а именно комплекты предписаний *свадхарма*).

Слово «дхарма» производно от санскритского корня *dhr/dhar-* ‘держать’ и может быть истолковано как «основа жизни», а также как «закон, обязанности, справедливость, религиозный долг». Сюда входят моральные правила, этические нормы, верования, культовые практики, обряды и традиции, которые в конечном счете призваны поддерживать и воспроизводить стабильный социальный и соответственно космический порядок. Все санкционированные индуизмом в лице жрецов-брахманов феномены общественной и духовной жизни, такие как магические обряды или ведические культовые ритуалы, нормы этикета и поведения, общественные предписания и запреты, даже трудовая деятельность, призванные укрепить космическую гармонию и кастовый социальный строй, способные противостоять разрушительным тенденциям, грозящим системе изнутри и извне, составляют дхарму. Это совокупность освященных религией правил и обычаев, соблюдение которых («закон») является необходимым для поддержания миропорядка; этот миропорядок драматическим образом нарушается, если насельники космоса не выполняют свою дхарму.

В подробно сегментированном кастовом обществе верифицируется множество нормативных форм культуры жизнеобеспечения и соответствующее им множество «путей» следования дхарме. Поддержание нормативного образа жизни сегментов кастового общества возведено в ранг религиозного императива, формулируется как следование закону жизни — дхарме — и конкретизируется для каждого клана (семейно-родственной группы) и касты-джати. На этом пути нужно совершать лично или заказывать

брахману весь спектр ритуалов. Нужно трудиться, но любая трудовая деятельность, по мысли брахманских идеологов, есть вмешательство в результаты божественного творчества и поэтому должна сопровождаться ритуалами и магическими предосторожностями. Это особенно относится к труду ремесленника. Производство продуктов питания, изготовление и употребление пищи — тоже обрядовая практика, и она подробно регламентирована для разных каст-джати. Гигиенические процедуры строго ритуализованы и т. д.

Вся жизнь человека рассматривается в этой системе представлений как один непрерывный ритуал, одно большое жертвоприношение, призванное способствовать поддержанию нормального течения дел — восходу Солнца, росту Луны, смене времен года и развитию растений, рождению детей и благополучию праотцев в загробном мире и т. д. Выполнение собственной дхармы — это ритуал длиною в жизнь не только потому, что необходимых обрядов и ритуализованных ситуаций бесконечно много и на их проведение могло бы уйти все время, но и потому, что всякая активность, любые жизненные проявления и даже частности физиологического характера в той или иной ситуации или под тем или иным углом зрения рассматриваются как своеобразное жертвоприношение богам или как необходимые элементы дхармического порядка. Выработаны строжайшие принципы и правила кастового общежития и взаимодействия. Социальное взаимодействие в труде и в быту построено на стремлении минимизировать общение¹. В своем поведении на этом полном опасностей жизненном движении индуист руководствуется традиционными навыками и представлениями. Колебания в системе считаются смертельно опасными для нее, поэтому жрецы и наставники — брахманы, а также глава семьи и рода жестко контролируют ситуацию, чтобы не было разрушительных отклонений.

Нормативные, то есть «соответствующие дхарме», модели жизненного пути кланов и джати вербализуются и преподаются

¹ Стремление каст минимизировать контакты с «чужаками» доходит до сегрегации целых общественных слоев, прежде всего так называемых «неприкасаемых».

индуистам в адресных религиозных наставлениях — джати-дхарма («закон жизни джати») и кула-дхарма («закон жизни семейно-родственной группы»). У всех социальных групп кастового общества фактически «свой индуизм», то есть специализированный и конкретизированный комплекс культовых предпочтений, жертвоприношений и ритуалов, обрядов самскара, которые совершаются в переходные и кризисные периоды жизни человека, брачных законов, права наследования, регламентации взаимоотношений между мужчинами и женщинами, родителями и детьми, учителями и учениками; даже определение греха и праздники разные. Все эти культурные особенности становятся дифференцирующими признаками разных джати, основой самоидентификации каждой джати как «уникального вида» людей, природно специализированного для выполнения определенной работы в общественном разделении труда.

Джати-дхарма сакрализует «врожденную» традиционную профессию (занятие) каждой джати, расценивая ее как долг этой джати перед обществом. Только предписанная джати-дхармой, то есть санкционированная обществом, трудовая деятельность рассматривается как акт религиозного благочестия длиной в жизнь, и само выполнение джати-дхармы делает человека практикующим индуистом. От него, если он не брахман, не требуется сосредоточенности на выполнении ритуалов у алтаря: его дхарма состоит в качественном исполнении своих трудовых обязанностей на благо кастового сообщества. Правильное взаимодействие разных джати гарантирует существование общества в целом и способствует поддержанию гармонии во Вселенной. Так осмыслиется разделение труда в кастовом обществе.

В итоге налаживается комплементарное участие локальных групп разных джати и каст в создании экономических условий существования, поддержании порядка и выполнении ритуалов, то есть в обеспечении самодостаточной гармоничной жизни на началах взаимопомощи, причем далеко не только в деревне, но и в городском квартале и заморской иммигрантской группе, тут же становящейся общиной. Это трактуется как «взаимопомощь» — *дждаджмани* — и прямо предписывается всем соблю-

дающим дхарму «компонентам мироздания» как моральный долг, поэтому кастовая община формируется и воспроизводится везде, где есть хотя бы две семьи разных джати. В целом требования джати-дхармы производят на стороннего наблюдателя тяжелое впечатление необычайной, мелочной регламентацией бытовых ситуаций и житейских взаимоотношений, «несвободой».

Родившись в джати своего отца или своей матери (при матрилинейном счете родства), человек получает свою давным-давно сформулированную джати-дхарму, которую начнет выполнять с момента инициации в общество через обряд «второго рождения», если он принадлежит к высоким варнам. В детстве у мальчиков нет дхармы, и они в принципе не должны быть культурными. На них не налагается требование проводить очистительные обряды, им не предписываются ограничения в диете, требования соблюдать ритуальную чистоту, и, конечно, они не участвуют в проведении ритуалов. Но они ни в коем случае не ограждаются от принятой в семье традиции и к моменту инициации должны вполне усвоить ее. В варне шудр инициация не проводится, и мальчики с раннего возраста осваивают премудрости семейной профессии, посильно помогая родителям. Таким образом, многие правила своей джати-дхармы человек знает с детства и в соответствии с ними ведет себя во всех мыслимых жизненных ситуациях, в труде, быту, общении, устройстве брака для себя и своих детей.

«В своей ненасильственной, но тем не менее в высшей степени эффективной манере кастовые панчаяты и лидеры многочисленных *сампрадая* всегда осуществляли контроль над своими подчиненными, внимательно наблюдая, следя за каждым их шагом и постоянно проводя свои идеологические установки и взгляды. Если необходимо — то через накладывание наказаний или изгнанием из социальной группы. Индуизм может казаться очень неопределенным и в высшей степени толерантным постороннему человеку, не входящему в этот круг. Но находящийся внутри общества человек должен приспособливаться к очень скрупулезным регламентациям жизни в составе своей группы» (Klostermaier 1989, p. 59).

Такое положение дел воспринимается иностранцами как невероятная степень традиционности жизнеустройства. В общей

теории касты эта сторона жизни кастового общества обычно описывается как «кастовый режим» или «обычай касты». И это, конечно, не просто вопрос адекватной терминологии. Влияние и роль джати-дхармы гораздо значительнее, чем просто регламентация поведения: она, в сущности, представляет собой социально-регулятивный аспект индуизма. Джати-дхарма направлена на воспроизводство кастового общества во всей полноте его «созданного брахманом» состава и спектра полезных для общества «жизненных предназначений», то есть профессий и обязанностей в разделении труда; она ориентирована на поддержание всего комплекта бесчисленных одушевленных существ в гармонии природы и на поддержание природы как среды обитания социума. Связанная с ней система идей формирует кастовое общество таким, каким мы его видим.

Кула-дхарма («закон жизни клана») связана с традиционными приоритетами клановых структур в культовой практике и их обязанностями в этой сфере. Она относится к тому кругу религиозных представлений и тем видам обрядов и ритуалов, которые реализуются в семье и чаще всего определяются в литературе как «религиозная практика индуизма», хотя индуизм этими аспектами влияния не исчерпывается, о чем сказано выше. Вполне равноправное существование многих и разных моделей религиозного благочестия в индуизме возможно именно благодаря учению о кула-дхарме. Спектр вариантов культовой практики и самих культов в индуизме феноменально широк, потому что они рассматриваются как традиции клана, которые необходимо поддерживать из уважения к предкам и богине-покровительнице клана. Правила экзогамии относятся к сфере кула-дхармы.

Бесчисленные поколения людей находили смысл в следовании дхарме своей варны и джати и утешались этими мыслями в непростых обстоятельствах собственного существования, надеясь на воздаяние в следующих рожденьях. Но в современных условиях молодые индийцы, особенно из среднего слоя кастовой иерархии и особенно те, кто живет в крупных городах, обучен профессиям, которые требуют хорошего образования и современной «западной» ориентации, испытывают в связи с властью древ-

них традиций сильные переживания, доходящие до степени кризиса идентификации.

Социально-моделирующее значение концепта дхармы трудно переоценить; он же ответствен за этнокультурную множественность кастового общества и воспроизводство кастовых статусов. Традиционный («богоданный») образ жизни каждой из многочисленных джати сообщает им, как говорит индуизм, «сущность», то есть идентичность. Образ жизни джати предопределяет ее социальный статус. В соизмерении кастовых статусов выстраиваются паритетные и иерархические схемы общения, столь характерные для кастового строя общества. Здесь вступает в действие важнейший концепт практического индуизма — понятие «культура, *санскрити*» в ее противопоставлении «первозданности, натуре, дикости *пракрити*». Культура — это понимание дхармы и умение следовать «неотменимым, вечным и безусловным» законам дхармы по одному из нормативных традиционных «путей». Но поскольку кастовое общество дробно стратифицировано, на шкале культурности выстраивается иерархия социальных сегментов, и главный параметр в иерархическом ранжировании кастовых общностей — уровень культурности их образа жизни, который определяется по множеству проявлений. Одно из самых важных измерений — уровень «понимания дхармы»; наивысший из возможных наблюдается у брахманов. «Культурные» сегменты биосоциального континуума, а именно представители высших «дваждырожденных» варн жрецов-брахманов, воинов и правителей кшатриев и вайшьев, посредников в движении продуктов труда низших варн к высшим, имеют особенное предназначение: как люди, по определению понимающие законы дхармы, они осознанно поддерживают ее всеми своими деяниями. Все остальные, по определению «некультурные» представители варны шудра и тем более «неприкасаемые», должны подчиняться наставлениям и правилам жизни, выработанным для них брахманами и правителями.

Правильное понимание дхармы не допускает никакой самодеятельности. Индуист (особенно это относится к представителям высших «дваждырожденных» варн), если он хочет, чтобы его карма была хорошей, как человек культурный, руководствуется

квалифицированными советами и предписаниями жрецов, знатоков брахманических законов и наук-*шастр* и иных «патентованных» знатоков обычаев. Жрецы буквально «ведут» свою паству по жизни, внушая им наставления, как жить и совершать ритуалы, как вести себя, чтобы торжество дхармы не подвергалось опасностям со стороны неразумных, не окультуренных знаниями людей. Это «жизненное предназначение» жреческой интеллектуальной элиты общества в континууме дхармы и оплачиваемая социумом работа, способ обеспечить себе средства к существованию в кастовом разделении труда. Поэтому они не ленивы и не манкируют своими обязанностями: укрыться от их контроля чрезвычайно нелегко, и они находят тысячи способов получить вознаграждение за свой «жизненно важный» совет. Общее положение дел таково, что и любой представитель варны брахманов, и небрахманские наставники-*гуру*, и «святые люди» *свами*, и иные находят своих благодарных учеников и искателей истины, которым они могут преподавать уроки нравственности, вести их по пути духовного совершенствования и т. д. В индийской культуре значение наставников, учителей, преподавателей, передающих свои практические знания и опыт духовности, чрезвычайно велико.

В мире индуизма не принято формулировать собственные правила существования. Индийское традиционное общество обладает высокоразвитой рефлексией собственного бытия, представленной не только в брахманическом жреческом знании, но и в народных традициях существования. В сущности, оно представляет собой осмысление однажды найденных ответов на вызовы окружающей природной среды с ее многообразными агрессивными факторами (джунгли, муссоны, тропическая жара и тропические болезни, опасная фауна) и проблемы социального общежития (этнокультурное и расовое многообразие, перенаселенность, внешние вызовы). Управленческие умения брахманов явились результатом многовекового взаимного обмена в идеях и практическом опыте со жрецами доарийских автохтонных культов Индостана.

Спектр объяснений важности традиции широк. Высококультурные индуисты знают, что древние мудрецы-*риши* передали

людям наставление в дхарме, услышанное (букв. *шрути*) от богов, и это наставление сохранилось в гимнах священных Вед¹ и кодифицировано в дхармашастрах (законодательных трактатах «науки о дхарме») и иных комментаторских текстах. В невысоких джати в ходу объяснения из разряда «наши предки так жили, и все было хорошо, почему бы и нам не поступать, как завещали предки». Брахманы — как отцы всему обществу, но их влияние не во всех социальных слоях равноценно. В высоких кастах-джати насаждается модель полной подчиненности указаниям жреца — домашний ритуалист *пурохит* и интеллектуальный наставник *пандит* активно стремятся контролировать все частности жизни семьи, ссылаясь на требования Вед и шастр. Для средних и невысоких каст, второго и третьего типа традиции, определяющим является так называемое «поведение старых» (*вриддхачара*), старших членов кастового коллектива, наиболее уважаемых людей, которые знают, что подходит для конкретного времени, места и ситуации именно для данной касты-джати. Индуист уже в детстве, в семье и потом у наставника-брахмана (если он высокой касты), узнает правила своей дхармы и в соответствии с ними ведет себя во всех жизненных ситуациях: в труде, быту, общении, а потом и в устройстве брака для себя и своих детей. Он поддер-

¹ Веды, букв. ‘знание’ (слово родственно нашим *природо-ведение*, *ведуну* и т. д.) — четыре книги священного знания, составленные индоариями к началу I тыс. до н. э., долгое время передавались изустно. Брахманы считали и считают их главным своим достоянием и, в общем-то, не хотят делиться им ни с кем. Их преподают во всей полноте или частично брахманам, немного — кшатриям, совсем чуть-чуть — вайшьям, а остальные могут только присутствовать при чтении мантр. Женщины не изучают Веды, в этом отношении они приравнены к шудрам. Эти тексты считаются священными книгами индуизма — в них содержатся молитвенные формулы *мантры* и правила проведения ритуалов. Они рассматриваются как Божественное откровение, некогда «услышанное» древними мудрецами-риши, переданное ими людям и сохраненное поколениями брахманов изустно. Это источник познания Дхармы. Но они составлены на санскрите — языке, который не-брахманы, в общем-то, не понимают, ему немного обучают еще кшатриев, но те гордятся своими воинскими умениями и не любят корпеть над книгами.

живает принятый в семье вариант культа и ритуала, почитает тех же богов и в те же дни, совершает паломничества в те же храмы и к тем же тиртхам, слушается тех же наставников и учителей, что и его отец, дед и прадед, и передаст эти традиции своим сыновьям и внукам. Даже в условиях модернизации общественного быта традиция торжествует: культурные нормы той социальной группы, к которой человек принадлежит по праву рождения, становятся его собственными и обязательными к исполнению, и коллектив родственников строго следит за тем, чтобы все его члены соблюдали законы предков. В кастовом обществе отношение человека к религии и его «жизненный путь» жестко predeterminedены.

В усваивании наставления какой-то линии наставников-гуру (и дальнейшей приверженности ему) передается культура жизнеобеспечения, модель религиозного быта и тем самым воспроизводится кастовый статус. Иерархия сегментированных традиций в образе жизни, культе и ритуале такова: высшая брахманическая санскритская, опирающаяся на Веды; характерный для шудр несанскритский дробно сегментированный домен учительских традиций *бхакти сампрадая* (последователи небрахманских учений) и некодифицированные и неверифицированные текстами народные «некультурные», несанскритские обычаи и верования. Все они сообщают практикующим их группам соответственный статус в обществе. Язык традиции (вечный «язык богов» санскрит или разговорный региональный), сами «комплекты» верований и особенности «личности» почитаемых богов ставят учительскую проповедь «пути» жизни и связанную с нею культовую практику либо в ряды хорошо санскритизированной великой традиции, либо, напротив, в огромный густонаселенный несанскритский домен малой традиции. В великой традиции индуизма верование или культовая практика, ритуал, жизненное наставление могут быть возведены или «привязаны» к высшему знанию Вед и шастр, они действительны для всех индуистов, комментировать и интерпретировать их должны брахманы, проводить эти ритуалы должны только брахманы. В этой традиции установлено, что «следить за порядком» в поддержании дхармы и требовать выполнения кастовых регламентов должны кшатрии — «воины

и правители», многочисленная и исторически очень сильная категория кастовых общностей. Малая (буквально «мирская *лаукик*» или «провинциальная *деши*») традиция, как ясно, — народные, не верифицированные текстами, но не менее действенные. В этом огромном социальном слое, где изучение Вед невозможно, а присутствие на ритуалах ничего не дает уму, потому что люди не понимают языка санскрита, существует огромная культура неведических учений, в основе своей доарийских, но со временем усвоивших базовые магистральные концепты брахманизма: учение о дхарме, карме, перерождении душ. Потомки автохтонов Индии, состоящие в невысоких кастах, и сегодня их исповедуют. Эти религиозные школы создали сам индуизм: добавили к ведическим представлениям и мир богов, и мифы, и ритуалы, и практики. Брахманы заимствовали все это богатство и в своих религиозных книгах представили свою трактовку образов, мифов, культовой практики. Но не допускают в свой жреческий слой знатоков этой культуры. Это способ сохранения власти.

Народные сампрадая развиваются на разговорных языках. Для людей, выросших в этом слое дхармы, никакая ортодоксия невозможна в принципе, и они следуют семейным традициям жизненного пути, принимают линию какого-нибудь известного учителя. Это обычно те направления и секты, которые выросли вокруг учения какого-нибудь новоявленного «святого», не обученного санскриту и не знающего священных книг, но талантливого, природного мыслителя и реформатора. Таких в индийской культуре всегда немало, и они оставляют после себя коллективы последователей. История показывает, что только в высшей степени умный, харизматичный и волевой человек может осилить предопределенность кастового строя, в котором считается, что только брахманы имеют право думать о высоком, формулировать свои мысли и уж тем более учить и наставлять людей. Если человек не родился брахманом, то должен выполнять «врожденную» трудовую повинность своей касты. Но история говорит, что такие учителя (гуру и свами), за которыми пойдут ученики, готовые последовать за ним даже на смерть, находились. Буквально на смерть шли за своими гуру, например, сикхи, которые и сегодня являются одной из самых сильных и сплоченных этноконфессиональ-

ных общин Индии. Такие религиозные течения обычно формулируют веру в имманентное знание, просветление, могущество преданной любви и растворенности в любимом божестве (бхакти), учат, что в этих полных внутренней глубины и чувственного восприятия отношениях между верующим и его все понимающим, простирающим на него свою защиту Богом не нужны ни посредники-жрецы, ни внешняя атрибутика культа в виде особых ритуалов или жертвоприношений, ни паломничества, ни чтение священных книг. Они обычно проповедуют путь дхармы «в простоте будничных дел».

Способы передачи брахманической информации также подчинены действию принципа дхармы — каждому свое. Градация уровней доступности знания очень дробная, и параметры «дозволенности» очень разнообразны, но общая ситуация такова, что лишь брахманы могут знать, как устроен этот мир. Графически модель индийского общества может быть представлена не как остrokонечная пирамида линейной иерархии, как это следует из популярной ныне концепции Л. Дюмона (Dumont 1988), а опять же как фрактальная система концентрических кругов. В центре этой системы находится «солнце» ведической культуры в лице сообщества брахманов, окруженное периферическими все менее и менее санскритизированными слоями разнородного, многоэтнического инокультурного населения, включенного в небрахманские варны кастового общества и даже оставленного за его пределами как «неприкасаемые». В этих орбитах движется множество «астероидов» и малых планет индийской культуры, и каждая сохраняет свою самость («собственная дхарма» *свадхарма*), но немолимо поддается притяжению Веды и брахманического знания. Веда и вообще литература на санскрите представляют собой тип тайного знания для рафинированных брахманов, это ядро культуры, квинтэссенция духовного развития. На удаленной периферии мира индуистской культуры стоят низкие джати и предназначенные для них театрализованные представления бродячих артистов на эпические и мифологические сюжеты, даваемые на местных языках и диалектах, они служат для этого слоя кастового общества каналом получения знаний из источника индуизма. *Пураны* с их мифическими историями о чудесах святых и боже-

ственных персонажей читаются знатоками текстов в храмах или около них по определенным праздникам и поводам. Так выглядит освоение космологии и метафизики индуизма в «народном индуизме».

Сами праздники строго структурированы: у брахманов это ритуал у алтаря длиной в жизнь, у всех остальных в соответствии с их дхармой и статусом количество ритуала у алтаря все уменьшается и увеличивается количество ритуала у «рабочего станка». Небрахманские джати обеспечивают материальные основания жизни — в этом состоит их дхарма. Им разрешается не забывать о почитании своих предков и присутствовать на ритуалах, которые брахманы проводят для своих богов. К какому варианту брахманического или небрахманического пути следования дхарме «пристанет» семья, давно решили ее предыдущие поколения. Изменить почти ничего нельзя: джати-дхарма и кула-дхарма священны. Становится понятно, каков социальный ресурс для новых учений. Неслучайно в новейшую эпоху самые яркие и наиболее вразумительно вербализованные из них (как правило, крайне эклектичные) ориентированы на иностранцев.

Можно говорить, что индуизм является высокоэффективной жреческой (брахманической) социальной технологией, контролирующей системные принципы и религиозно-психологические уровни воспроизводства организации *джати*. Традиция наряду с адресными религиозными наставлениями является важнейшим механизмом сохранности и воспроизводства кастового строя.

Библиография

- Biardeau M.* Hinduism: the Anthropology of Civilization. Delhi, 1989.
Chaudhuri N. C. Hinduism. A Religion to Live By. New Delhi, 1979.
Dumont L. Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications. Complete Revised English Edition. Delhi, 1988.
Klostermaier K. K. A Survey of Hinduism. N. Y., 1989.
Manu. The Laws of Manu (Manu-smṛti). Tr., G. Bühler // Sacred Books of the East. Oxford, 1886. Vol. XXV.

Е. В. Самойлова

НАСТОЯЩЕЕ БУДУЩЕГО В РИТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ПОМОРОВ. ПРАКТИКИ ПАМЯТИ

...Сущность настоящего формулируется по отношению к прошлому и будущему, оно «есть бегство из бытия сопричастующего и из бытия, которым оно было, к бытию, которым оно будет».

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто (М., 2000. С. 153)

Отражение категорий пространства и времени в ритуальной культуре стало одним из исследовательских направлений в современной гуманитарной науке (Адорно 2005; Ассман 2004; Васильев 2008; Strathern 1996, p. 25–39; Sutton 2001; Tonkin 1991; Bradley 1987, p. 1–17; Bradley 2002). Рассматривая ритуал в контексте времени, можно наблюдать его последовательное перемещение, сохраняющее его положение в смещающемся настоящем, активно взаимодействующим с прошлым и будущим. Отправной точкой становится понятие непрерывности в ее логической связи с традицией (от *лат.* *traditio* — передача). Немецкий антрополог К. Вульф отмечал, что «целью ритуала является инсценирование непрерывности, безвременности и неизменности, а также процессуальности и проецирования сообщества на индивида» (Вульф 2008, с. 175). Связуя настоящее с прошлым, современные сообщества, как и их предшественники, стремятся к сохранению исторической непрерывности ритуала, способствующей стабилизации и легитимации их внутреннего порядка (Вульф 2008, с. 172). Это относится не только к традициям, наследуемым от прошлых поколений, но и к новым, искусственно созданным.

Э. Хобсбаум отмечает, что связь с прошлым для современных традиций формируется посредством регулярных повторов, создающих ощущение непрерывности и постоянства: «...они являют-

ся ответами на новую ситуацию, которая либо берет форму отношения к старой ситуации, либо утверждает их собственное прошлое почти неизменной многократной повторяемостью» (Hobsbawm 2003, p. 2). Иными словами, регулярность повторов ритуала конструирует его недостающее прошлое и достигает желаемой непрерывности. В некоторых случаях повторяемость играет не только закрепительную, но и восстановительную функцию, непрерывно «достраивающую» разрушения, «наносимые временем сложившимся структурам мысли, поведения, организации» (Бернштейн 1981, с. 107). Это связано с особенностью процессов памяти — со временем происходит рассеяние информации, забывание. Повторы помогают обрести забытое (Байбурин 1993, с. 12–13).

Все вышесказанное в большей степени относится к взаимодействию настоящего (времени совершения ритуала) и прошлого (реального или искусственно созданного). Между тем непрерывность предполагает движение в направлении, задаваемом противоположно направленными векторами прошлого и будущего. Действия, совершаемые в настоящем, устремлены в грядущее, которое они определяют. Само настоящее скоротечно и недолговременно. Святитель Аврелий Августин (Блаженный) определяет три формы настоящего: «Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего» (Августин 1992, с. 333). Проекция всех совершаемых ритуалов находится в будущем, собственно в этом и есть смысл их проведения. Большинство обрядов совершается в моменты переломов — сезонных или жизненных (Тернер 1983, с. 32, 233; Геннеп 2002, с. 7–10, 171–175; Байбурин 1993, с. 62–63; Бернштам 2000, с. 94–85, 94–95, 212–213), а совершаемые ритуальные действия направлены на обеспечение их будущего благополучия.

Например, переход «из небытия в бытие» (родины) сопровождался совершением ритуальных действий апотропеического характера, формированием его духовных и физических свойств. Чтобы рос терпеливым, при первом пеленании мать катала ребенка с боку на бок и приговаривала: «Терпи голод, терпи холод, терпи нужду, терпи все» (Баранов 2006, с. 223). Чтобы ребенок бы-

стрее рос, высоко поднимают хлеб и переламывают, бросают в потолок кашу (Байбурин 1993, с. 53). Предохраняя ребенка от возможной грыжи, читали заговор от грыжи «в первой бане» (*первая баня* — баня, в которой парят ребенка первый раз после рождения). Паренье сопровождается чтением заговоров от различных заболеваний. В местной традиции новорожденному готовят от одной до девяти бань — в зависимости от состояния его здоровья (ПМА, Бабушкинский р-н Вологодской обл., 2008). Как видим, совершаемые действия носят символический характер и направлены на определение благополучного будущего младенца.

Э. Лич обращает внимание на динамичность ритуальных действий и предлагает рассматривать их как «сигналы, которые автоматически вызывают изменения в (метафизическом) состоянии мира» (Лич 2001, с. 64). Иными словами, исполнители ритуалов обладают возможностью символического кодирования, совершаемого в настоящем, с тем чтобы оказать воздействие на события ожидаемого будущего.

Т. Б. Щепанская описывает символические предметы, которые путник берет с собой в дорогу: «В ритуалах прощания социальные связи ушельца с его домашними актуализируются, приводятся к своему нормативному состоянию и затем сворачиваются в символ: вещь, которую берут в дорогу как память о доме. <...> эти вещи кодируются в обрядах ухода как память об отношениях с домашними, символ непрекращающейся связи с ними» (Щепанская 2003, с. 118–119). Такие предметы (иконка, хлеб, соль, материнский крестик, зола и пр.) используются в программах будущего, они становятся востребованными в ситуации опасности, явной или мнимой, когда путник обращается к защитной силе этих вещей (Щепанская 2003, с. 229).

Модель взаимодействия настоящего и будущего сквозь призму ритуала определяется способностью символических предметов к «свернутости», сохранению доминантных свойств и последующей «развернутости» в пространстве и времени. Можно сопоставить с описанием действий, совершаемых героями сказки («Сказка о золотом, серебряном и медном царствах»). В подземном мире каждая из трех царевен обращает свои владения в золо-

тое, серебряное или медное яйцо. Ими одаривают богатыря-избавителя. В необходимый момент совершается обратное действие, и герой становится обладателем сказочных царств (Афанасьев 2008, с. 968–970). Кодирование обрядовых предметов служит относительным гарантом приближающегося неведомого будущего, в котором совершается дешифровка транслируемых кодов. Ритуальные практики предлагают различные модели организации связей настоящего, прошлого и будущего. Наиболее интересными кажутся те, которым удалось сохранить свою актуальность до настоящего времени. К таким практикам относятся ритуалы дарообмена, совершаемые жителями поморских деревень в дни праздников, памятных дат и по случаю.

Основой для написания данной статьи послужили полевые материалы, собранные автором на Карельском и Поморском берегах Белого моря с 2006 по 2010 год, а также публикации отечественных и зарубежных исследователей конца XIX — начала XXI века. Как сопоставительные и для заполнения существующих лагун используются записи, сделанные в восточных районах Вологодской области и Яранском районе Кировской области (ПИМА, экспедиции 2008–2010 годов).

Время моей полевой работы в деревнях Кемского и Поморского районов Республики Карелия оказалось далеко не лучшим для жителей этого региона. Большинство из них — люди пенсионного возраста, «доживающие» век на милых сердцу просторах. Молодежь старается покинуть родные места и обосноваться в городах или районных центрах, гарантирующих относительно стабильный заработок. Традиционный рыбный промысел, служивший в течение нескольких веков основным источником жизнеобеспечения, пришел в упадок в начале 1990-х годов. Современные рыбаки сталкиваются с определенными трудностями при получении лицензии для лова рыбы.

Закономерно, что изменения экономического уклада отразились и на культурной жизни поморов. Большинство ритуальных практик утратили свою актуальность и сохраняются в воспоминаниях старожилов. «Вот у нас, например, привальна, отвальна, вечерок, свадьба, приводный стол, — вспоминала жительница с. Нюхча Л. М. Кичигина, 1932 г. р. — [—“Привальная” — это

когда пришли с моря?]] — Да, пришли с моря. Потом дувана... рыбу привозили через реку... Все привезут, рыбу разделят. Это называлось «давайте рыбу роздуваем» (АФЭЦ ОАФ: 0725, РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). Раз рыбу разделили эту — дувана выпьют. А вот, уж Заговеньё, дак, седня идем к ней, после обеда идем ко мне. И так от по родне ходят» (Там же).

Обязательным элементом каждой из перечисленных практик становилась ритуальная трапеза, объединявшая сельских жителей. Как и другие обмены подарками, обрядовое угощение относится к числу дарообменных практик. М. Годелье отмечает бескорыстные группы, участвующей в совершении дарообмена, как одно из необходимых условий «для собственного воспроизводства и воспроизводства этих отношений» (Годелье 2007, с. 22). Поморская госьба (*госьба* — пиршество по случаю (*помор.*)) — эквивалент тробрианских сагали (*сагали* — «раздача» — большая раздача пищи, которая устраивалась жителями Тробрианских островов при сборе урожая, постройке хижины вождя, траурных празднествах. Равнозначны *потлачу* у тлинкитов), описываемых М. Моссом (Мосс 1996, с. 129). Их устраивают по случаю, приглашая друзей и родню разделить праздничную трапезу. Со временем организуется пиршество, сопровождающееся ответными визитами. На протяжении года такие перемещения внутри группы принимают круговой характер, а во время Великого Заговенья (*Великое Заговеньё* — *Масленичная неделя* (*помор.*)): «вот сейчас поминают как-бы только родительскую субботу, а вот в нас в деревне была родительская неделя — вся неделя, с понедельника до субботы» (АФЭЦ ОАФ: 0746. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). В этот период застолия организуются практически повсеместно, и сельские жители перемещаются в непрерывном потоке от одной избы к другой.

Наряду с прагматическим смыслом совершаемых ритуальных угощений необходимо учитывать понимание совместной трапезы в свете христианских догматов церкви. Большинство сельских жителей считают себя православными, по возможности посещают богослужения и требы, совершаемые в том числе и мирским чином. О старообрядцах вспоминают жители старшего поколения, называя имена родственников и знакомых, «ушедших

в веру». Поскольку по отношению к нынешним информантам, рожденным в первой трети прошлого века, они были стариками, то последние представители старообрядчества родились во второй половине XIX века. Значение трапезы определяется в Священном Писании, свидетельствующем о чуде преумножения, совершившемся во время преломления хлебов и деления рыб между тысячами собравшихся на проповеди Христа: «И, взяв семь хлебов и рыбы, воздал благодарение, преломил и дал ученикам Своим, а ученики народу. И ели все и насытились; и набрали оставшихся кусков семь корзин полных, а евших было четыре тысячи человек, кроме женщин и детей» (Мф. 15: 36–38). Пища, как и другие блага, дается как дар свыше: «...хлеб наш насущный даждь нам днесь» (прошение, ежедневно возносимое к Господу православными христианами в молитве «Отче наш»), поэтому есть, не делясь с ближними, — «грех». Трапеза воспринимается как своеобразный обмен с Богом — пища исходит от Господа, и собравшиеся воздают ему благодарение (Байбурин, Топорков 1990, с. 145). Жители с. Нюхча после совместной трапезы читают особую благодарственную молитву: «Спаси, Господи, и помилуй: за хлеб, за соль, за дар Божий — кормящих, поющих, благо творящих, обидящих, ненавидящих. Спаси Вас Господи, люди добрые» (АФЭЦ ОАФ: 0762. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2009).

Не менее значимыми оказываются мифологические представления, согласно которым Господь в человеческом облике ходит по земле (упоминание о явлениях Господа ученикам, происходивших после Его воскресения, находим в текстах Святого Евангелия: Мф. 28: 9, 10; Мк. 16: 12, 14; Лк. 24: 28–31, 36–44; Ин. 20: 19, 20, 26–29; 21: 1–13) и которые нашли отражение в различных фольклорных текстах. До настоящего времени одной из любимых псалм, исполняемых женщинами пожилого возраста в различных уголках Русского Севера, стала псалма «По городу вести несутся» («Про Бога строки»). Ее сюжет связан с событиями, вызванными вестью о возможном посещении Бога: По городу вести несутся / Господь нас пришел посетить / Но кто удостоится чести / Принять Его и угостить?/ (АФЭЦ ФА: 77014. Жукова Т. И., Киров., Яранск., с. Пиштань, 2010). А. К. Байбурин и А. Л. Топорков определяют их как «идеологический фон гостеприимства»

(Байбурин, Топорков 1990, с. 122). Во время посещений домов деревенских жителей в дни двенадцатых и престольных праздников мне неоднократно приходилось слышать от гостеприимных хозяев: «Как издалека ты приехала! Сама Богородица тебя послала!» (ПМА, Ж. ок. 70 л., Волог., Никольск., 2010). По существующим христианским представлениям одаривание гостя, под которым в первую очередь понимается угощение: «Принес Бог гостя, дал хозяину пир» (Даль 1984, с. 233), будет вознаграждено: «Блаженны милостивые (*греч.* ἐλεήμονες), ибо они помилованы будут» (Пятая заповедь блаженства — Мф. 5: 3–11).

В современной традиции поморы все реже собираются вместе за общим столом. Канули в Лету привальные, отвальные, дуваны, маркирующие уходы и возвращения поморов с рыболовецких промыслов, но по-прежнему почитаемыми остаются практики поминовения предков, которые совершают в установленные дни. Некоторые из них, связанные с ритуальной раздачей трапезы, следует рассмотреть подробнее.

«Снесите старушкам поминальник...» (цитата из интервью с А. К. Демьянчук. АФЭЦ ОВФ: 1742. РК, Беломор., с. Нюхча, 2010).

«Состряпает [мама. — Е. С.] тепленькое...: “Бежи-ко, бежи, носи туда! Бежи-ко, бежи, носи туда!” И вот, бегаешь по деревне, ребятишки. Матери же некогда. А мы ребятишками бегали» (АФЭЦ ОАФ: 0746. Попова А. И., 1940. РК, Беломор., с. Нюхча, 2009).

Обычай угощения чужих и знакомых в дни поминовения усопших распространен в традиции разных народов (Мосс 1996, с. 129; Воропай 2007, с. 261–265; Бернштам 2000, с. 216–219, 221; Толстая 2009, с. 162–164). О. Седакова прослеживает связь таких угощений с культом умерших и называет в числе основных поминальных блюд хлеб, кашу (кутью, коливо), кисель (сыта) (Седакова 2004, с. 113–118). Почившие представляются гостями, незримо присутствующими за поминальной трапезой. Их роль нередко отводилась нищему — гостю из иного мира, угощение которого приобретало значение, сопоставимое с кормлением предков (Байбурин, Топорков 1990, с. 126). Так, жители с. Шуерецкое Беломорского района Республики Карелия вспоминали,

что в прежние годы на кладбище приходил нищий, который собирал оставленные на могилах продукты, он же, как мог, ухаживал за могилками (ПМА, Половина Г. Г. РК, Беломор., с. Шурецкое, 2008).

На территории Русского Севера, как и в других регионах России, православные христиане совершают поминовение усопших в дни, установленные церковью: в мясопустную субботу, в субботы 2-й, 3-й, 4-й седмице Великого поста, Радоницу, Троицкую и Дмитриевскую субботы (Год со святителем 2009, с. 3), а также в установленные локальной традицией дни (3-й, 9-й, 2-й, 30-й, 40-й, полгода, годовщина со дня смерти, день рождения и именины покойного). В последние годы к числу праздников, в которые близкие поминают умерших, прибавился Новый год. Относительно новый ритуал включается в культурную традицию и закрепляется дублированием некоторых ритуальных элементов в устоявшихся обрядовых практиках.

В этот день на могилку приносят елочку, иногда украшая ее мишурой и игрушками. Г. Г. Половина ставит елочку на могиле покойной бабушки, у которой день рождения приходился на день Нового года (ПМА, РК, Беломор., 2009). Жители поселка Бронница Новгородской области приносят небольшие деревца елок на могилки умерших накануне Нового года (ПМА, Кудрявцева Т. Н., СПб., 2010).

Среди ритуалов, совершаемых в память об умерших, — заказные панихиды и литии по усопшим, которые служат в храмах и на могилах, родственники потчуют чужих и знакомых, устраивают поминальные обеды.

«**Три милостины**» (условно установленная ежедневная норма поминальных угощений для богомольных стариков, которой придерживались на протяжении сорока дней после смерти родственника). К перечисленным выше практикам можно добавить еще одну, распространенную на Карельском и Поморском берегах Белого моря, — специальное поминальное угощение, которое предназначается для одиноких стариков. Хозяйки называют такую стряпню поминальники. По заведенному обычаю поминальники непременно готовятся в течение сорока дней после смерти родственника. «Я мамку до сорокового дня тоже в каждый день

поминала, здесь в Беломорске ходила. А папу уже — когда позабуду, когда когда... Жизнь современна пошла. А так она [мать. — Е. С.] наказала уже: “Ты хоть две милостинки, каждой [день до сорокового дня подавай. — Е. С.]”» (АФЭЦ ОАФ: 0819. Юрьева Л. Г., РК, Беломорск, 2009). Женщины стараются испечь для раздачи не менее трех пирогов: «У нас Леня умер в феврале. Меня дочь взяла... и она каждый день что-нибудь стряпала, носила. Хоть три милотины надо дать» (АФЭЦ ОАФ: 0500. Дунина К. А., РК, Беломорск., с. Нюхча, 2010). В настоящее время встречаются незначительные отступления от установленного правила. Например, Л. Г. Юрьева, следуя материнскому совету, пекла не меньше двух *поминальников* (АФЭЦ ОАФ: 0819. РК, Беломорск, 2009).

«**Три поминочки**» (я использую название обязательных поминовений, которые было принято совершать на протяжении календарного года, зафиксированное в одном из интервью с жительницей с. Нюхча). После годового поминовения стараются придерживаться установленных поминальных дней. «И три поминки в году больших — Дмитриевская — это от ноябрьских, потом перед Пасхой (заговенье накануне Великого поста) и перед Троицей. Три поминки. На острове — Титова Анна [жила. — Е. С.]. Так она все говорит: “Лидушка, заживешь, какое время будет”. Она меня учила уже в Беломорске, здесь, да. “Три-то, — говорит, — поминочки в год дай”» (АФЭЦ ОАФ: 0819. Юрьева Л. Г., РК, Беломорск, 2009). В локальной традиции с. Нюхча календарные сроки поминовения несколько отличны от общепринятых церковных. Опускается поминовение в родительские субботы Великого поста, а в указанные праздники совершается на протяжении всей недели: «Три родительских дня есть в году, вот перед Троицей, Заговеньем и в ноябре, перед Казанской, — три недели, три раза в году. В эти недели все недели носят. Вот сейчас поминают как бы только в родительскую субботу, а вот у нас в деревне была родительская неделя — вся неделя, с понедельника до субботы. Милостину носили каждый день как за родителей» (АФЭЦ ОАФ: 0762. Попова А. И., 1940. РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). Наряду с установленными календарными датами поминают в дни смерти, дни рождения или именины умершего.

Специфика локальной традиции находит выражение в фиксированных сезонных годовых поминках умерших (три поминки) с установленной формой обрядового поминовения (поминальнички), закрепляющей обязательность связи между родственниками умершего и исполнителями поминальных ритуалов.

«**Старушки все, которые молились Богу**» (цитата из интервью с А. И. Поповой АФЭЦ ОАФ: 0762. РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). «Как поминочники, поминальнички [носили. — Е. С.], везде... старым людям. Старым все носили — бабушкам. Раньше была красота, было заведено... Ангелов день, [день. — Е. С.] рождения — умершим — несут бабушкам. Хоть кусочек хлебушка... Докучаева так делала, все равно она меня туда посылала: “Сходи, дейнушке (*дейнушка* — жена дяди (*помор.*)), снеси чего-нибудь там”» (АФЭЦ ОВФ: 1735. Попова А. И., Козлова М. Ф., Кокотова А. К. РК, Беломор., с. Нюхча, 2010). Старики относились к социальной группе наиболее приближенной к порогу жизни/смерти, в связи с чем им отводилась особая роль в похоронно-поминальной обрядности. Т. А. Бернштам обращает внимание на чествование старых людей во время календарных поминовений, обязательность участия стариков в молитвенном поминовении предков (Бернштам 2000, с. 217).

Нередко благочестивые старушки находились в родственных отношениях с семьями, передававшими им поминальные угощения: «У нас здесь в деревне был. В доме там дали одну комнатку [старушкам. — Е. С.], в Верховье там им. Дак вот, три бабушки там жило, и моя бабушка там жила. Ну потом уж старенькие стали, и за ними нужен уход. Дак, она там пришла в семью. У них сыновья были. За стенкой у нас жила, потом к нам пришла, к маме. <...> Мама все скажет: “Иди-ко, иди, снеси бабушке гостинцы”. Вот, несешь» (АФЭЦ ОАФ: 0746. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). С одной стороны, родство с семьями сельских жителей способствовало накоплению информации о событиях настоящего и прошлого. С другой — закрепляло обязательность милотины со стороны трудоспособного населения как обязательного акта, фиксирующего сохранение родственных связей со стариками.

«**Ушли в веру, говорят...**» (цитата из интервью с А. И. Поповой АФЭЦ ОАФ: 0746. РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). В Нюхче

и Колежме богомольные старушки проживали обособленно в небольших отдельных домиках — «келейках» — или в специально отведенной комнате просторного поморского дома. «У Докучаева Володи, который сейчас помер, на втором этаже было типа общежития. Старушки все, которые молились Богу, жили там. У них дети здесь, а они там. Значит, кто там? Дедюшка Парася, Вали Макаровны бабушка, потом, Лиды Докучаевой бабушка... Они в маленьком домике потом жили, а так они жили там. И мы в этот дом как в общежитие ходили с поминальниками, то есть мама испекла там в воскресенье шаньги или что [и говорит. — Е. С.]: “Подьте, подьте! Снесите старушкам поминальник”. А там они уже знают, кого поминать, — местные. А может, у моей сегодня какой-то там день, как у меня — Нюши моей год. И они молятся беспрекословно. Молятся, молятся» (АФЭЦ ОВФ: 1742. Демьянчук А. К., РК, Беломор., с. Нюхча, 2010).

Такая обособленность объяснялась «уходом в веру»: «Как говорят, ушла в христианство. Хотя у нас все православные христиане, а вот ушла. <...> Ушли в веру, говорят» (АФЭЦ ОАФ: 0746. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). Особый статус подчеркивался символическими действиями: «<...> она мирского ничего не касалась. Она из своей чашечки ела, из своей кружечки пила. Уж все, отошла и от работы — уже старенькая была» (АФЭЦ ОАФ: 0404. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2010). Возможно, речь идет о принадлежности к старообрядцам или отпочковавшейся секте старообрядцев-скрытников, существовавшей в Нюхче до 50–70-х годов XX века (Дмитриев, Копанев 1961, с. 535). Отдельная посуда, обособленность от мирских наводят на мысль о сохранении традиций старообрядчества на описываемой территории. В настоящее время достаточно сложно прояснить ситуацию, поскольку информанты в пору их детства и молодости почти не интересовались жизненным укладом проживавших в уединении стариков. Приведу сомнения, высказанные ими относительно возможности поминовений мирян пустынником Василием: «Васильюшко, наверно. Пустынник — пришел из пустыни. Васильюшко, тот, наверно, за нас, за мирян, не молился. Они молятся только за своих» (АФЭЦ ОВФ: 1735. Попова А. И., Козлова Ф. И., Кокотова М. Ф. РК, Беломор., с. Нюхча, 2010). Поло-

жение Васильюшки явно выделяется из общего числа пустынножителей в Нюхче, поскольку ему не полагалось молиться за мирян — сельских жителей православного вероисповедания. Л. А. Дмитриев и А. И. Копанев упоминают о наставнике старообрядцев — «Васеньке», проживавшем до 1959 года, то есть до времени проведения археографической экспедиции (Дмитриев, Копанев 1961, с. 535).

В начале прошлого века одним из основных центров старообрядчества на Русском Севере продолжала оставаться Пертозерская старообрядческая пустынь (филипповского толка), расположенная в 15 верстах от Сумского Посада. В семейных архивах жителей поморских деревень бережно хранятся фотографии родственников — последних преемников старообрядческого пустынножительства. В послевоенные годы многие из них продолжали совместное служение. Л. А. Зайкова, жительница с. Сумский Посад, вспоминала, что в детстве ей неоднократно приходилось бывать у бабушки в д. Пертозеро, где та проживала в небольшой деревенской избе совместно с другими женщинами. В 50–60-е годы XX века отмечаются перемещения принявших старообрядчество в Каргопольский район Архангельской области. «Уезжать стали, я уже была большая, взросленькая, после войны. <...> У нас тетя Марфа... <...> Где-то в пятидесятые годы, но не позже, не позже. До смерти папы. Папа в пятьдесят втором умер. А Анна еще позже. Она-то ездила с нами за ягодами, за клюквой. Я замуж пришла, мою свекрову... Да, от ее увели, я уже замуж пришла. Ее увели... Они приняли веру, и у них была своя чашка, своя ложка, они сидели отдельно. <...> У нас староверы были, сначала приехала какая-то приезжая, и вот она их всех там. Вот Клава-то Карельская и создала веру-то» (АФЭЦ ОАФ: 0819. РК, Беломорск, 2009), — рассказывали уроженки с. Нюхча Л. Г. Юрьева и А. И. Миронова.

Отмечу особенность восприятия старообрядчества у севернорусского населения, фиксируемую этнографами прошлого века и подтверждаемую современными полевыми материалами. Старообрядчество стало пониматься как маркер особого статуса духовной жизни, а «старая вера» — как вера для старых. Переход из православия в старую веру совершался жителями старшего по-

колениа и рассматривался как очистительный, подготавливающий к уходу в мир иной. В Тарногском районе Вологодской области жительница деревни Великая (Верховское с/п) А. Ф. Попова рассказывала, что в веру уходят православные старики, принимая крещение в пожилом возрасте, после выхода на пенсию. Сама она вот уже 29 лет как «в вере». Ушла по совету матери после выхода на пенсию. До этого времени ее жизнь протекала как и у большинства деревенских жителей: «Была мирская, да и все. В церкви хрещена была. Роботала на тракторе, роботала все. Семья большая была. У нас не было [кому. — Е. С.] робить. Дак ниче, тогда не молилась, не читала, а вот вышла на пенсию пятидесяти годов, тутока и задумала» (АФЭЦ ОАФ: 0131. Попова А. Ф., Волог., Тарног., д. Великая. Зап.: Е. Самойлова, О. Коншин, 2010). Еще одним побуждающим стимулом к совершению подобных переходов могло быть тяжелое заболевание: «...как заболелет — сразу перейдет в старую веру, и он должен Богу молитсье» (АФЭЦ ОАФ: 0131. Попова А. Ф.).

Таким образом, происходил переход к новому, более высокому статусу, санкционирующему ритуальное служение (выполнение необходимых треб, чаще всего связанных с похоронно-поминальной обрядностью). Сходные примеры наблюдались и в среде поморов. Г. Цейтлин подчеркивает «оригинальность» распространенных в народе практик: «Очень многие и мужчины и женщины, всю жизнь проведенные в православии, на старости лет, когда чувствуется близость смерти, переходят в старообрядчество. Это явление — массовое в Поморье» (Цейтлин 1912, с. 159).

Феномен принятия жителями поморских селений старой веры «на старости» отмечал и С. Максимов: «У нас, в Поморье, давненько-таки замечается такой обычай. Спросишь инога: какой, мол, ты по вере? Православный, скажет: а вот состареюсь — приму старую веру. Пойдет к этим — макушку на голове выстрижет, чтобы благодати сверху вольней было входить в его потупелую голову» (Максимов 1984). По представлениям, принявшие старообрядчество перед смертью удостоиваются Царства Небесного, «ибо старообрядчество — это самая угодная Богу религия» (Максимов 1984). Совершение подобных переходов, ограждающих от

мирской суеты и дарующих возможность духовного созерцания в общности сельских жителей, сродни тем, что наблюдаются в среде монашествующих, когда происходит принятие схимы. Статус определяет степень духовного служения. При этом нужно учитывать относительную правовую свободу пенсионеров, освобождавшую их от обязательной трудовой повинности в годы советской власти, то есть старики получали возможность легитимного перехода.

Хранители памяти. Обоснованием выбора наряду с вышеперечисленными характеристиками (одиночество, старость, благочестие) становились отношения родства: «Да не ко всем подряд [ходили. — *Е. С.*], но она [мать. — *Е. С.*] уже знала, в какой день кому что нести. Ну я просто не придавала этому значения, мы просто бежали. [— Получается, бегали к разным бабушкам?] — Да, к родне, к троюродным. Скажет: “Сбегай-ка к такой, к Евгении. Сбегай-ка туда-то, снеси поминальник”. Бегали, бегали. Она говорила, а мы бегали» (АФЭЦ ОАФ: 0752. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2009).

Родственные связи помогали сохранять в памяти даты значимых событий семьи, рода. Старики становились хранителями памяти селения: «Она всю деревню знает, всех доподлинно... у кого что есть, а уж если я принесу милостину, дак она уж за тебя [помолится. — *Е. С.*]. И не проси, не говори, что помолись-ко за меня. Она уж и сама молится за тебя» (АФЭЦ ОАФ: 0746. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). Традиция молитвенного поминовения усопших сохраняется и в настоящее время. Женщины собираются в не так давно построенном храме и совершают ритуальное поминовение, перечисляя имена умерших по записям, сделанным родственниками покойных. Во время обеда, собранного родными в память о покойной матери, вспоминали особый молитвенный дар почившей: «Она же всю жизнь молилась. За всю деревню-то она молилась. Как начнет перечислять по домам всех усопших — поминки когда. Как так можно? Это же надо силу, чтобы вот так по домам вспомнить в каждом доме усопших и поименно всех поминать» (АФЭЦ ОВФ: 1735. Попова А. И., Козлова Ф. И., Кокотова М. Ф. РК, Беломор., с. Нюхча, 2010).

Отношение со стороны местных жителей к «ушедшим в веру» было уважительным: «Жители села принимали [такой образ жизни. — Е. С.] как должное. Даже ребяташки, никто не насмехались. Они с уважением относились к ним» (АФЭЦ ОАФ: 0746. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). Сходные примеры приводит М. М. Громыко: «...уважение здесь приобретается не зажиточностью, а помощью бедным» (Громыко 1991, с. 89–90). В дни памятных дат им приносили свежее испеченную стряпню — рыбники, шанги, пустынники, творожники, ягодники: «Вот положит едомое, едомое... и повкуснее. Не просто так, чтобы кусок хлеба бросить. Не так, надо, что повкуснее, несешь получше... да. Как гостинец ведь несешь за своих усопших. Это ж я поминальник несую за свое здоровее и молюсь за усопших» (АФЭЦ ОАФ: 0746).

Обычай одаривания деньгами появился сравнительно недавно: «Деньгами не носили, а потом... то ли лень стало стряпню делать, вкусненькое печь, деньгами стали. Деньги-то у нас большие были, что моя мать пять рублей получала пенсию. Если рубль там дадут. А потом стали..., прости меня грешную, старушки уже стали привыкать к деньгам. Стряпня-то у всех разная получается — у кого-то вкусная, у кого-то нет, может и не понравиться, не по душе: “Уж лучше бы деньгами”, — [скажут. — Е. С.]» (АФЭЦ ОАФ: 0409. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2010). Появление в обрядовой практике денежных средств приводит к качественным переменам, а следовательно, и к преобразованию существующих практик. На смену дарообмену приходят товарно-денежные отношения. Такие трансформации способствуют изменению характера связей между социальными группами в устоявшейся структуре.

Время. Время обходов с поминальными угощениями соответствовало времени совершения обрядовых поминовений в традиционной культуре и приходилось на первую половину дня, когда печи были уже вытоплены и стряпня готова. «С утра, до обеда, чтобы поминальники были снесены. После обеда не носили никогда и нельзя было. [— А почему нельзя?] — А молятся до обеда. Служба-то всегда идет до обеда, в церкви-то. И вот народ уж согласно этого поддерживал» (АФЭЦ ОАФ: 0746. РК, Беломор.,

с. Нюхча, 2009), — объясняла мне А. И. Попова, которая совершает панихиды мирским чином по просьбам сельских жителей и считается «знатоком» местной традиции.

Именинные корзинки. Поминальники укладывали в небольшие корзинки, предназначенные для ритуальной трапезы. В них носили *поминальники* и *именинники*. Именинниками угощали родню в день именин, поддерживая связи до третьего колена родства. Пышных застолий не собирали. Устраивали чаепитие, на которое приглашали близких родственников. Остальных одаривали именинными пирогами: «Ой, Лида, у тебя, — говорит, — такая мать — всегда нарядная, всегда красивая. <...> Вот пойдет с корзиночкой, с именинниками. Это ходили по родни. Это ходили, раньше же родня была большая, все же роднились в третьем колене и дальше. Это мы теперь вот тут, двоюродные да родные — считай, что некоторые уже не знаем. <...> И вот возьмут корзинку и идут с гостинцами» (АФЭЦ ОАФ: 0820. РК, Беломорск, 2009), — вспоминала Л. Г. Юрьева. *Поминальники* — по старушкам, а *именинники* — по родне (Там же, АФЭЦ ОАФ: 0820). «У некоторых маленькие корзинки были. Сумок-то у нас раньше таких не было, как сейчас в магазинах накупишь. Да и не на что было покупать. <...> Так вот эта имениничная корзинка, всегда она на это дело была предназначена и на поминальники» (АФЭЦ ОАФ: 0746. Попова А. И. РК, Беломор., с. Нюхча, 2009). Корзинки делались из дранки, которую иногда окрашивали голубой краской. Их можно сравнить с упоминаемыми М. Моссом корзинками и ящиками, предназначенными для сбора ягод. Они непременно украшались. Считалось, что они обладают способностью к воспроизведению (Мосс 1996, с. 161–162). В русском фольклоре параллели возникают с *лубочным коробком*, подаренным Долей работающему мужику, или «скатертью-самобранкой», известной по сюжетам многих славянских сказок (например, «Конь, скатерть и рожок») (Бараг, Новиков 1985, с. 393; Афанасьев 2008, с. 386).

Детские обходы. Если в семье были дети, то они становились неизменными участниками описываемых практик. Они разносили приготовленную матерью или бабушкой выпечку: «А у кого есть детишки — детишек посылали, а у кого нет — сами носили»

(АФЭЦ ОАФ: 0500. Дунина К. А., РК, Беломорск., с. Нюхча, 2010). «Вот я напеку, суну ребятишкам в корзинку: “Беги, беги”. И снесут. Ребятишки сами, взрослым некогда было ходить, все ребятишки сами бегали. И [слышишь. — Е. С.]: “Спаси, Господи, Спаси, Господи”» (АФЭЦ ОАФ: 0404. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2010).

Пасхальная милостина. Наряду с установленными поминальными днями угощение обязательно приносили в Пасху. В д. Гридино (Карельский берег) его называли милостиной: «Нас детей заставляли в Пасху ходить милостину привязывать [узелок с угощением привязывали к дверной ручке. — Е. С.] тем бедным или старым, которым нечего спечь» (Кузнецова А. П., РК, Кемь, 2009). Носили «в узелках»: «Пирог — обязательно выпечку, конфеты, сахару, что посчитает [хозяйка. — Е. С.] нужным, то и положит» (Кузнецова А. П. РК, Кемь, 2009). Дети дожидались, пока мать испечет пасхальное угощение: «...до последнего сидишь, ждешь, когда из печки все вынут. Вроде попробуешь, потом идешь милостину несешь, потом на крест солнце караулить. Целую ночь мы и не спим» (Там же). Милостину совершали втайне. Все действие происходило под покровом ночи: «После двенадцати часов, как спекли, так мы и идем. <...> Это как бы заведено было. Ну дети, кто-то спит, кто-то не спит, но если считают нужным отнести старушке этой, то скажут: “Давай вставай, скоро солнышко пойдешь караулить, пойд и отнеси”. Родители разбудят и отправят» (Там же). Нередко дети проявляли любопытство и забирались в чужие узелки: «...а если чего вкусненькое, то уже как дети — прихватишь чего там. Как украдем» (Там же), поэтому матери, зная о такой «слабости», укладывали рядом со стряпней конфеты, предназначавшиеся для их чад: «Надо они старухе, она с сахаром чай пьет!» (Там же).

В других поморских селениях пасхальное угощение приносили в утренние или дневные часы (как и описанные выше поминальники). В с. Шуерецком (Поморский берег) обходы совершались утром, после того как дети успевали отведать материнского угощения и «похристосоваться» яйцом. Праздничные подарки приносили в дом и произносили слова пасхального приветствия: «С Пасхой! Христос воскрес!» (ПМА, Половина Г. Г. ок. 40 л.

РК, Беломор., с. Шуерецкое, 2008). По воспоминаниям информантов, в 70–80-е годы прошлого столетия наряду с традиционной выпечкой приносили предметы личного обихода: «Могли даже принести носовой платочек — подарить бабушке» (Половина Г. Г. РК, Беломор., с. Шуерецкое, 2008).

Необходимые продукты для приготовления ритуальной трапезы (молоко, творог, мука, рыба) могли быть принесены накануне. «Да, нас загоняли. Дадут творог. Молока. “Неси той бабушке”, — [скажет. — *Е. С.*]. Несешь рыбу, картошку. “Она бедная, ей отнести. Мяса кусочек отнесите”, — [наказывала мать. — *Е. С.*]. И вот по деревне много было нас — ганяли, ганяли родители. Это от доброты душевной. Это был коронный номер» (ПМА, РК, Кем., д. Гридино, 2008). Такие впечатления сохранились в памяти уроженки д. Гридино М. Е. Андреевой.

Другие практики. Также необходимо упомянуть угощения, которыми одаривали одиноких людей вернувшиеся с промыслов рыбаки. «Угощали, угощали [рыбаки. — *Е. С.*]. Это шас все на продажу и на деньги переводят. Раньше помню: у меня муж рыбачил — привезут рыбы две корзины. Три ведра — корзина. Куда столько рыбы? У нас таких холодильников [не было. — *Е. С.*]. Маленький холодильничек был. И вот по всей округе ребятишек настроишь одного или другого, с мисками, и побежали. К тете Тоне пошел... К бабушке Сене пошел... К бабушке Кате пошел... Так вот всем раздашь, всегда раздавали, ходили. Да и сейчас оно все равно, родственников, да и хорошо знакомых людей всегда кормят, так вот — за гостинцами. <...> на этом жили, друг друга поддерживали» (АФЭЦ ОАФ: 0404. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2010).

По рассказам местных жителей, старики могли ловить рыбу самостоятельно (конечно, речь идет не о промысле). К. Логинов упоминает о зимнем лове наваги: «На лов отправлялись даже старухи» (Логинов 2010, с. 67). «Эти старушки больше всего убеги (убеги — рыболовные снасти-ловушки, сплетенные из веток дерева (*помор.*)) ставили. Вот, река идет — стреж (*стрерж* — самое глубокое место в устье реки (*помор.*)), вода уходит морская, с этого [стрежа. — *Е. С.*] дно остается. И вот в этом стрежу и ловят рыбу. Вот с веток маленькую мережку так сделают, так, чтобы

она заходила этими... На убоги ходили старушки все, потому что трудоспособный человек должен работать. В колхозе попробуй не выйди на работу — засудят» (АФЭЦ ОАФ: 0415. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2010). В голодные годы войны, когда мужчины были на фронте, а женщины отработывали трудовни в колхозе, рыба, пойманная стариками, становилась существенным подспорьем.

Распределение благ представляет «фундаментальный акт признания <...> во всех смыслах этого слова» (Мосс 1996, с. 150–151). Рыба, служившая товаром во взаимоотношениях «с чужими», среди «своих» обретала значение дара. Нельзя не согласиться с М. Годелье, показавшим, что «один и тот же тип объектов может последовательно функционировать как товар (имеющий стоимость), как объект дара и встречного дара и как сокровище» (Годелье 2007, с. 207). До недавнего времени мужское население придерживалось установленных правил и выделяло долю из привезенного улова. В последние годы характер социальных отношений претерпевает изменения, что отражается и на практике традиционного обмена. Декларируемое бескорыстие участников обменных практик утрачивает обязательный характер, а следовательно, влечет перемену в восприятии этих отношений и воссоздании собственной общности.

Новый облик ритуальных практик. В современных поминальных практиках прослеживается ряд изменений. Некоторые из них были описаны выше. Обычай угощения поминальниками старых, одиноких и бедных почти исчез: «Может быть, где-то и есть, но вот так вот как раньше — не носят» (АФЭЦ ОАФ: 0409. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча, 2010). Сельские жители считают, что основная причина — в том, что старики в современном обществе не соответствуют их привычному статусу, определяемому традицией. Действительно, представление о стариках как о социальной категории, исключенной из системы материального производства, теперь не соответствует действительности: «Нуждающимся носили. Действительно, жили в семьях, семьи большие были, а старушка как она, ну не на помешь [не то что мешает. — Е. С.], но за ней же нужен еще и уход, и кормить ее надо, а она уж от души принимала эти поминки: “Спаси, Госпо-

ди”, — тут же помолится. В Малом Посаде была такая женщина. Охотно таким и несешь, дак уж она: “Ой, помяни, Господи, помяни, Господи”. Тут же начнет молитвы читать. Я еще не отошла от кровати, а она уже молитвы читает. Вот таким надо нам быть» (АФЭЦ ОАФ: 0409. Попова А. И. РК, Беломор., с. Нюхча, 2010). Нередко выплачиваемая государством пенсия превышает размер заработной платы. Известны случаи, когда пенсионер становится единственным кормильцем в семье, поскольку найти работу в деревнях и селах Русского Севера крайне сложно. Скорее всего именно это становится причиной того, что ни одной из женщин, регулярно совершающих поминовения в доме и в местном храме, поминальники не несут. Все они получают пенсию и в большинстве своем проживают с детьми (сезонно или постоянно). Те же, кто действительно одинок, редко соответствуют статусу молитвенника, а иногда и просто благочестивого человека: «Есть тут одна бабушка — большая осталась. Ей принесут, дак “Спаси, Господи”, а больше тут таких старушек и нету. [— Она молящаяся?] — Грех осуждать, а так как она по болезни, по бедности, дак пусть» (Там же, АФЭЦ ОАФ: 0409).

Смещение происходит по вполне традиционной схеме, и получателями дара становятся дети. Заведующая клубом с. Нюхча О. М. Полузерова рассказывала, что сейчас стараются принести какие-нибудь сладости в детский сад. Дети искренне радуются гостинцам, поэтому считается, что такой дар — вполне приемлемая замена обрядовых поминальников. В некоторых семьях стараются угостить детей соседей и знакомых. Еще одно направление перемещений поминальных приношений — храм, в котором службы на протяжении года совершаются мирским чином (небольшая приходская община объединяет женщин преклонного возраста). Священник из г. Беломорска приезжает редко. К. А. Дунина рассказывала о поминовении не так давно умершего мужа: «<...> и она [дочь. — Е. С.] каждый день что-нибудь стряпала, носила... И вот, в церкви была и поминка. В общем, когда открыто. Таня напекет пирогов, да с рисом и совсем постных, и уносила: по двадцать пирогов носила» (АФЭЦ ОАФ: 0500. РК, Беломорск., с. Нюхча, 2010).

Невидимое. «Инсценирование и исполнение ритуала делает явным то, что до сих пор оставалось невидимым» (Вульф 2008,

с. 171). Обратимся к рассмотрению связей социальной структуры, раскрывающихся в представленных выше практиках. Прагматика описываемых ритуалов достаточно прозрачна. Дарообмен совершался между сельскими жителями, участвующими в сфере производства материального жизнеобеспечения, и теми, кто из нее был исключен. Как уже упоминалось выше, поминовение предков на Поморском берегу совершалось в Великое заговенье, на Троицкой и Димитровской неделях — весной, летом и осенью. Зимой старики участвовали в рождественских обходах дворов. Их щедро одаривали и угощали праздничным обедом: «Перед обедом приходили все, дак тут их и кормили, и с собой накладывали.<...> Их угощали уже вкусным всем. Рыбники жарятся, кто что ложит. Ну, уже кормили хорошо. Ну, имею в виду, уже повкуснее» (АФЭЦ ОАФ: 0725. Кичигина Л. М., РК, Беломорск., с. Нюхча, 2009). К числу практик ритуального обмена относятся пасхальные угощения, поминальнички, которые приносили в дни памятных дат, и поминки, справляемые по новопреставленному.

В течение сорока дней родственники умершего не только раздавали выпечку, но и приглашали одинокую старушку в дом, поскольку придерживались представлений о том, что дом на протяжении этого периода не должен пустовать: «Старушку, не молодую звали. Звали такого, шчтобы человек остался тут, если хозяйка пойдет. Шчтобы он никуда не уходил, а молодой, дак уйдет... Дом не оставляли, пустой дом не оставляли. Считается, что до сорока дней он ходит...» (АФЭЦ ОАФ: 0425. Кокотова М. Ф., Попова А. И. РК, Беломорск., с. Нюхча, 2010).

Основная обязанность приглашенной женщины — молитва за покойного. По желанию и здоровью она могла принимать участие в приготовлении пищи и других домашних делах. Подобные практики оказывались полезными для обеих сторон.

Как видим, система распределения материальных благ была достаточно сбалансированной. Старики получали некоторую часть от общей доли материальных благ, приобретаемых трудоспособным населением. В свою очередь они исправно служили Богу, вознося молитвы «за хлеб, за соль, за дар Божий, [за. — Е. С.] кормящих, поющих, благо творящих, обидящих и ненавидящих» (АФЭЦ ОАФ: 0762. Попова А. И., РК, Беломор., с. Нюхча,

2009), а также об упокоении душ почивших. К старости человек накапливал определенный жизненный опыт, который передавал новому поколению.

Наряду с исполнителями ритуальных практик особым уважением у поморов пользовались старики, сохранившие знания, необходимые в рыболовецких промыслах, — *смотраки*: «... вот на старости лет справляю суево дело. Допреж, когда была силушка, хаживал и я в море с полсотни годов. Боле-то я тут смотряком состою. <...> Я, к примеру, огляню кругом небо и скажу: “Ребята, сегодня не выметывай ярусов, потому завтра задует северик, сгонит с места, и снасти утеряете”. А то иное: “Ребята, повремените до утра, сегодня повечеру туман падет”» (Слезский 1898, с. 992).

При таком распределении ролей между социальными группами устанавливались некоторое равновесие и справедливость. Периоды поминовения умерших на протяжении календарного года располагались достаточно равномерно, что позволяло обеспечивать одиноких стариков необходимыми продуктами на протяжении годового цикла. Продукты, получаемые в дни календарных поминок, частично съедались, но по большей части подготавливались к хранению (заготовка сухарей из выпечки) и расходовались по мере необходимости. Схожие практики были распространены и среди нищих, живущих подаянием: «Ой, была какая эта нищенка. Приходила. И ходила по деревням, и насобирает, и все к нам носила эти куски. Мама сухари [для нее. — Е. С.] сушила. Насушит эдаких пять мишков — она весной-то и повезет в Городишну. Это 55 километров от нашего дому до Городишны, где от она жила. В Ляминьгском. Она за 55 километров и все на чоночках и повезет туда. И все лето этим кусочкам жила. А зимой опять придет» (ПМА, Ларионова Л. Д., Волог., Бабушк., д. Безгачиха, 2008), то есть речь идет о сезонных заготовках.

Принимаемый дар обязывал к исполнению возлагаемых обязанностей — совершению молитвенного поминовения живых и покойных. Исполнение религиозных обрядовых практик, как правило, было уделом старшего поколения. Трудоспособное население принимало в них лишь посильное участие. М. М. Громыко объясняет существование сезонной зависимости, наблю-

давшейся при совершении домашних и церковных молитв, у сельского населения. На протяжении года показатель участия изменялся «в зависимости от занятий и усталости» (Громыко 1991, с. 112–113). Старики, исключавшиеся из числа участвующих в основных коллективных работах, выполняли обязанности возложенного на них ритуального служения. Такое распределение ролей свидетельствовало о существовании гармонии равновесия в духовной и материальной сферах.

Циркуляция дара. Связующая цепь дарообменных практик, совершаемых при поминовении умершего, может быть представлена следующим образом:

отправитель (даритель) → посредник → адресат (получатель).

В послании, адресованном старикам и нищим, дарителями становились женщины среднего возраста, которые участвовали в приготовлении обрядовой пищи, а роль посредника, как было показано выше, отводилась детям.

Однако такая цепь отражает происходящие события «видимого» окружающего мира. В тени остается та часть, которая достраивается существующими представлениями о распределении доли. Отдаваемая часть предназначается представителям иного мира. Старики и дети — посредники в ситуации совершаемого обмена. Кормление обездоленных (одиноким старикам относились именно к этой статусной категории, поскольку исключались из сферы производства и распределения общей доли) равносильно кормлению своих родственников, находящихся вдали от родного дома (живых и покойных). Циркуляция даров включается в комплекс регулируемых отношений между предками и потомками. «Спокойствие» и «умиротворенность» покойных «поддерживалось исполнением родными погребально-поминальных обязанностей» (Бернштам 2000, с. 190–191), что предотвращало возможную опасность «нерегламентированных “визитов”», сбоек в налаженных отношениях» (Байбурин 1993, с. 118), а также предполагало обретение возможности оказания благодарственной помощи его попечителям. Иными словами, живые обретали покровительствующего им предка.

А. К. Байбурин приводит пример, в котором в случае бесплодия женщина могла обратиться за помощью к «своим родителям

и родственникам до девятого поколения и рассчитывать на их магическое содействие» (Байбурин 1993, с. 40). Аналогичные примеры встречались и в моей полевой практике. Например, во время сложных родов женщины обращались с молитвой к покойным, у которых были легкие роды: «Мне свекровка говорила: “Поминай Вотченгу”. Это была такая женщина, она семнадцать родила. Толька за порог переступит — и вылетит» (ПМА, Ларионова Л. Д., Волог., Бабушк., д. Безгачиха, 2008).

Следовательно, коммуникативное событие, в котором живые являются «отправителями» (дарителями) необходимого для обеспечения благоприятной загробной участи предка, а сам он оказывается в роли «адресата» может инициировать другое коммуникативное событие, в котором «отправитель» и «адресат» меняются ролями (умершие помогают живым). Таким образом, предложенная выше последовательность дарообменных практик может быть изменена.

Старики оказываются в роли посредников между умершими и живыми. Приношения, адресуемые умершим, представляются актом взаимной памяти: «...даю своим родителям, своим умершим, так это, чтобы они там поминали меня. Они же не должны меня забывать, я же к им приду» (АФЭЦ ОАФ: 0514. Шутько А. Е., РК, Беломор., с. Шуерецкое). Ян Ассман считает память живых об умерших и ритуалы их поминовения «протоформой всякой культуры воспоминания» (Арнаутова 2006, с. 51), «воспоминания, связанные с умершими (memoria), дают начало культуре воспоминаний» (Там же). Сохранение памяти об умерших производится в обрядовых практиках. Настоящее сохраняет образы прошлого, и память становится отражением прошлого в настоящем (Августин 1992, с. 333).

Поскольку дар, описываемый выше, эквивалентен милостыне, то к нему вполне применима «древняя мораль дара, ставшая принципом справедливости: и боги и духи согласны с тем, чтобы доля, которую им выделяли и уничтожали в бесполезных жертвоприношениях, служила бедным и детям [курсив мой. — Е. С.]» (Мосс 1996, с. 109). Рассматривая милостыню как «следствие морального понятия дара и богатства», М. Мосс обращается к легенде о двух вождях, согласно которой Бог разоряет скупого

и одаривает щедрого. Подобные постулаты нравственности нашли свое отражение в различных образцах восточнославянского фольклора. В христианском учении наиболее ярким примером служит наказание нерадивого раба и вознаграждение праведного, «ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у не имеющего отнимется и то, что имеет; а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 25: 26–30). В сложившихся народных представлениях щедрость непременно вознаграждается, в ней — залог будущего достатка и благоденствия: «“От хлеба все крещеные сыты”, “Гостям весь хлеб не съести”». Так приговаривали в старину. Значит, Бог даст спорину хозяевам. Если угощаешь больше людей, значит, Бог даст спорины. Спорина — это будет как-бы побольше всего — прибыль, Не убыток, прибыль. Вот как раньше говорили» (ПМА, Ларионова Л. Д., Волог., Бабушк., д. Безгачиха, 2008).

Как видим, порождающая сила дара обращена к истокам. Дарующий людям надеется на вознаграждение в будущем: «Бог даст спорину». А значит, циркуляция дара представляет собой последовательность постоянного перераспределения полученных благ, в которой живые и умершие оказываются посредниками. Совершаемое здесь и сейчас находит свой эквивалент в будущем и предваряет его.



Рис. 1. С. Нюхча, Республика Карелия, Беломорский район.
Фото Е. Самойлова. 2010 г.



Рис. 2. В ожидании панихиды по новопреставленному. С. Нюхча, Республика Карелия, Беломорский район. Фото Е. Самойлова. 2010 г.



Рис. 3. Насельницы Выгостровской старообрядческой пустыни, начало XX в. Из семейного архива Л. А. Зайковой. С. Сумский Посад



Рис. 4. Исполнительницы поминальных ритуалов:
М. Т. Отавина, с. Колежма (слева) и А. И. Попова, с. Нюхча (справа).
Республика Карелия, Беломорский район.
Фото Е. Самойлова. 2009–2010 гг.

Библиография

- Августин Блаженный.* Исповедь. М., 1992.
- Адорно Т. В.* Что означает «проработка прошлого»? // Память о войне 60 лет спустя. Россия, Германия, Европа. М., 2005.
- Арнаутова Ю. А.* Культура воспоминания и история памяти // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени. М., 2006.
- Ассман Я.* Культурная память, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
- Афанасьев А.* Народные русские сказки. Полное издание в одном томе. М., 2008.
- Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
- Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Л., 1990.
- Бараг Л. Г., Новиков Н. В.* Примечания // Народные русские сказки А. П. Афанасьева: в 3 т. М., 1985. Т. 2.

Настоящее будущего в ритуальной традиции поморов...

Баранов Д. А. Новорожденный // Русские дети. Основы народной педагогики: Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2006.

Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

Бернштейн Б. М. Традиция и социокультурные структуры // Советская этнография. 1981. № 2.

Васильев А. Г. Современные *memory studies* и трансформация классического наследия // Диалоги со временем. Память о прошлом в контексте истории / под ред. Л. П. Репиной. М., 2008.

Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Харків, 2007.

Вульф К. Антропология. История, культура, философия. СПб., 2008.

Геннеп А. ван. Обряды перехода. М., 2002.

Год со святителем Феофаном Затворником Вышенским / сост. Т. А. Соколова. М., 2009. С. 3 (пагинация автора).

Годелье М. Загадка дара. М., 2007.

Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991.

Даль В. Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 2.

Дмитриев Л. А., Копанев А. И. Археографическая экспедиция в Беломорский, Кемский и Лоухский районы Карельской АССР летом 1959 года // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом). М.; Л., 1961. Т. 17.

Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М., 2001.

Логинов К. К. Рыболовство поморского села Нюхча // Уведи меня дорога: Сб. ст. памяти Т. А. Бернштам. СПб., 2010.

Максимов С. Год на Севере. Архангельск, 1984. URL: www.booksite.ru (дата обращения: 09.02.12).

Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996.

Седакова О. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Слезкинский А. Г. Поездка на Мурман: Путевые заметки // Исторический вестник. СПб., 1898. Т. 71, № 3.

Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.

Толстая С. М. Поминки // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2009. Т. 4.

Цейтлин Г. Знахарства и поверья в Поморье. Очерк из быта поморов // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. Архангельск, 1912. № 4.

Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

Bradley R. Time Regained: The Creation of Continuity // Journal of the British Archaeological Association 140. 1987. P. 1–17.

Bradley R. The Past in Prehistoric Societies. L., 2002.

Hobsbawm E. The invention of tradition // Hobsbawm E., Renger T. (Eds.) The invention of tradition. Cambridge, 2003. P. 1–16.

Strathern A. Habit or Habitus? Theories of memory, the body and change, in his Body Thoughts. Michigan, 1996.

Sutton D. E. Remembrance of Repasts. Oxford, 2001.

Tonkin E. Narrating our Pasts: the social construction of oral history. Cambridge, 1991.

Полевые материалы автора. Список информантов

Полевые материалы автора хранятся в архиве Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова (форма хранения: аудио- и видеокассеты, аудиофайлы на дисках и винчестерах, фотофайлы на дисках и винчестерах) и в личном архиве.

Республика Карелия, г. Кемь, 2008 г.

Кузнецова Анна Павловна, 1955 г. р.

Республика Карелия, Кемский район, д. Гридино, 2008 г.

Андреева Мария Евдокимовна, 1920 г. р.

Республика Карелия, Беломорский район, с. Шуерецкое, 2009 г.

Половинина Галина Геннадьевна, ок. 40 лет

Шутько Анастасия Егоровна, 1918 г. р.

Республика Карелия, Беломорский район, с. Нюхча, 2009–2010 гг.

Демьянчук Александра Константиновна, 1938 г. р.

Дунина Клавдия Александровна, 1933 г. р.

Кичигина Любовь Меркурьевна, 1933 г. р.

Козлова Феоктиста Иосифовна, 1932 г. р.

Кокотова Мария Федоровна, 1940 г. р.

Попова Анна Ивановна, 1940 г. р.

Республика Карелия, г. Беломорск, 2009 г.

Миронова Александра Ивановна, 1932 г. р.

Юрьева Лидия Григорьевна, 1938 г. р.

Вологодская область, Бабушкинский район, д. Безгачиха, 2008 г.

Ларионова Лидия Дмитриевна, 1938 г. р.

Вологодская область, Тарногский район, д. Великая, 2010 г.

Попова Александра Феодосьевна, 1924 г. р. (запись: Е. Самойлова, О. Коншин)

Представления о народных традициях в движении...

Кировская область, Яранский район, с. Пиштань, 2010 г.

Жукова Таисия Ивановна, 1925 г. р.

Санкт-Петербург, 2010 г.

Кудрявцева Татьяна Николаевна, ок. 40 лет.

Список сокращений

АФЭЦ — архив Фольклорно-этнографического центра им. А. М. Мехнецова

ОАФ — основной аудиофонд

ОВФ — основной видеофонд

ПМА — полевые материалы автора

ФА — фотоархив (указан номер файла на винчестере)

Географические названия

Бабушк. — Бабушкинский район Вологодской области

Беломор. — Беломорский район Республики Карелии

Волог. — Вологодская область

Киров. — Кировская область

Никольск. — Никольский район Вологодской области

РК — Республика Карелия

Тарног. — Тарногский район Вологодской области

Яранск. — Яранский район Кировской области

Ю. О. Андреева

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЯХ В ДВИЖЕНИИ «ЗВЕНЯЩИЕ КЕДРЫ РОССИИ»

В среде многочисленных религиозных объединений современной России регулярно встречаются такие понятия, как «народный», «традиционный», «наследие предков» и т. п. Отсылка к ним в той или иной степени оказывается значимой для многих людей, живущих в постсоветскую эпоху. Одно из новых религиозных движений, возникших во второй половине 1990-х годов, — «Анастасия»,

или «Звенящие кедры России», — также уделяет значительное внимание восстановлению утерянных традиций, то есть возвращению к истокам (в первую очередь к обычаям и праздникам), которые обычно связываются с дохристианским прошлым Руси. Традиционная культура понимается в данном случае как первичное гармоничное состояние, в котором человек был близок к земле и природе и от которого он сейчас далеко ушел.

Движение «Анастасия», последователей которого я называю анастасийцами, возникло после публикации серии книг Владимира Мегре «Звенящие кедры России»¹. В них автор описывает свое знакомство в сибирском лесу с девушкой Анастасией и передает читателям полученные от нее знания о мире. Комплекс идей, представленных в этих изданиях, охватывает широкий диапазон интересов: от практических знаний по строительству до пространственных рассказов о сотворении мира. Движение анастасийцев непросто охарактеризовать в рамках подхода, требующего строгой социальной категоризации, его можно отнести и к религиозным, и к спиритуальным движениям Нью-Эйдж, и даже к экологическим направлениям.

О численности анастасийцев говорить достаточно сложно, так как движение представляет собой группу с размытыми границами, члены которой обладают некоторыми общими интересами, целями, опытом чтения и интерпретации книг Владимира Мегре. В сферу моего исследовательского интереса попадали те участники движения, читатели книг Мегре, которые в той или иной степени разделяли основные концепты, изложенные в книгах и дискуссиях в Интернете, и планировали или даже начинали реализовывать социальные проекты, идейно связанные с серией книг «Звенящие кедры России».

Основными методами исследования были включенное наблюдение во время встреч в Санкт-Петербурге в клубе и кружках анастасийцев, а также интервьюирование. Всего было взято 33 интервью. Почти все информанты родились и выросли в городе, что указывает на урбанистический фон формирования взглядов участников движения.

¹ На данный момент существует 10 книг.

Одна из ключевых тем движения анастасийцев — строительство родовых поместий (участка земли площадью не менее одного гектара), которые являются для них не просто экологически чистым местом, но и пространством, связующим с «космосом». Для анастасийцев отнесенность человека к их сообществу строится главным образом по шкале интереса к земле, традициям, роду. Каждая семья для того, чтобы реализовать себя в этом мире, должна построить свое родовое поместье, а в нем создать пространство любви¹, опираясь на традиции предков. Для того чтобы это сделать, необходимо с благими мыслями построить дом, посадить растения и деревья. Совокупность родовых поместий они называют родовым поселением.

Достаточно характерно, что за разговорами о родовой земле почти всегда возникает тема обрядов и традиций, которые следует на ней воссоздавать. Например, так говорит об этом одна из активных участниц движения, основавшая свой фольклорный кружок:

«Понимаете, люди, живя в поселении, в экологическом поселении, то есть поселившись на земле, вдруг чувствуют, что им это надо. Игры, танцы, песни — им это надо! Родовая память просыпается и требует этого» (Инф. 1, жен., ок. 50 лет).

Такие действия, как пение песен и игра на музыкальных инструментах, сочинение и исполнение стихотворений, вождение хороводов, считаются у анастасийцев обязательной составляющей полноценной жизни. При этом важно, чтобы утраченные традиции восстанавливались в быту, поскольку существование фольклорных ансамблей недостаточно и неполно замещает «оторванность современного человека» от живого мира. Народные обычаи должны не функционировать на сцене, а быть живыми и осмысленными. Последнее же возможно лишь в экологически (а значит, и духовно) чистых условиях.

Праздники и обряды поддерживают социальный порядок и стабильность, позволяют ощутить прочность сегодняшнего

¹ Пространство любви может рассматриваться очень широко и включать как родовое поместье (или другое место проживания), так и отношения с окружающими людьми.

дня, связь с предками и родом, а также завести новые знакомства и найти брачных партнеров среди единомышленников. Считается, что это самый быстрый и точный способ определить, подойдут люди друг другу или нет. Так, по их мнению, происходило в далеком «золотом веке».

Соб.: А как Вы считаете, вот сейчас тоже идет вот такой процесс, что много стараются восстанавливать, там праздники какие-нибудь, обряды, что это... нужно все это?

Инф.: Понимаешь, а где же знакомиться? Эти праздники, они вот именно потому, что все посе... собирается несколько поселений, необязательно, что ты в своем поселении найдешь половинку, и всегда это было. Вот он в своем поселении у не... нет его половинки — и всё, и вот... <...> А эти обряды, конечно, нужны, потому что одно дело, что... ты так просто вот посмотрел на человека, ну а тот... понимаешь, все-таки... тут многие раскрываются твои черты, вот, и потом вот это вот то, что ты, вот например, ручеек... ручеек, что-то вот ру... ру... рука с рукой, понимаешь это? Это многое значит, так... как-то танцы там не так, а здесь вот... вот... рука с рукой и вот где-то... где-то она дрогнет, понимаешь? (Инф. 2, жен., 1936 г. р.).

С точки зрения анастасийцев, главное — чтобы обряды совершались обдуманно и копировалась (или вновь создавалась) не просто форма, но и смысловое содержание.

Соб.: А вот эти обряды, это какие? Это те, которые... ну восстанавливаются из какого-то прошлого или самим можно придумать что-то новое?

Инф.: Ну... попробуй придумать и сама. Конечно, можно и самим, но только они-то... у них уже тысячелетиями наработано, понимаешь? Вот поэтому... а... а у нас просто... какие до нас остатки дошли, мы все исказили, и вместо... <...> А там... там ни... ни одного шага нет бессмысленного, там все имеет значение, высчитано как-то вот все это... тра... традиции-то издавна идут (Инф. 2, жен., 1936 г. р.).

Перспектива возрождения древних обрядов и праздников приводит к вопросу о том, какие именно праздники следует восстанавливать. Сложность заключается в том, что в серии книг «Звенящие кедры России» можно найти сведения о «разных» тра-

дициях. Например, есть ссылки на дохристианские славянские, дореволюционные или же «ведрусские» традиции. Однако часто информанты не осмысляют такое различие как отдельную проблему, усваивая только основной мотив о потере традиций. Подобно тому как среди неоязычников традиционность объявляется основной ценностью, а в остальном они остаются свободными (например, в выборе между различными дохристианскими обычаями) (Aitamurto 2006, с. 200), так и анастасийцы могут трактовать «традиционный уклад» по-разному.

Вообще, возрождение утерянных традиций — это характерная черта программы в первую очередь неоязыческих групп, которые занимаются реконструкцией дохристианских верований. В России наибольшее развитие получило славянское, или русское, неоязычество, не представляющее, впрочем, единого течения¹ (Гайдуков 1999). Поскольку достоверных письменных свидетельств не сохранилось, то неоязыческие доктрины строятся на самых разных источниках: от разнообразных фальсификаций, философско-эзотерических учений до обрывочных цитат из работ фольклористов и литературоведов. Движение анастасийцев наследует интерес к большинству из этих источников.

Кроме разночтений в трактовках традиций, существуют две противоречащие друг другу тенденции понимания «ведрусского» прошлого. С одной стороны, анастасийцы вспоминают в первую очередь о славянских обрядах, но с другой — говорят о них в глобальном ключе как о свойственных прежде всем народам.

Этот настрой они почерпнули из основного источника — книг Владимира Мегре. Если вначале, в первых книгах, дается описание общего «славного прошлого ведруссов», то в последующих

¹ Британский антрополог Брайан Моррис, характеризуя феномен неоязычества в современном западном обществе, выделяет несколько черт, свойственных этому явлению. Среди них: радикальный политизм, экологическая перспектива, феминизм, децентрализованная политика, разнообразные ритуалы, акцент на духовном опыте, эзотеризм. Все эти черты не являются обязательными составляющими и могут присутствовать в неоязыческих группах в разных комбинациях (Morris 2006, p. 274–277).

оно конкретизируется, появляется стремление поставить на первый план «свое» прошлое. Например, в «Родовой книге» описывается мудрая цивилизация, потомки которой — народы всего мира:

«Мы — азиаты, европейцы, россияне и те, кто американцами себя назвал недавно, — на самом деле, люди-боги из одной цивилизации ведрусской. Был период жизни на нашей планете, который называется ведическим...» (Мегре 2002, с. 93).

Одновременно с этим в следующей книге упоминается, что Анастасия — «язычница» (а не только «ведрусса»), при этом имеется в виду определенное дохристианское язычество Руси, и далее говорится уже о предках славян. К примеру, с такими словами обращается Мегре к читателям:

«Ваша далекая, очень далекая прамамочка была язычницей. Она любила и понимала природу. Она знала Вселенную и значение восходящего солнышка. <...> Они были язычниками, они могли понимать через природу мысли Бога. Ваши далекие, очень далекие мама и папа знали, как сделать вас счастливым. Они знали, потому что были язычниками» (Мегре 2003, с. 136).

Противоречия в определении традиций можно проследить на примере свадебного обряда: в «Родовой книге» он описывается как «ведрусский»¹, а в следующей части упоминается уже как обряд язычников-славян (Мегре 2003, с. 141–142).

Что понимается под ведическим периодом и в каком соотношении он находится с язычеством, понять непросто, на мой взгляд, автор и не стремится к ясности в этом вопросе: в разных главах предлагаются противоречащие версии. Однако по некоторым высказываниям можно догадаться, что язычество — это, по видимому, следующий этап после ведизма:

«Во времена ведизма, а впоследствии и язычества не было скорбных, грустных праздников. <...> Язычество, а тем более ведизм, трудно назвать религией. Правильней было бы сказать «культура образа жизни» (Мегре 2003, с. 165–167).

¹ «Но знали точно люди-боги из ведической культуры: когда необъяснимое вершится чудо, соединяя двоих, впоследствии останутся они каждый сам собою» (Мегре 2002, с. 118).

Рассказы информантов отражают запутанность почерпнутых ими из книг сведений. К тому же для «уточнения» и лучшего их понимания они используют и другую литературу. Чаще всего анастасийцы связывают ведическую культуру с дохристианской культурой славян. Однако некоторые информанты видят за образом ведической Руси и идеологией движения скрытый посыл к глобализации, и такой подход их не всегда удовлетворяет:

«<...> Любое идеологическое течение принимаю относительно его способности стать идейной основой для национального объединения и подъема, а анастасийство, несмотря на все рассказы о ВедРуссии, несет в себе зачатки космополитизма и интернационализма» (из переписки с Инф. 3, жен., 1981 г. р.).

На вопрос, заданный информантам, какие именно традиции следует восстанавливать, мне давали разнообразные ответы: иногда языческие обряды отождествлялись с ведическими, в других случаях информанты признавались в своей некомпетентности и неспособности ответить, третьи воспринимали традиции всех народов как часть единой истины:

«Это счастье, гармония и пространство любви — вот то, что говорилось в книжках [Мегре. — Ю. А.]... и это подтверждает и практика наблюдения... вот эти все... как бы древние традиции, они... потихонечку вот... ну все говорят об одном, но как-то по-разному. Вот, а поскольку я не узко вот в одном чем-то, да, я не узконаправленный человек, а стараюсь и индусские традиции, и индийские традиции изучить, да и наши вот... славянские, и северные, и южнославянские, и западнославянские — из разных. И вот из этого всего можно найти нечто вот общее, нечто общее, на чем базируется, в общем-то, культура всех народов. И тогда можно понять... откуда растут ноги и как жить вообще в гармонии, ну вот, видимо, еще тоже не все доучила до конца, лежу с за-гипсованной ногой» (Инф. 6, жен., 1963 г. р.).

Однако чаще всего анастасийцы вспоминают о дохристианском «язычестве» как образце древней и мудрой цивилизации. В таком случае остается вопрос о существовании политеизма в культуре, противоречащего в целом концепции движения, которое ориентировано на нахождение божественного в каждом

человеке и отрицание «идолопоклонства». Кстати, понятия «язычники» и «язычество» также воспринимаются анastasийцами неоднозначно, и в разговорах чаще и охотнее используется наименование «ведруссы».

Некоторые смешения анastasийцами определений типов традиций показывает высказывание одного из информантов — противника всяческой «театрализации» прошлого, склонного, впрочем, к обнаружению в этом «мировых заговоров»:

«Здесь вот женщины свои хороводы водят. Эти барды на своих гитарах свои песни какие-то поют, а они уже как бы устарели. Скажем, хороводы тоже я не считаю, что это типа русское. Вот они говорят: “Это русское, это славянское, древнеславянское, там еще чего-то”. А это все чушь! Вот. А... как бы... истинное что-то оно будет рождаться, когда ты... ну, во-первых, держисься естественно. Вот... я не одеваюсь вот в эти национальные одежды дурацкие, да, вот там, приходят там... эти рубахи там какие-то белые, с вышивкой, еще чего-то это — это чушь! Театр! Цирк! А... обычно вот у них в голове тоже каша какая-то, там, не знаю, славянские веды там, “Велесова книга”, ну их сейчас тоже много вот всяких этих... теорий накрутили, написали где-то в подвалах кремлевских. И людям постоянно все это спускают» (Инф. 5, муж., 1960 г. р.).

Здесь затрагивается важный момент в восприятии анastasийцами традиций и обрядов: несмотря на критическую тональность высказывания, говорящий улавливает в происходящем связь игры и реальности. Стремление к возрождению разнообразных обрядов выглядит как игра, в которую приятно время от времени играть, и приятно, когда другие участники разделяют с тобой ее правила. Так происходит, например, на праздновании дня Земли под кедром¹, где приходящие надевают стилизованные народные костюмы, устраивают танцы, игры, поют песни и водят хороводы. Иногда достаточно трудно понять, что воспринимается как

¹ Праздник «День Земли» берется из книг В. Мегре. Поляна под кедром на Крестовском острове — излюбленное место встреч анastasийцев в Санкт-Петербурге.

игра, а что — как область «серьезного», значимого¹. Подобно движениям ролевиков и реконструкторов, одно плавно перетекает в другое, игра становится жизнью, и ее правила и законы часто неотделимы от других социальных сфер.

Анастасийцы активно пользуются тем, что их традиционализм легко принимает нововведения и адаптируется к окружающей действительности, тем более что праздники для них — это один из способов самореализации. Они утверждают, что нужно возрождать (полагаясь на интуицию и здравый смысл) лишь то, что понятно современным людям, далеким от природы и естественной среды обитания. То есть для последователей движения границы понимания «традиции» размыты, каждый индивид волен вкладывать свой смысл, ориентируясь на (пока) недостижимый идеал.

Традиционные славянские праздники крайне необходимы для гармоничного развития человека, но еще более важно, чтобы индивид совершал действия не механически, а осмысленно. Эта ссылка на осмысленность повторения, без которой обряд не имеет силы, отличает обряды анастасийцев от «традиционной культуры», для которой механизм объяснения необязательно является важным. По словам А. К. Байбурина, общество, ориентированное на формы регуляции в лице ритуала и обычая, считает существующие нормы унаследованными от предков и уже не подлежащими обсуждению. «Вопрос “Почему так, а не иначе?” попросту не имел значения, ибо весь смысл традиции как раз в том и состоял, чтобы делать так, как это было сделано “в первый раз”, во время “первых поступков”» (Байбурин 1993, с. 9–10).

В случае анастасийцев важным является не просто автоматическое копирование обрядов из книг Владимира Мегре или из других источников, а их осмысление. Необдуманное подражание вызывает критику:

¹ Например, армянские неоязычники воспринимают свое направление одновременно как религию, идеологию и игру. И игровой компонент несколько не принижает статус религиозной системы (Антонян 2010, с. 126–127).

«...И вот это еще мне смешно, ой, что... праздники, и делали традицию пускать, значит, эти плотики. Господи! Это же, это же... и та... та... та... у Анастасии везде с глубоким смыслом, и здесь именно такой смысл, что вот они пускают по реке! [курсив мой. — Ю. А.]. Тот, кто наверху... внизу, они... внизу ждут парня, например, ждут парня, который... А девчата пускают свои венки с плотиком, со свечечкой, понимаешь? И с какими-то своими, ну, например, там поставят чашечку там... или свой ко... компот она там... как... что-то такое, что она приготовила, яблоко из своего сада. <...> Вот, понимаешь, вот какой смысл! Они по морю пропу... пускают плотики, ну какой... для чего? Это бессмысленно совершенно... дело. Что в море кто-то? Понимаешь? Они же посылают адресно кому-то, и там ждут их, думают, что они тоже не нашли. Это... по реке пускают, по... просто... просто по реке, которая протекает мимо, чтоб на тебя [нрзб] ну отпустили, ну и уплыли плотики, ну и что? Вне всякого смысла, понимаешь? <...>» (Инф. 2, жен., 1936 г. р.).

С точки зрения анастасийцев, обряд несет определенную значимую пользу для индивида, даже если он относится к какой-либо конфессии, только когда совершается осмысленно:

«Вот то же самое, во всем главное чувства, а все остальное вот. Просто некоторые обряды вот и... и ведические, их тоже надо именно понять, а то, что их просто исполняют, — это ничего не даст, так же как и в христианстве, если ты, не знаю вот, сильно веришь и действительно понимаешь, для чего ты это делаешь, да, тот же... тот же обряд крещения, если ты его проходишь, то, наверно, ну он действительно силу имеет. А [нрзб] когда маленького ребенка, потому что так надо, так привыкли, то мне кажется, это уже ничего хорошего» (Инф. 4, муж., 1983 г. р.).

Из вышеприведенных примеров можно заметить, что представления о традициях у анастасийцев весьма разнородны. Список источников, на которые они опираются при их конструировании, не ограничивается изданиями «Звенящие кедры России», он широк и вариативен. Разные типы изданий предлагают не только большое разнообразие праздников и обрядов, но и «духа» и образа жизни прошлого, к которому желают вернуться. Есть ряд авторов, на которых любит ссылаться большинство анастасийцев,

часть литературы осваивают только «эксперты», донося до остальных адаптированный вариант на специальных встречах, какие-то источники оказываются актуальными только для отдельной прослойки и берутся из других религиозных/духовных традиций.

Знания в области народных традиций часто приобретаются из литературы, посвященной «исследованию» славянской религии. Например, такой список приводится в одном из интервью:

«Ну это очень... это было как раз связано со славянским направлением, вот я говорю, что всколыхнулось с этой книгой про славянские корни, и вся литература, связанная со славянством, она хлынула для читателей-анастасиевцев как бы... новая тема для... э... исследований или ну не то что исследований, а интереса анастасиевцев именно к славянству, любого характера, что художественная литература, что научная литература. Научная — это Рыбаков, э... самый известный, Жарникова там... Демин — это как бы не научно, но все равно он там со своей теорией Гипербореи проталкивает. И вот художественная — это Алексей Сергеев и Семенова» (Инф. 8, жен., 1985 г. р.).

В приведенной цитате можно увидеть классификацию, которую невольно приводит информантка. Так, «эксперты» и анастасийцы с высшим гуманитарным образованием обычно используют в разговоре об обычаях прошлого ссылки на монографии Б. А. Рыбакова («Язычество древних славян», «Язычество Древней Руси» и пр.) и В. Я. Проппа («Исторические корни волшебной сказки»). Кроме них, к «академическому» чтению относятся обычно произведения таких авторов, как В. А. Чудинов¹, С. В. Жарни-

¹ Известен так называемыми расшифровками тайнописного наследия, найденного в остатках материальной культуры древних цивилизаций. Сторонник идеи славянских рун, удревает эпоху возникновения русского языка. Считает, что «славянская ведическая цивилизация» возникла задолго до всех прочих известных цивилизаций. Автор книг: «Загадки славянской письменности». М., 2002; «Руница и тайны археологии Руси». М., 2003; «Священные камни и языческие храмы древних славян». М., 2004; «Тайные руны Древней Руси». М., 2005 (URL: <http://chudinov.ru/>, дата обращения: 2.06.2011).

кова¹, П. И. Кутенков², В. Н. Демин³. Конечно, не каждый анастасиевец возьмется за прочтение подобного рода литературы, но он готов услышать о ней из других уст. Среди национал-патриотической литературы пользуется спросом и творчество Древнерусской англиистической церкви православных староверов-инглингов⁴, которых они именуют, о чем неоднократно сообщалось в интервью и Интернете, староверами. «Славяно-Арийские веды»⁵, работы А. В. Трехлебова⁶; Владимира и Лады Куровских⁷, В. А. Шем-

¹ К. и. н., автор книг «Золотая нить», «Архаические корни традиционной культуры Русского Севера». Развивает «теорию полярной прародины индоевропейцев», исследователь Гипербореи.

² Подполковник, автор книг о традиционной одежде: «Великорусская женская сряда (одежда). Сядемская и вяземская крестьянские родовые культуры (сер. XIX — нач. XX в.)» (2009), «Ярга-свастика — знак русской народной культуры» (2008).

³ Д. филос. н., руководитель научно-поисковой экспедиции в Гиперборею, отстаивал концепцию происхождения народов России из архаичной культуры, традиционно называемой гиперборейской. Автор работ «Тайны русского народа. В поисках истоков Руси» (1999), «История Гипербореи» (2009), «Русь нордическая» (2011).

⁴ Инглизм — одно из направлений в славянском неоязычестве, созданное в 1990-е годы в Омске Александром Хиневичем. Название организации объясняется тем, что его последователи исповедуют «старую веру расы великой» (староверы) и «славят Правь» (православные).

⁵ «Славяно-Арийские Веды» — священные тексты инглизма, содержащие, по словам Александра Хиневича (главы Древнерусской церкви православных староверов-инглингов), переводы на современный русский язык древних славяно-арийских текстов. Серия была издана в Омске в 1999 году.

⁶ Занимается темой наследия предков славян и ариев, автор книг: «Толковый словарь кошунника», «Кошуну Финиста» (2001), «Славянский именовослов» (2002) (URL: <http://koshuny.nm.ru/>, дата обращения: 2.06.2011).

⁷ В. Куровский — верховный волхв украинской общины «Родовое огнище родной православной веры», вместе с женой Ладой пишет книги, например, «Как счастливо родить и воспитать дочь. Рождение Богини (Тайные знания славянского рода)» (2007), «Как счастливо родить

шука¹, Алексея Алнашева² часто упоминаются в дискуссиях анастасийцев, хотя и не всегда воспринимаются однозначно положительно. Кроме того, популярна литература в жанре «славянского фэнтези» и художественная литература в целом, которая зачастую воспринимается как исторический источник (например, Мария Семенова «Валькирия», «Волкодав»; С. Т. Алексеев «Аз Бога Ведаю», «Сокровища Валькирии»; Юрий Сергеев «Княжий остров» и т. п.). Она доступна для всех и воспринимается с одобрением из-за образного характера и отсутствия ссылок, тем более что анастасийцы нетребовательны к академизму письма и поощряют простоту изложения и стиля.

Анастасийцы, по сути, как и язычники, о которых говорит Грэхэм Харви, описывают свои традиции в терминах восстановления утраченного, однако они осознают и не скрывают того, что создают современный стиль «традиций», подходящий нынешней эпохе, используя при этом исторические и археологические источники скорее как вдохновение к творчеству, чем реальный проект реконструкции (Harvey 2007, p. 283–284). Это в итоге привело к тому, что возможность самостоятельного истолкования доктрины стала казаться все более реальной.

По мнению социолога Шмуэля Айзенштадта, «традиционное общество постоянно меняется», поскольку в традиции присутствуют одновременно и креативная, и консервативная составляющие (Eisenstadt 1973, p. 153). Любой культуре свойственны и стагнационные, и динамические тенденции, поэтому традиция всегда так или иначе существует в инновативном контексте (Панченко 2004, с. 13). Однако анастасийцы воспринимают традицию

и воспитать сына. Рождение Бога» (2009), «Жива — энергия жизни. Сила Родосвета» (2008).

¹ Занимается восстановлением традиций и обрядов древней цивилизации. Написал книги «Когда люди были богами» (2006), «Как родить бога (древнерусские практики соития и зачатия)» (2008).

² Ведун-целитель из Ижевска, носитель знаний «славянской народной культуры». Книгу «Древо жизни» (т. 1) из серии «Весть предков» (2009) посвящает описанию уклада жизни человека славянской культуры.

как некое незыблемое и идеальное состояние в прошлом, которое они изобретают сами.

Как указывал Эрик Хобсбаум, связь подобных придумываемых «традиций» с историческим прошлым является по большей части фиктивной, они используются в качестве ответа на новую ситуацию в форме отсылки к ситуации старой — периоду «золотого века» (для анastasийцев — ведический период). Разрывы преемственности отличают те движения, которые подают себя как традиционалистские, апеллируя к группам, признаваемым за хранителей исторического знания, при этом само появление такого движения уже указывает на потерю связи с актуальной действительностью (Хобсбаум 2000, с. 54–55).

При этом Хобсбаум проводит строгое разграничение между «обычаем» и «традицией»: отличительная черта последней — неизменность, поэтому мифологическое прошлое накладывает на последователей фиксированные неизменные практики. Тогда как обычай не препятствует изменениям и нововведениям, он следует за течением жизни, плавно адаптируясь к изменениям социальных и природных условий (Хобсбаум 2000, с. 48–49). Однако в данном случае в связи с отсутствием строгой иерархии и структуры движения консерватизм традиций Хобсбаума становится неактуален.

Юлия Антонян делает замечание в отношении армянского неоязычества, которое можно вполне отнести и к анastasийцам, что его адепты не просто «вспоминают» традицию, ссылаясь на ее существование в прошлом, а претендуют именно на ее «воссоздание в виде живого процесса», то есть допускают адаптацию к современным реалиям. Таким образом, они, как и анastasийцы, осознают факт утери традиции и хотят возродить главным образом «оригинальные механизмы и процессы ее образования», а не точную последовательность каких-либо обрядов (Антонян 2010, с. 125).

Соб.: То есть, обряды, они должны меняться со временем?

Инф. 4: Да, они, может быть...

Инф. 7: Ну если потерянные, как у нас сейчас, да, обязательно, да, что-то можно менять, чтобы мы понимали, то, что мы используем.

Инф. 4: Да. То, что вот хорошо понимается, то, что вот именно надо хорошо, глубоко просмысливать... ну то есть, смысл видеть всего этого обряда. А если смысла нету, то его... то и... и... и он и действовать-то будет плохо (Инф. 4. Муж., 1983 г. р.; Инф. 7. Жен., 1985 г. р.).

Несоответствие между «источниками» (в данном случае традициями, описанными в книгах Мегре о временах «ведрусов») и попытками их реконструкции объясняется иными существующими социальными реалиями. Для анастасийцев именно там, в прошлом, существовали «истинные традиции», а нам, людям будущего, остается только осознавать свое несовершенство перед далекими предками и стремиться вернуть состояние «человека истоков».

Библиография

Антонян Ю. Ю. «Воссоздание» религии: неоязычество в Армении // *Laboratorium*. 2010. № 1. С. 103–128.

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.

Гайдук А. В. Молодежная субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга: Социология и антропологический анализ / под. ред. В. Костюшева. СПб., 1999. С. 24–50. URL: <http://subculture.narod.ru/texts/book2/gaidukov.htm> (дата обращения: 18.08.11).

Мегре В. Н. Родовая книга. М.; СПб., 2002. Кн. 6.

Мегре В. Н. Энергия жизни. М.; СПб., 2003. Кн. 7.

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004.

Хобсбаум Э. Изобретение традиций // *Вестник Евразии*. М., 2000. № 1 (8). С. 47–62.

Aitamurto K. Russian Paganism and the Issue of Nationalism: A Case Study of the Circle of Pagan Tradition // *Pomegranate*. 2006. Nov. Vol. 8. Issue 2. P. 184–210.

Eisenstadt S. N. Tradition, Change and Modernity. N. Y., 1973

Harvey G. Inventing Paganisms: Making Nature // *The Invention of Sacred Tradition* / Edited by J. R. Lewis, O. Hammer. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 277–290.

Morris B. Religion and Anthropology. A Critical Introduction. N. Y.: Cambridge University Press, 2006.

Полевые материалы автора. Список информантов

- Инф. 1. Жен., ок. 50 лет, СПб., 23.11.2008.
- Инф. 2. Жен., 1936 г. р., СПб., 26.11.2010.
- Инф. 3. Жен., 1981 г. р., СПб., 18.08.2008.
- Инф. 4. Муж., 1983 г. р., СПб., 16.07.2009.
- Инф. 5. Муж., 1960 г. р., СПб., 04.08.2010.
- Инф. 6. Жен., 1963 г. р., СПб., 17.11.2008.
- Инф. 7. Жен., 1985 г. р., СПб., 16.07.2009.
- Инф. 8. Жен., 1985 г. р., СПб., 16.07.2008.

Е. С. Соболева

СМЕШЕНИЕ ВРЕМЕН И ТРАДИЦИЙ В СОВРЕМЕННОМ КАРНАВАЛЕ В ГОА (ИНДИЯ)

Гоа — единственный штат в Индии, который проводит карнавалы. Они начинаются за три дня до Поста каждый февраль/март. Ранее карнавал устраивали только в столице, г. Панаджи, ныне — и в других городах и деревнях. По мнению гоанцев, он воплощает культуру веселья, характерную для Гоа. Поэтому авторы гоанского происхождения в своих книгах упоминают карнавалы как постоянный элемент своей жизни.

Карнавалам уделено много места в гоанских социальных сетях. Описания, фото и видео карнавалов, документальные изыскания, мемуары выкладывают в сетях “Goanet”, “The Voice of the Goan Diaspora” и других на английском, реже — на португальском и языке конкани. За последние пять лет резко возросло количество информации о карнавалах, проводимых гоанскими диаспорами. Эти материалы составили основу данной статьи.

С 1510 по 1961 год Гоа входил в состав Португальской империи, в 1530 году стал столицей Португальского Государства Индия. Сюда приезжали жить и работать выходцы из португальских

владений — купцы, солдаты, ремесленники и пр. Обращенные в христианство гоанцы также перемещались по португалоязычному миру, активно эмигрировали за океан. Ныне Гоа — один из штатов Индийского Союза. Расположенный на западном побережье Индостана, он привлекает множество внутренних и иностранных туристов, которые приносят стране большой доход. Католики составляют 30 % населения штата. Там 5 крупных городов, 190 деревень, из них примерно треть имеет значительную долю мигрантов, прибывших из других штатов Индии. Гоанцев особенно беспокоят проблемы идентичности, культурной самобытности, статуса языка конкани, экологической безопасности своей земли.

В городах и деревнях Гоа проживают и католики, и индуисты. Независимо от религиозной принадлежности, они так или иначе тесно связаны этническим происхождением, языком, отношениями родства, семейными связями и пр. Они совместно участвуют в праздниках, в том числе религиозных. Как правило, в деревне одновременно с местным индуистским божеством почитают и католического святого-покровителя. Этнографы выявляют в гоанских культах католических святых немало черт, характерных для ритуалов индуизма. Неудивительно, что в обрядах задействована вся деревня.

Особенностью социальной жизни Гоа является то, что праздники, в том числе храмовые, организуются ассоциациями потомков основателей деревни (*gaunkar*), составляющих там доминирующую касту. В католических церквях такие сообщества называются братствами (*порт. confrarias*). В отличие от индуистских храмов, в церквях прихожане разной кастовой принадлежности должны были объединяться и ощущать себя сплоченными. Целью братств было «способствовать чувству товарищества с целью связать их в хорошо организованное и монолитное сообщество, продвигающее новую религию в их сознание посредством придания большего величия религиозным обрядам» (Gomes 2002, р. 206). Однако со временем религиозный пыл ослаб, и ныне братства в основном занимаются материальной стороной церковной жизни — оплатой воска для свечей, организацией пышных церковных праздников.

Весенние праздники в Гоа: карнавал и Шигмо. В наши дни популярным светским праздником, который самопроизвольно отмечается по всему штату — и в городах, и в деревнях, стал карнавал. В языке конкани закрепился особый вариант написания — Karnaval. Только некоторые гоанцы, получившие английское образование, говорят Carnival. Его дата определяется по лунному календарю и привязана к празднику Пасхи.

В католических странах Европы праздник, предвещающий Великий пост, называется Carnivale (Италия), Carnelevare (Пиза), Carnolevare (Неаполь), Carnilivare (о. Сицилия), Carnaval (Португалия, Испания, Франция, страны Латинской Америки) и т. п. Его корни уходят в глубокую древность, он является продолжением традиции прощания с зимой и встречи весны, включает массовые гуляния, сопровождаемые шествиями, пиршествами, ряжением, театрализованными играми и пр. Наиболее ранние упоминания о периодических городских празднествах-карнавалах в Европе относятся к IX–X векам. В начале XIX века была разработана современная форма этого массового гуляния, которая завоевывает популярность во всех странах. Параллельно в европейской глубинке до сих пор празднуется Масленица. Католическая церковь эти народные праздники не одобряет.

Португальская Масленица (Entrudo) в Средние века характеризовалась наличием одноименных соломенных кукол, которые затем уничтожались, уличными шествиями масок и больших фигур («Кум», «Кума» и пр.), грубыми развлечениями, в том числе обливанием жидкостями (водой, мочой и пр.). При диктатуре Салазара в Португалии (1930–1970-е годы) народные карнавалы, как и изготовление масок, были запрещены. Ныне традиция возрождается; наиболее яркие Entrudo играют на португальском Севере, в регионе Алту Минью (особенно в Ламегу).

Карнавал в Гоа отчасти сопряжен с аграрным циклом и содержит элементы, типичные для праздника урожая. Вскоре после карнавала наступает время праздника весны — Шигмо. Этот гоанский двойник индуистского Холи празднуют в мартовское полнолуние. В Гоа Шигмо нередко называют народным карнавалом. Безудержное веселье выплескивается на улицы, ибо на полях к этому времени урожай уже собран. Как и в государственном

карнавале, в сценарий Шигмо ныне включен парад платформ со сценами из индуистской мифологии, а также с профанными сюжетами (Gomes 2002, p. 219). Между обоими праздниками имеется заметное сходство.

Накануне Великого поста гоанцы, как и все католики, организуют карнавал. Он длится четыре дня, так же как в Португалии. Для сравнения: типичный Рейнский карнавал в южной Германии длится шесть суток, каждый день имеет название и отведен для конкретного мероприятия. По завершении гуляний утром в Пепельную среду все идут в церковь. После мессы священник наносит прихожанам на лоб отметку пеплом, напоминая, что человек смертен. С этого времени в течение сорока дней верующие должны соблюдать пост. Гоанцы соблюдают пост, исключая воскресенья, не едят мяса по пятницам и постятся в предписанные дни.

Гоанская трактовка этимологии термина «карнавал». Журналист и блогер Сесил Пинту (12.02.2007) выбрал шуточные, искаженные версии, которые, по-видимому, более соответствуют его мнению о гоанском празднике: от латинского «колесница», «корабль» и испанского «nival» — как «плавно текущая музыка», так что карнавал для него означает «плыть на грузовиках с усиленной [аппаратурой] музыкой». Другой вариант его перевода — от французского «carne» (мясо) и «tevele» (баловаться). Он шутит: почему же тогда в Гоа вместо французского гипса в карнавальных фигурах используется синтетика?

Профессор Оливинью Ж. Ф. Гомиш (1943–2009), в прошлом видный индийский чиновник, затем — глава Отделения языка и литературы конкани, вице-канцлер Университета Гоа, опубликовал несколько фундаментальных работ по социологии и истории своей Родины. Он показал место карнавала в праздничной культуре Гоа, взяв за основу соотношение этого праздника с хозяйственным годом, и сопоставил его с древнеримскими сатурналиями как праздником весны и возрождения природы. Типично латинскими он считает радость жизни и раскованную жизненную энергию празднующих с их потешными битвами снарядами, наполненными мукой, щитами и пр., с танцами в масках фантастического вида, даже в форме животных, с парадами и серенадами

под гитару и ghumatt (ударный музыкальный инструмент, типичный для Южной Индии), которые сопровождают три дня пирушек и разнузданности (Gomes 2002, p. 218).

Карнавал типичен для столицы — г. Панаджи. В более отдаленных районах при португальцах он праздновался в меньшем масштабе. В южных районах Гоа он более известен как Intruz (от *порт.* Entrudo), Intrudo (от *лат.* Introitus — вход, начало года, весны, поста). В урбанизированных деревнях этот праздник отличается большей непосредственностью. По мнению некоторых гоанцев, слово Intruz означает группу мальчиков, для которых этот праздник имел особое значение.

Ранние сведения о карнавалах в Гоа. Португальцы привезли в Индию свои обычаи, в том числе масленичные, карнавалы традиции. Церковь вела борьбу и с языческими обычаями, и с музыкой (барабанами): в Пасху музыке вообще не полагалось звучать, поэтому накануне поста люди старались как следует нагуляться и поесть. В конце XVI века иезуиты в Гоа жаловались на то, что и местная, и португальская народная культура оказывают сильное влияние на индийскую молодежь. Аналогичные процессы проходили и в Африке, и в Америке, где португальская Масленица праздновалась так буйно, что бразильские власти то запрещали публичные гуляния, то вынуждены были их разрешать.

В начале XVIII века индийцам в Гоа была дозволена свобода выбора религии, но при этом им не разрешалось возводить свои храмы. В 1731 году вице-король запретил праздник Шигмо, и этот запрет применялся еще несколько раз. Учитывая тягу народа к необычным зрелищам, церковь выработала методику пропаганды религии через инсценировки. По большим религиозным праздникам в Гоа на открытом воздухе устраивались театральные представления на португальском и на языке конкани. Официальный карнавал с конкурсом танцовщиц под звуки местных музыкальных инструментов (поскольку португальских в Азии практически не было) неоднократно запрещался к публичному празднованию. Его, тем не менее, праздновали и христиане, и индуисты, и мусульмане. Ныне эта многовековая традиция находит выражение в процессиях (*порт.* brincos), в которых фигурируют живописные костюмы, танцы, веселье (Lopes 1999, p. 328).

Описаний карнавалов XVIII века в Гоа нет. Но по отдельным фрагментам известно о некоторых костюмах, которые показывали разные типы людей и европейскую моду. Они давали простор воображению, юмору, социальной критике. В середине XIX века напоказ выставлялось все новое: фраки, шелковые домино, желтые коленкоровые пальто, шляпы, белые туники, красные ковры и пр. В танцевальных залах многие закрывали лица масками и одевались как танцовщицы, дикари, персы, мавры, лорды, кокетки, принцы, сенаторы, магистры, моряки, исполнители фаду и пр. Этот интересный культурный феномен отражает богатое воображение, чувство юмора и настроения гоанцев. Среди карнавальных персонажей встречались «муж-подкаблучник», «забитая жена» и др. (Lopes 1999, p. 330).

В гоанском карнавале отразились и африканские традиции ношения масок, пения и танцев. В колониальный период это начиналось как фарс: хозяева изображали негров, а рабы из Мозамбика белили лица мукой и изображали хозяев. (В Лиссабоне властям пришлось ограничить разрешенные направления чересчур разгульного негритянского карнавала.) Индийцы с изумлением наблюдали эти португальские «перевертыши».

Как видим, лузо-индийская культура впитала разные элементы традиций многих народов. Духовная, религиозная и социальная жизнь элиты начиная с XVIII века оказывала влияние на современную народную традицию.

Карнавал в Гоа в 1940-е годы. Хотя в период диктатуры Салазара карнавалы в Португалии не поощрялись, они все же имели место. «Его [Карнавал] ввели прежние правители как буйное празднование, в котором мука, яйца, апельсины, лимоны, грязь, печатки, наполненные песком и грязной водой, разными жидкостями и клеем, летели в прохожих. Старые горшки, кастрюли, прочие кухонные принадлежности также выбрасывали из окон. Возможно, это делалось с целью отвергнуть все старое и грязное перед Великим постом. Яростные битвы велись на улицах восковыми лимонами, кукурузными початками и бобами. Удары раздавались щедро, метлами и деревянными ложками. Это также был повод для необузданного пиршества. Люди насыщались сытной едой на обильных пирах, и монастыри раздавали торты и пи-

рожные» (Pinto 2007). Карнавал создавал настроение для веселья. Пары, влюблявшиеся во время карнавала, играли свадьбу после Пасхи.

Маркуш Гомиш Катан выложил в “Goanet” (15.08.2007) текст своих воспоминаний о карнавалах, проводившихся в 1940-е годы. Приведем этот уникальный материал целиком: «За недели до карнавала мы проводили бесконечные часы, планируя маскарадные костюмы, резали бумагу для “cocottes”, которые были вроде картриджей, наполненных разным содержанием в зависимости от покупательных возможностей. Более богатые могли позволить себе наполнить их порошком тальком. Мы использовали муку, отруби, опилки, смешанные с минимальным количеством пудры для лица. Надо было изготовить несколько дюжин “cocottes”, чтобы продержаться трехдневный период. Ими забрасывали прохожих в эти три дня. Мы также готовили окрашенную воду, которую запасали в жестянках (эпоха пластиковых бутылок еще не началась). Во время карнавала этой водой обливали друзей и врагов с помощью бамбукового шприца-насоса “chicknolli”.

По мере приближения великого дня дети и взрослые в масках и костюмах отправлялись с визитами в дома друзей, их сердечно приветствовали и угощали напитками и закусками. Чаще по росту, тембру голоса и тому подобному можно было попытаться определить личность гостя. Нередко, впрочем, маскировка была так хороша, что весельчаки покидали хозяев, не дав им и намек на то, кто их развлекал. По иронии судьбы, тогда это шутливо называлось “ASSALTOS” (*порт.* налет). Представьте, пустят ли ныне в Гоа в свой дом банду мужчин в масках и странных нарядах! Это может закончиться ножом в животе и домом, “очищенным” посторонними из Индии. Это не то, что было при португальцах. Это восходит к основе — хорошей природе, врожденной доверчивости, природной неагрессивности и здоровым моральным рамкам гоанцев, не запятнанных отвратительными элементами и морально изношенной жизненной философией, проникающей из-за границы.

“Assaltos” (налеты) и веселые развлечения были подходящим вступлением к буйному веселью, которое должно начаться в воскресенье.

Дома, в Мапуса, мы просыпались рано в воскресенье карнавала, чтобы привести себя в порядок и поспешить в *Capela dos Suissos* (Швейцарскую часовню — не знаю, откуда такое название), расположенную в 35–40 ярдах от нашего дома, на торжественную мессу. Надо было быть там рано, поскольку часовня была небольшая, толпа — огромная, и нужно было место для “Португальского батальона” (португальцы — явно неправильное название: я никогда не видел там португальцев, там были гоанцы, одетые в военную форму соответствующего периода).

По окончании мессы мы выстраивались вдоль дорожек сзади, где будет происходить следующее действие: в 600 ярдах отсюда, на вершине холма на флагштоке развевался флаг *Bhonsle* [местного правителя, которого в XVIII веке португальцы победили в результате упорных и длительных военных действий. — *Е. С.*], там начиналась битва жизни и смерти. Надо было найти удобный наблюдательный пункт в холле дома друзей, прямо на линии холма. Между тем “Португальский батальон” окольным маршрутом, мимо здания муниципалитета двигался к “полю боя”. Их сопровождали толпы в такт музыке. Португальцы штурмовали силы *Bhonsle*, начиналась потешная битва. Через некоторое время португальцы побеждали, спускали флаг *Bhonsle* и поднимали свой. По причинам, которые не надо объяснять, этот эпизод исключен из современного карнавала.

Вдобавок к цветам и звукам на месте и вокруг зрелища во всех направлениях летали кокооты, прыскались цветной водой, обливали осторожных и неосторожных прохожих. Люди в толпе пели, свистели, дудели в имеющиеся под рукой придуманные и импровизированные музыкальные инструменты. Повсюду взрывали хлопушки. Маскированные люди бродили повсюду, пели, танцевали, представляли разных персонажей. Это был истинный “дух радости”.

Когда надо было покидать убежище, холл, на полу оставался толстый ковер порошка, свидетельствующий не только о веселье, но и о сосредоточии его местоположения. Праздничный кутеж продолжался и после битвы, но толпа постепенно рассеивалась. После “*festa lunch*” [*порт.* праздник, англ. легкий обед] и заслуженной *siesta* [*порт.* послеобеденный отдых] люди были готовы

возобновить веселье, но по-иному. Обычно они садились в машины, особенно жители Панджина [ныне — Панаджи. — Е. С.], и разъезжали, кидаясь кокоттами в тех, кто находится на балконах домов, особенно на верхних этажах, а они отвечали тем же. Другие натягивали ленты поперек улицы и отпускали их, когда машина проезжала. Звуки петард и музыкальный диссонанс наполняли воздух до ночи и до конца праздника. Карнавал в Мапусе считался лучшим в Гоа: более спонтанный, кипучий, выделяющийся радостью жизни.

Покинув Гоа в 15 лет, я не мог посещать торжественные балы по этому поводу (в 15 лет я даже еще на танцы не ходил!). То, что пишу, я слышал или читал, но не видел лично.

Gala Balls были составной частью карнавала, занимаемой высокое место в социальном календаре элиты. Проводились они в известных клубах “Harmonia”, “Nacional” и др. (в Мапуса — в муниципальном саду), щедро и со вкусом украшенных воздушными шариками, гирляндами, лентами и пр. Участники часто появлялись в причудливых, кричащих костюмах с бросающимися в глаза колпаками, отдушиной их сдерживаемого веселья и радостного духа. Немного выпивали (но пьяных не было), кутили, в изобилии были шутовство и пародии. Начинали в воскресенье (Sabado Gordo, или Жирное воскресенье) и продолжали до вторника (как Марди Гра в Новом Орлеане). Некоторые гуляки прямо из бального зала шли в церковь в среду утром: от богохульства к святости?

Много воды утекло. Ныне Гоанский карнавал, в основном под покровительством посторонних, совсем иной, чем в нашей юности. Почти исчезло веселье. Под руководством Департамента туризма он стал официальным, в противовес народному. Нацеленный на туристические цели, он не отличается непринужденным весельем, невинной фривольностью, необузданной пирушкой народа, для народа, но — целеустремленной, продезинфицированной версией, чьей единственной целью является сбор денег в казну Союза и в карманы индийских предпринимателей. Гоанцы же — те, кто значит меньше всех.

<...> Не познав духа карнавала, его нельзя воспроизвести. Как в Библии: плоть сильна, но духа (гоанского) нет».

Как пишет в “Goanet” Домник Фернандиш (24.02.2006), Гоанский карнавал, праздновавшийся в течение трех дней перед Великим постом, является составной частью португальского наследия штата, бывшего португальским владением до 19 декабря 1961 года.

«Мы [в Saligao] ожидали карнавала и закупали атрибуты в изобилии. У друзей и соседей занимали трости, шляпы, ткани, перчатки, обувь, платье. В группе роли были расписаны, и каждый одевался согласно роли (девушка, юноша, старушка, старик, доктор, комик, клоун). Я всегда одевался девушкой и играл женскую роль. Я закрывал волосы шарфом, надевал женские туфли, но следил за тем, чтобы не надеть платье сестры; я всегда одалживал платье у девушки из соседнего квартала. Мы меняли нашу внешность так, что нас было трудно узнать, и искажали голос. Наша группа могла посещать даже любой квартал. Мы начинали в 16.00 и возвращались домой до колокольного звона Angelus [на закате он возвещал о вечерней семейной молитве, к которой дети должны были вернуться домой]. Мы несли с собой цветные пакетики, чтобы бросать их в прохожих, друзей и соседей. Также брали баночки с пудрой (Cuticura), конечно, чтобы родители об этом не знали.

Каждый из нас имел пустую банку и палочку, и мы колотили по жестянкам, идя от дома к дому. Войдя в дом, мы представляли пятиминутную немую смешную сценку. Глава семейства давал нам денег — 4–8 анн. Но от глав семей “африкандеров” (Africander), вернувшихся с заработков в Африке, мы иногда получали большие деньги — 1–2 рупии. Собранные деньги хранил я. Мы считали и делили их на всех в последний день карнавала. Каждый сообщал родителям сумму, которую заработал, и они радовались за нас. Поскольку на другой день начинался пост, мы не успевали потратить эти деньги, а родители строго следили за соблюдением поста. Только в первое воскресенье поста мы могли пойти в церковь и увидеть Poilo Pas [драматическое представление Страстей Христовых, разыгрываемое во время поста, согласно католической традиции. — Е. С.]. После службы и представления мы бросались в лавки покупать сласти».

С 1961 года карнавалы в Гоа какое-то время не проводились. *Современный карнавал в Панаджи*, по некоторым данным, был

возобновлен в 1964 году. Официально он начинается вечером в субботу (*Sabado Gordo*, *порт.* Жирная суббота), переходит в Жирное воскресенье, а в Жирный вторник завершается. В Пепельную среду начинается 40-дневный пост. Подготовка карнавальных мероприятий интенсивно ведется с декабря (в ведущих карнавальных регионах Европы — с ноября).

В конце 1970-х годов гоанцы осознали, что португальцы не вернутся, и решили делать карнавал для себя. Художник Франсишку Мартинш стал работать с папье-маше, а музыкант Аугушту Браганса — с аппаратурой. Вместе с единомышленниками они возродили уличный карнавал, основанный на концепции движения украшенных платформ. В 1980-е годы карнавальный сезон завершался большим красно-черным танцем в клубе “*Nacional*”, поставленным легендарным шоуменом Роберту Алваришем.

В 1988 году карнавал оказался под угрозой запрещения. Основанием стали жалобы двух перебравших на карнавале женщин, мучившихся угрызениями совести. К нападкам на гуляния присоединились церковь, моралисты, женские организации. В защиту карнавала выступили организаторы, зрители, производители алкоголя, не желавшие терять деньги. «Как жаль, что энтузиасты были тогда, а нынешние политиканы ведут свои игры эгоистично, вместо того чтобы поднять и обновить карнавал» (Pinto 2007).

Организаторами празднеств ныне выступают Комитет карнавала и традиционных праздников Панаджи и Управление по туризму штата Гоа. В этот день проводятся культурные мероприятия и самые разные состязания. Министр искусств и культуры заявляет, что карнавал — это официальный праздник штата. Карнавальные мероприятия, планируемые для основных населенных пунктов, включены в официальный календарь. В День Республики (2006 г.) в Нью-Дели карнавал был сюжетом гоанской движущейся платформы в уличном параде и получил второй приз.

Комитет по туризму продвигает карнавал именно в таком качестве, но не как отражение гоанской культуры. Гоанские власти считают культуру, существовавшую до 1510 года, то есть до появления португальцев, истинной и хотят очистить ее от западного и восточного влияний. Этот подход вызывает законное возмущение и протесты гоанцев. По их мнению, тем самым пытаются

лишить Гоа того, что позволило первому премьер-министру Индии Джавахарлалу Неру назвать гоанцев уникальным народом с уникальной культурой (Годфри Гонсалвиш, 25.02.2006). Именно этот сплав и привлекает в Гоа туристов с Запада и Востока.

Утром гоанцев будят звуки волюнок, барабанов и цимбал — звуки уличного карнавала. Парад начинается в 16.00 от старого здания Секретариата, движется по городу вдоль р. Мандови около 3 км и завершается на центральной площади перед церковью Богородицы Непорочного Зачатия. Здесь король Момо зачитывает указ о свободе на ближайшие три дня: есть, пить и веселиться, забыть о заботах.

Пародийным королем карнавала Момо (Rei Momo, от Momus — древнегреческий бог шуток и насмешек) обычно избирается крупный, высокий, упитанный мужчина. Его избирают править три дня и три ночи (хотя карнавал длится 4 дня). Этот персонаж появился в Гоа лет 30 назад. Король Момо ведет карнавальное шествие, восседая на головной платформе под балдахинном, где также размещаются королева Момо и свита. Дамы могут быть украшены перьями по бразильскому образцу, но без излишней обнаженности. Нудизм и алкоголизм на платформах запрещены. В отличие от Бразилии, в Гоа король Момо три дня разъезжает по городу в окружении привлекательных женщин, с которыми он не может даже шутить, не то что прикасаться к ним. Один из бывших королей Момо даже признался, что, вернувшись домой с карнавала разгоряченным, он начал Пепельную среду с супружеских радостей, а не с воздержания, предписанного наступившим Постом (Pinto 2007).

Для карнавала организации и территориальные объединения готовят floats — декорированные платформы (грузовики, трактора, прицепы, автобусы), на которых едут участники и композиция, выражающая какую-то тему. Музыкальные ансамбли с аппаратурой, усиливающей звук, также едут на грузовиках в колонне. За королем Момо шумно следуют глотатели огня, клоуны, акробаты, шуты в масках, марширующие оркестры, танцоры, гуляющая публика. Иногда с платформ зрителям раздают сладости.

Зрители (а их собирается до 40 тыс.) выстраиваются вдоль маршрута, смотрят с балконов домов, даже залезают на деревья.

Процессия длится более трех часов, ее транслируют по телевидению. Жюри выбирает победителей. Там присутствуют высокопоставленные чиновники в ранге министра (в частности, туризма), советники Карнавального комитета и другие важные персоны и гости.

В сюжетах платформ показываются темы, напрямую затрагивающие штат: секс-туризм, жестокое обращение с детьми, хрупкая экология, разрушение гор и вырубка лесов, чрезмерный вылов рыбы, трансплантация растений и борьба с сорняками, бой быков, путешествие Васко да Гама и др. Много «традиционных» платформ показывают исчезающие обычаи и традиции Гоа: плотников, сапожников и пр., изготовление пальмового сахара, обработку поля, обмолот и т. д. Высмеиваются актуальные темы: «птичий грипп» (петух, умоляющий, чтобы скальпель его пощадил), опасность СПИДа, исчезновение редких животных («Спасите тигров (леопардов и пр.)»). На платформах везут забавные гигантские фигуры — образы массовой культуры (Кинг-Конг, Годзилла, акула, орел, слоны, русалки, Майкл Джексон), а также показывают легко узнаваемые гоанцами местные реалии.

По сравнению с европейскими карнавалами, социального протеста и сатиры в параде практически нет. Зато одну из платформ в 2006 году отдали детям-инвалидам, доказывающим тем самым свою значимость для общества.

Тогда же нарекания вызвала следующая сцена на платформе: католический священник ведет похоронную процессию с гробом, была дана полная картина кладбища. Опасались, что она вызовет такие же протесты, как и карикатуры на пророка Мухаммеда. Организаторы оправдывались, что темы платформ были проверены до начала шествия, чтобы избежать повторов и вульгарности; возможно, эта присоединилась к параду позже.

Участники костюмированных групп изображают пиратов Карибского моря, узников, население в народных костюмах (индийских, португальских и пр.); идут девушки-цветы, танцоры с гигантскими бабочками, маски, музыканты, группы самбы и пр.

В 2011 году в Панаджи в шествии участвовало более 100 платформ. Они относились к пяти категориям: спонсорской, семейной, забавной, клубной и традиционной. Для каждой категории

были выделены по три денежных приза. Во вторник, в последний день карнавала, их публично вручили победителям.

Социальные и культурные организации предлагают много программ: конкурсы костюмов, показы мод, выступления марширующих оркестров, танцы в городских и деревенских клубах, бои быков и пр. Город украшен, возведены подмостки и сцены. Выступают народные ансамбли, исполняющие гоанские песни и танцы (кунби, корридинью). В 2006 году в Панаджи была приглашена швейцарская группа карнавалистов “Elfer Frosche”.

В дни карнавала занятия в школах отменяются, на улицах дети носят картонные маски и бумажные шляпы. Праздник царит и в домах, и на улицах. В учреждениях проводятся конкурсы костюмов, танцы и даже *тоурада* (португальский вариант корриды, где быка не убивают). Весь карнавальная парад озаглавлен пирушками, гуляниями. Все наедаются перед 40-дневным постом. Люди, не знакомые с гоанским образом жизни, удивляются, как можно веселиться непрерывно, пить и не напиваться. Гуляки приветствуют друг друга кличем “Viva Carnaval!”

На улицах девушек осыпают цветным порошком или бросают в них воздушные шарики с водой. Панчаэты (деревенские советы) разрешают эту забаву (*cocotes assalto*). Но в Гоа растет число мигрантов, которые заходят слишком далеко в этом развлечении.

В последние годы крупные фирмы и власти стали коммерциализовывать карнавал, что чревато серьезными последствиями морального плана. Некоторые консервативно настроенные горожане призывают к бойкоту уличного карнавала и ограничиваются мероприятиями в своих эксклюзивных клубах (Gomes 2002, p. 218). Другие страстно желают вернуться к более стихийному и всеобщему карнавалу португальской эпохи, а современный карнавал требуют ограничить главными городами, даже запретить участие в нем девушек до 18 лет. Они полагают, что карнавал не может принести пользы, если его дух выхолощен.

Карнавал в других городах Гоа. В субботу сезон открывается в Панаджи, затем карнавальная парады проходят в других городах Гоа: в воскресенье — в Маргане, в понедельник — в Мапуса, во вторник — в Васко-да-Гама. Ныне добавились карнавалы в Калангуте, Понда, Карторине и др. Они очень нравятся молодежи.

Время парадов сдвигают на несколько часов, что позволяет публике с учетом небольшого размера штата перебраться в другой населенный пункт и наблюдать действие еще раз. Колонны движутся небыстро и нередко финишируют уже в темноте.

В Маргане, коммерческой столице Гоа, парад в 2011 году длился около двух часов. В нем участвовала 71 платформа, из них 8 коммерческих (с рекламой пива, телефонов и пр.), на других показывали традиционные гоанские занятия (рыбная ловля, лепка горшков и пр.). Богатые идеи композиций предоставляли молодежи хорошие возможности понять традиции и душу истинных гоанцев. Традиционная музыка добавила цвета и хорошего настроения. Люди в масках и карнавальных костюмах, продавцы воздушных шариков и клоунских колпаков заполнили улицы. Местами прохожих обливали водой. Закончился вечер фейерверком. Власти решили поддержать не «маскарады и другие несущественные программы», но *Khell-Tiatrs*, чтобы зрители смеялись над забавными сценками в постановке профессиональных в актеров и артистов-любителей.

В Васко, крупнейшем городе штата, расположенном на юге Гоа, главное событие в карнавальную «Очень жирную субботу» — пирушки и танцы. Днем начинаются танцевальные конкурсы (для школьников, профессионалов и любителей), затем проходит шоу барабанов, завершает программу фейерверк. В воскресенье проводятся конкурс рисунков для школьников и конкурс костюмов, гонки на лодках, выступления фокусников и танцевальных групп, фейерверк. Только в понедельник имеет место Большой парад короля Момо, продолжают выступления народных танцевальных групп и, естественно, фейерверк. На вторник намечены музыкальное шоу конкани, награждения призеров и другие представления.

В Бардезе карнавал — это краски. Люди бросают друг в друга пакетики с цветным порошком *puddieo*. Эти три дня никто не надевает новую и светлую одежду, носят старую и цветную. Повсюду продаются пакетики цветных порошков и маски всех форм и размеров.

Карнавал в деревне. Карнавал в католических деревнях южного Гоа (талука Салсете и др.) называют искаженным португаль-

ским словом “Intruz”. В урбанизированных деревнях этот праздник отличается большей непосредственностью. В Кеппене с конца 2000-х годов люди пытаются возродить Интруз по старинному образцу: собираются вместе накануне, поют народные песни, разучивают танцы, бьют в барабаны. В деревне Догрин его отмечают и индуисты. Порядок веселья и элементы праздника более традиционные. Люди танцуют с масляными лампами, поют песни о деяниях предков. Веселье усиливается ритмом барабанов.

Р. Ньюман в 1987 году описал карнавал Интруз в деревне Ассолна (талука Салсете) и сравнил его с индуистской затрой (конкани — ежегодный храмовый праздник, в ходе которого фигуру божества вывозят за пределы святилища). Начавшись в пятницу в квартале кузнецов, он продолжался четыре дня под грохот барабанов, в которые колотили мужчины и юноши из низких каст. Вечером на напольном высоком медном светильнике зажигались огни, мальчишки запускали хлопушки (так индуисты громким звуком обозначают важность места). На третий день, в Жирное воскресенье, в центр деревни стекалась молодежь в карнавальными костюмах, кидаясь шариками с водой. Во второй половине дня по деревне прошла большая процессия, руководимая пожилым мужчиной. Танцоры регулярно впадали в транс, женщины отливали их водой, после чего мужчины продолжали танцевать, подчиняясь ритму барабанного боя. Местные католики называют такое состояние *bhaag* — религиозный транс (по мнению индуистов, божество говорит устами того, в кого оно воплотилось). Праздник фактически повторил сценарий индусского праздника (Newman 2003, p. 38–42).

Народные театральные представления. В программе гоанских карнавалов предусмотрены выступления самодеятельных трупп в жанре *Tiatr*. Обычно католики по случаю церковных праздников разыгрывают *Tiatr* в сопровождении стальных музыкальных инструментов (Kaleidoscopic 2004, p. 124).

В Панджине в жанре *Fells* небольшие народные коллективы, где актерами выступают и мужчины, и женщины, исполняют музыкальные пьески, которые вызывают интерес у зрителей (Important 1977, p. 217).

Древнейшей формой театра конкани считают Khell, истоки которого возводят к ритуальным танцам в праздник Холи. В южных талуках — Салсете, Мормуган, Кепен, Санген и др. — он особенно популярен, странствующие труппы Khell-Tiatr играют свои импровизированные пьески с музыкальным сопровождением.

Домник Фернандиш описывает (24.02.2006), как в прошлом на юге Гоа за три дня Интруза людей развлекали короткими пародиями — Zomnir Khell (букв. «театр на земле»). Фоном (karodd) служило хлопчатобумажное сари, растянутое на двух бамбуковых палках или между двух деревьев. Один его край символизировал вход, другой — выход со сцены. Музыкальное сопровождение — аккомпанемент палкой по канистре из-под бензина. Иногда актер вешал на шею небольшой барабанчик, и его звуки привлекали людей к скетчам. Представления разыгрывались на песке, и тела актеров покрывались пылью, особенно после сцен драки, и им приходилось обтирать тело перед следующим номером. Короткие номера были высокого качества. Актерами могли быть только мужчины-рыбаки, но они исполняли свои роли с большой точностью.

В деревнях талуки Салсете на второй и третий дни карнавала мужчины касты чардо (христиане) устраивают представления Khell. Мужчины касты кунби (гауда), коренные жители Гоа, ныне католики, исполняют танец dandlam с палками все три дня карнавала. В сопровождающей танец песне речь идет о боге Кришне, почитаемом в Индии растении *тулси* (базилик) и ручной мельнице (Kaleidoscopic 2004, p. 39–40).

Эксклюзивным правом мужчин-чардо в деревне Чандор является исполнение танцевальной драмы Mussoll (конкани — «молотить») в воскресенье перед карнавалом и в каждый из трех его дней (Couto 2004, p. 273). Этот военный танец символизирует победу короля Харихара II — сына царя Букка I из королевства Виджайянагар — над Чолами в 1310 году возле крепости Чандрапур. Мужчины в военных костюмах могольской эпохи держат в руках длинные шесты с металлическими звенящими элементами на верхнем конце, сходятся к центру круга, ударяют палкой в землю и поворачиваются вокруг нее (Stories 1997, p. 177–178). Поются

медленные песни на два голоса под барабан и металлические тарелки; в них упоминаются Шива, Богоматерь и другие религиозные персонажи. Этнографы предполагают, что неслучайно праздник урожая, в котором оружие заменено молотильными цепями, проводится в искупительный период католического карнавала, а другим кастам (не-кшатриям) этот танец исполнять запрещено. В деревне также имеют место карнавальный парад, танцы, потешные баталии, хождение в гости, обильная еда и т. п. (Couto 2004, p. 275)

Президент Tiatr Academy of Goa и артисты убеждены, что в основе жанра лежат уличные народные представления Zompivoilo Khell, сюжет которых рассказывается зрителям через песни. В современном виде Khell состоит из трех Parti — небольших пьесок. Каждую пьесу (Part) составляют 8–10 коротких песен (Cantos); песня состоит из двух куплетов и припева; каждая пьеса (Parti) длится 45–60 мин. Сюжет комического представления связан с содержанием Parti.

В конце 1950-х годов перенесенное на сцену представление получило название Khell-Tiatr. Оно включает две пьесы (Parti), разделенные антрактом. Каждая Parti состоит из 8–12 песен (Cantos). Возможны короткие диалоги, основанные на текстах песен. Khell-Tiatr можно назвать музыкальной драмой, только каждое из двух отделений представляет собой самостоятельную пьесу. Но комедия всегда связана сюжетом обеих Parti. Дальнейшее развитие действия, когда в 20–30 Cantos разыгрывается один сюжет, а не два, актеры в 1970-е годы называли Non-Stop Drama («представление без остановки») (Cardozo).

Ранее они были бесплатными, но постепенно коммерциализировались. Время карнавала — это лучший период для заработков. Актеры дают по несколько представлений в день. Но они жалуются, что зрители предпочитают их творчеству карнавальный парад.

Труппы Khell-Tiatr передвигаются по стране, веселят и развлекают зрителей во время карнавала, перед постом, в меньшем масштабе — в Пасху и рождественский период (Couto 2004, p. 279). Tiatr считают истинным гоанским жанром, их пьесы очень популярны в гоанских диаспорах.

Карнавалы и гоанские диаспоры. Как говорят в Гоа, здесь не нужен повод для праздника: для этого достаточно даже распутившегося цветка.

Крупные диаспоры гоанцев существуют на всех континентах. Учащаяся молодежь, которая дружила в Гоа и привыкла совместно отмечать события, ходить на танцы, концерты, карнавал, спортивные состязания (хоккей, футбол, крикет), воссоздает гоанскую праздничную атмосферу и в диаспоре. Многие были членами группы “RIO”, организованной режиссером Франшишку Мартиншем, королем развлечений. За рубежом они, в частности, берут на себя проектирование карнавалов, костюмов, сценариев, привлекают спонсоров, приглашают известных гоанцев и артистов, организуют культурную программу и обильный стол. Кроме того, ежегодно более 40 гоанских ассоциаций отмечают Всемирный день Гоа (World Goa Day), проводят балы (Goan Convention) и другие массовые мероприятия.

В Австралии гоанцы с 2006 года празднуют в мэрии г. Мельбурна карнавал (Goan Carnival Dinner cum Dance night). Встречу по традиции открывает индо-португальский женский танец Dekni (конкани — «околдовывающий красотой»). Мельбурнские гоанцы (они называют себя Melgoans) надевают костюмы красного и черного цветов для соответствующего танца, король Момо зачитывает эдикт о веселье на всю ночь. Молодежь танцует согredinho (португальский танец для шести пар танцоров, состоящий из быстрых движений по кругу и вращений) — “Marcha de Fontainhas”, “Foi Cantar” и др. За лучшие маски, костюмы присуждаются призы и т. п. Карнавал проводится при поддержке одного из банков с гоанским участием и ряда фирм. По мнению организаторов, карнавал — это прекрасный способ показать свою культуру в Австралии.

“Young Goans Club” в Бахрейне в 2007 году решил возродить гоанский карнавал с кавалькадами автомобилей, уличными играми, сценическими представлениями. В Бахрейне решили гулять два, а не три дня, сделать карнавал здоровым развлечением для старых и молодых, превратить карнавал в праздник цвета, песен, музыки. На главное мероприятие, проходящее в ресторане, продаются билеты. В программу входят парад короля Момо, состязания

ние танцевальных групп, постановка театристов — гоанской самодетельности.

В Дубае в 2006 году гоанцы праздновали карнавал по упрощенному варианту: исполняли гоанские баллады и танцы, готовили еду, провели дискотеку.

В Торонто праздник “Viva Carnival!” собирает гоанцев, переехавших в Канаду из Восточной Африки, Персидского залива, Пакистана и др. Люди, приехавшие сюда непосредственно из Гоа, привезли с собой свежие идеи с Родины. В Торонто проводят карнавальную процессию, шьют костюмы для красного, черного и золотого танцев. Лучшие исполнители выступают с гоанскими песнями и музыкой. В 2010 году карнавал следовал сразу за Днем святого Валентина, и оба праздника были тематически сопряжены. Карнавальными собраниями руководят церемониймейстер и члены оргкомитета.

Потенциал гоанского карнавала. Карнавалы ныне не имеют религиозного подтекста, хотя время их проведения привязано к церковному календарю (скользящей дате Пасхи). Католическая церковь не приветствует карнавального разгула и отрицает свою связь с ним. Португальцы, прибыв в Индию, отмечали праздник весны, как они это делали на Родине. В структуру гоанского карнавала не могли не войти элементы, заимствованные из культуры Европы, у индийских родственников (португальцы брали в жены местных женщин, обратив их в католичество), африканских рабов, а в наши дни — из арсенала бразильского карнавала. Гоанцы стремятся отделять свой Carnival от прочих карнавалов, равно как и от близкого ему по времени индийского праздника весны Холи.

По распространенному мнению, «ранние христиане превратили свободный дух Шигмо, который после крещения стал для них запретным, в короткий дурманящий период неограниченного веселья перед периодом самоограничения. Элита добавила элементы утонченности в виде костюмированных балов и пр.» (Couto 2004, p. 279).

Карнавалы постоянно видоизменяются. Знаменитый Рейнский карнавал получил свою форму в начале XIX века. В нем наряду с уличным карнавалом существуют организованные шест-

вия и заседания-банкеты. Такие карнавалы превратились в сложнейшие коммерческие предприятия: созданы карнавальное общества со своей атрибутикой (шутовскими колпаками, карнавальным приветствием и пр.), символикой и членскими взносами; весь год действуют организационные комитеты, которые привлекают спонсоров; избираются принц карнавала и другие персонажи; для каждого карнавального сезона придумывают девиз, конкурсную и культурную программу; создаются музеи и интернет-сайты карнавалов, локальные и международные карнавальные ассоциации и т. д. Темы карнавальных платформ могут быть крайне острыми и политически актуальными. Начинается карнавальная период поздней осенью и заканчивается в Пепельную среду, основные мероприятия приходятся на последнюю неделю перед Великим постом. Главные шествия проводятся в первой половине дня, но для туристов их нередко повторяют после обеда. Появились детские карнавалы, которые проводятся параллельно с главным. Участники и зрители карнавала строго разделены.

Гоанские авторы, впрочем, сопоставляют свой карнавал не с развитым европейским, а с бразильским (в варианте Рио-де-Жанейро) или британским (в Ноттинг-Хилл). Бразильский карнавал с более простой формой и жесткой организацией, парадом школ самбы стал сильным конкурентом европейским карнавалам.

Иностранцы зрители, знакомые со стилем бразильской карнавальной культуры, отмечают сдержанность гоанского карнавала. Время его проведения смещено с утра на более прохладное вечернее время. Темы и девизы карнавала пока не объявляют, и он носит во многом самодеятельный характер. Основная зрелищная нагрузка ложится на движущиеся платформы, а не на пеших участников шествия. В программе появляется все больше элементов Рейнского карнавала: трибуны для зрителей, жюри, призы. Но наряду с парадом существует менее изученная стихия уличного гуляния.

Запреты на карнавалы португальского, а затем индийского правительства в XX веке повлияли на праздничную культуру Гоа. В уличном карнавале присутствуют элементы, типичные для индуистских весенних праздников: осыпание прохожих красками, обливание их водой, шум и грохот, огни, самодеятельные теа-

тральные скетчи. В деревнях в структуре праздника воспроизводятся древние местные обряды и обычаи. В городах организованный карнавал имеет тенденцию перетекать в клубы и балльные залы, где воспроизводится элитарная культура. Диаспоры насыщают свои закрытые мероприятия синкретичной гоанской конкретикой, в своей основе лузо-азиатской.

Власти штата позиционируют современный карнавал как официальный праздник и уникальное явление, отличающее Гоа от других территорий Индии. Это привлекает множество туристов со всей Индии и из-за рубежа. Противопоставление современного вида праздника традиционному вызывает протест гоанцев. Их мнение, что ранее карнавал был временем безудержного веселья перед долгим периодом сдержанности и усмирения плоти, основано на том, что гоанцы сами готовили праздник, были едины и солидарны. Как образно пишет Сесил Пинту, «подайте же мне современный карнавал в любое время! Почему же я не против быть гильотинированным неработающей микроволновкой, выброшенной из окна, или ударенным наполненной песком перчаткой, или поколоченным метлой, пока я толстею от жирной выпечки?» Он уверен, что до прихода португальцев гоанцам было что праздновать, что Шигмо — это праздник для гоанцев-индусов, в то время как Холи — праздник для негоанцев, а ныне для иностранцев, ищущих бханг [психотропное средство, получаемое из конопли. — *Е. С.*] (Pinto 2007).

Популярность карнавала в Гоа возрастает из года в год. Нелучайно в карнавальнoй процессии в Васко в 2011 году приняла участие платформа, оснащенная Военно-Морским флотом Индии, которому гоанцы высказывают много претензий.

Карнавал позволяет гоанцам подчеркнуть уникальность своей истории и культуры, их отличия от более многочисленного окружения, доминирования которого они обоснованно опасаются. Форма карнавала является одним из способов публичного выражения общественного мнения. Гоанцы ведут споры о содержании и формах карнавальных праздников, которые видоизменяются и приспособляются к условиям окружающей действительности. Все это свидетельствует о большом потенциале и перспективах развития древней праздничной традиции.

Библиография

Cardozo T. Meet to identify Khell, Khell-Tiatr & Non-Stop Drama. URL: <http://www.targetgoa.com/newsd-Meet-to-identify-Khell-Khell-Tiatr-Non-Stop-Drama-584>.

Couto M. A. Goa: a Daughter's Story. New Delhi, 2004.

Gomes O. J. F. Goa. New Delhi, 2002.

Important Festivals in Goa // Festivals in India. Triplicane; Madras, 1977.

Kaleidoscopic Goa: A Cultural Atlas. Panaji, 2004.

Lopes M. de Jesus dos Mártires. Goa Setecentista: Tradição e Modernidade (1750–1800). Lisboa, 1999.

Newman R. S. Festividades de diversidade — Festividades de unidade // Oriente. 2003. Abril. № 5. P. 34–46.

Pinto C. Keeping celebrations afloat. A brief history of the Goan Carnival // Gomantak Times. 2007. 8th February.

Stories of Goa. Lisbon, 1997.

Интернет-ресурсы

<http://www.goanet.at>

<http://globalgoanassociations.blogspot.com/>

Ю. В. Бучатская

БАМБЕРГСКИЙ ПРАЗДНИК ЗАНДКЕРВА КАК ПРИМЕР КОНСТРУИРОВАНИЯ НОВОЙ ТРАДИЦИИ

Эта статья ставит целью проанализировать феномен изобретения традиции на примере создания и эволюции одного городского праздника в Германии. Рассматривается широко известный и популярный в регионе Верхняя Франкония (федеральная земля Бавария) и специально в г. Бамберг праздник *Зандкерва*, по непонятным причинам пока обойденный вниманием местных немецких исследователей этнографии города. Эмпирической базой ис-

следования послужили полевые материалы автора, собираемые в течение трех лет — в 2006 и 2008–2009 годах. Это включенные и пассивные наблюдения, интервью с организаторами и исполнителями праздничных мероприятий, опросы участников и гостей (всего 15 глубинных неформализованных интервью). В ходе полевой работы в Бамберге автор посетила также пять подобных праздников в различных селах округа Бамберг. Кроме того, в ходе работы был собран обширный архивный (программы праздника 1951–2009 годов, сообщения в местных газетах) и визуальный материал — более 500 фотографий, иллюстрирующих этапы и элементы праздника, который также привлекался к исследованию.

«Sandkerwa»: название, смысл, программа

Праздник *Зандкерва* проводится ежегодно в августе в городе Бамберг. Название праздника составляют два компонента: городской топоним *Занд* (нем. Sand — «песок») — так обозначают старейший район Бамберга и его главную улицу в связи с наличием в строении почв песка — и франконское диалектное название народно-религиозного действия и праздника *керва* (Kerwa, нем. Kirchweih — «освящение церкви»). Так в католических областях Германии называются храмовые праздники, памятные дни первого освящения храма. Существует множество региональных диалектных обозначений сезонных народных праздников, посвященных местным храмам. На юге Германии, преимущественно в прилежащих к Альпам областях, распространены названия, производные от нем. Kirchtag («день церкви»): «кирта» в южной Баварии (диал. Kirta); севернее, на юго-западе — производные от нем. Kirchweih («освящение церкви») — в Швабии «кирбе» (диал. Kirbe), в Гессене «кеер» (диал. Keer), в уже упомянутой Франконии «керва» (диал. Kerwa), наконец, в Пфльце «кирве» (диал. Kirwe); еще севернее, от западных областей прирейнской Германии до границы с Чехией, название «кирмес» (нем. Kirmes) имеет форму, восходящую к нем. Kirchmesse («церковная месса») (Wörterbuch... 1974, s. 488).

Дата храмового праздника определяется либо днем первого освящения храма, либо днем христианского святого, который яв-

ляется покровителем церкви. Во многих селах Франконии храмовые праздники насчитывают немного лет своей истории. Дело в том, что в большинстве поселений храмы возникли только после Второй мировой войны в связи с оживившейся строительной деятельностью. В старых федеральных землях (так называются в немецкой традиции земли, входившие в 1949–1989 годы в состав ФРГ) с 1950-х по 1980-е годы было построено более 600 церквей, что больше, чем за предыдущие 400 лет (Schwarz 1985, s. 7).

Бамбергская Зандкерва не является уникальным мероприятием: «керва» считается в католической Франконии одним из самых распространенных и значительных праздников годового цикла, светской и одновременно религиозной жизни. Каждая деревенская община в католической Франконии имеет свою церковь, в связи с которой отмечается свой храмовый праздник, своя «керва». Ежегодно публикуется календарь храмовых праздников с программами мероприятий в каждом округе Франконии, который обычно представляет собой небольшую брошюру. Только в самом Бамберге ежегодно отмечаются 10 самостоятельных храмовых праздников, которые проводятся общинами прихожан соответствующих церквей. В последнее время общины строго следят за тем, чтобы дни празднования кервы в различных деревнях не совпадали. В этом случае обеспечивается приток гостей из соседних сел и соответственно повышается весомость каждого конкретного храмового праздника для села.

Бамбергская Зандкерва считается храмовым праздником церкви св. Елизаветы, что расположена в центре района Занд (St. Elisabeth im Sand, букв. «Св. Елизавета в песках»). На сегодняшний день Зандкерва не только является самым крупным и посещаемым городским праздником всей Верхней Франконии, но и определяет локальную и культурную идентичность жителей Бамберга: он упоминается во всех путеводителях Бамберга, фотографии сцен Зандкервы украшают страницы фотоальбомов по городу, верховный бургомистр особенно отмечает Зандкерву в своих приветственных речах как одну из весомых причин, по которым нужно посетить Бамберг. Ежегодно Зандкерва насчитывает более 300 тыс. гостей (для сравнения: численность населения Бамберга в 2010 году составила 100 тыс.).

Чтобы понять размах и содержание праздничных действий, ниже приведем программу Зандкервы.

Ежедневно

Продаются памятные значки, юбилейные издания, плакаты, сувениры, «*Исательные* билеты». Работает пивной бар Объединения жителей IV квартала на площади перед церковью св. Елизаветы, музыкальное сопровождение.

Живая музыка в праздничной палатке Объединения жителей IV квартала на набережной Ам Ляйнритт, на площади Катценберг, перед рестораном-отелем «Брудермюле», во дворе клуба и ресторана «Грисгартен», во дворе замка Гайерсвёрт.

Парк развлечений во дворе школы на улице Фишерай, карусели, автоскутеры, качели, лотереи, тир, прочие аттракционы.

Экскурсии на кораблях «Кристель» и «Город Бамберг» по реке Регнитц.

Среда, 19 августа 2009 года

19.00 — Открытие. Праздничная служба в церкви св. Елизаветы с музыкальным сопровождением.

Четверг, 20 августа 2009 года

С 13.00 — детский вечер в праздничной палатке на набережной Ам Ляйнритт с участием кукольного театра. Пьеса «Приключение на Зандкерве» с бамбергским Каспером в двух действиях: «Каспер и воздушные шары». Сеансы: 13.00 и 14.30. Раздача воздушных шаров членами Объединения жителей.

19.00 — открытие 59-й бамбергской Зандкервы покровителем, верховным бургомистром Андреасом Штарке. Праздничная палатка Объединения жителей IV квартала на набережной Ам Ляйнритт. Музыкальное сопровождение: группа «Voxgalopp», франконская народная музыка.

Пятница, 21 августа 2009 года

17.15 — Ввоз храмового дерева на повозке лошадей. В сопроводительной программе участвуют: ансамбль народной музыки «Майнтальская духовая капелла» и Первое общество пороховых стрелков Бамберга и округи «Zwiebeltreter-Fähnlein e.V.».

18.00 — Установка храмового дерева перед церковью св. Елизаветы членами ремесленных обществ кровельщиков, плотников и строителей.

21.00 — Вечер стрелков в клубе Общества стрелков «Эдельвейс» «Грисгартен». Чествование короля стрелков района Занд 2008 года и провозглашение нового короля стрелков района Занд 2009.

Суббота, 22 августа 2009 года

14.30 — Состязания рыбаков среди школьников и молодежи. Покровитель: Томас Зильберхорн. Участники: нижний цех рыбаков и корабельщиков Бамберга, плавательное общество Бамберга, клуб байдарочников Бамберга, хор кафедрального собора Бамберга.

15.00 — Органный концерт по поводу Зандкервы. Императорский кафедральный собор Бамберга. Органист, профессор Маркус Виллингер, играет произведения Й. С. Баха, Э. Гиго, Х. М. Видор и Л. Вьерне.

20.00 — Итальянская ночь. Выезд украшенных судов по Регнитцу.

Воскресенье, 23 августа 2009 года

9.30 — Праздничная служба на площади у церкви св. Елизаветы с музыкальным сопровождением.

С 11.00 — утренняя трапеза в праздничной палатке Объединения жителей IV квартала на набережной и в районе проведения праздника.

С 14.00 — торжественный выход к месту состязания рыбаков. Шествие через улицы Бамберга к набережной.

15.00 — Большая битва рыбаков. Участники: Команда Нюрнберга “Pengerzt-Ratz’n”, команда г. Шлирзее “Schlierseer Buam”, Нижний цех рыбаков и корабельщиков Бамберга.

Понедельник, 24 августа 2009 года

17.45 — Торжественный выход на «Убиение петуха», шествие через центр Бамберга к площади Элизабетенплатц. Музыкальное сопровождение: костюмированная капелла Третцендорф/Троссенфурт.

18.00 — «Убиение петуха» перед церковью св. Елизаветы. Ведущие: Община квартала Занд “Sand G’ma” и ее бургомистр Эдельгард Кох.

22.00 — Большой салют.

Как видно из приведенной программы, праздничные мероприятия Зандкервы не ограничиваются одним днем. Ежегодно они продолжаются шесть дней — с вечера среды до понедельника. Эта черта характерна не только для изучаемого праздника, она является традиционной для храмовых праздников вообще. Начиная с XVII века фиксируются описания деревенских храмовых праздников Голландии и Германии, продолжительность которых достигала трех, семи и даже восьми дней (Schwarz 1985, s. 9). Исторически *керва* праздновалась восемь дней соответственно историческому храмовому празднику в Иерусалиме в декабре 355 года, когда произошло памятное освящение храма Гроба

Господня императором Константином. Франконская поговорка о празднике *керва* гласит: “A richtiga Kerwa dauert bis zum Irta und auch bis zum Mika kanns sich schicka” («Настоящая *керва* длится до вторника, но и до среды может случиться») (Schwarz 1985, s. 9). Подобная длительность праздника подтверждается и современными полевыми материалами по храмовым праздникам в деревнях Франконии: в маленьких деревенских общинах мероприятия продолжаются три дня — с субботы до понедельника, в более крупных могут начинаться уже в четверг вечером (АМАЭ¹: Бучатская 2008–2009, л. 194–195, 221–226, 234–235).

Керва как традиционный сезонный календарный храмовый праздник Франконии

Помимо длительности, традиционность обнаруживают и отдельные элементы Зандкервы. Во-первых, это торжественная служба по поводу дня освящения церкви. Во-вторых, праздничные шествия, установка храмового дерева и определенный набор игр. В-третьих, это обильная трапеза и выпивка в сочетании с музыкой, танцами, большим скоплением народа и общей атмосферой безудержного веселья.

Место церкви в празднике

По сообщениям 1790 года, собственно храмовый праздник во Франконии обычно открывается службой в церкви, о которой оповещает торжественный колокольный звон и который, кроме того, дополняет органная музыка и хор (Schwarz 1985, s. 13). В настоящее время все исследованные сельские храмовые праздники также включают обязательную торжественную службу по поводу памятного дня первого освящения храма. Как правило, в сельских храмах служба проходит не в первый день программы, а в воскресенье (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 194–195, 234). Это объясняется малой численностью прихожан в будние дни.

¹ АМАЭ: Архив МАЭ РАН. Бучатская Ю. В. Традиционная сельская и городская праздничная обрядность, бытовая культура и производственно-ремесленный цикл в некоторых регионах Южной Германии. Полевой дневник. 2008–2009. К-1. Оп. 2. № 1898.

Зандкерва как городской и многолюдный праздник, напротив, начинается в будний день церковной службой: «В среду в 19.00 праздник открывается праздничной службой в Elisabethenkirche. Церковь маленькая, полная. Много людей стоит при входе, нет мест. К *керве* церковь украшена: фигура св. Елизаветы, заступницы больных и немощных, — традиционный букет из подсолнухов, два таких же справа и слева от алтаря; на престоле букет из желтых роз. В алтарном пространстве висят с сотню белых матерчатых «голубей» на японский манер — прямоугольные карточки с вышитыми черными нитями именами и датами. Это флажки памяти об умерших членах IV Distrikt, жителях Sandgebiet. <...> В молитве *пфаррер* акцентирует внимание на четырех пунктах: *lasset uns beten* о церкви св. Елизаветы, день освящения которой мы начинаем сегодня праздновать и открываем этой традиционной службой; о нас и тех, кто заботится о больных и страждущих, как св. Елизавета; об умерших и особенно о покойных членах общины IV Distrikt. Служба недолгая; поет приглашенный профессиональный хор студентов. *Пфаррер* благодарит хор, который ежегодно открывает Sandkerwa во время праздничного богослужения. Затем идет причащение, заключительная песнь, и все расходятся из душевной церкви в вечеряющий город» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 244–245).

Служба завершается совместной праздничной трапезой в палатках на площади возле храма. В этот день основные торговые и развлекательные точки Зандкервы еще не начали работу, и количество участников праздничного мероприятия среды ограничивается узким кругом организаторов и местных жителей квартала/улицы: «На площади перед Elisabethenkirche выставлены столы и лавки, работают два *Stände* — пиво/напитки и *Bratwürste*, *Warmes Essen*, *Brot mit Gerupftem u.s.w.*, *kalte Platte*. Все постепенно выстраиваются в очередь за пивом, занимают места за столами, начинается *gemütliches Abend* “для своих”, не посещаемый туристами и за это так любимый жителями квартала и организаторами праздника. Действительно, аура у сегодняшнего вечера сильно отличается от настроения и стиля праздника, который начнется официально завтра. Организаторы участвуют охотно в этом вечере приватно — это единственный вечер, когда их мож-

но увидеть за столом с кружкой пива и расслабленными» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 245). Связь события с религиозной основой намечается в большей степени негласно и осознается, пожалуй, только узким кругом участников — организаторов и старожилов квартала, которые являются постоянными прихожанами церкви района Занд. Эта связь проявляется в праздничной церковной службе, которая является вступительным мероприятием праздника, открывает Зандкерву, а также — косвенно — в расположении главных доминант праздника возле церкви св. Елизаветы, использовании облика храма в качестве символики Зандкервы (на плакатах, афишах, открытках и памятных значках).

Однако официальные церковные мероприятия Зандкервы не ограничиваются обязательной службой в день открытия. Кроме названного, воскресным утром проходит большая торжественная служба внутри церкви св. Елизаветы и около нее, на площади (поскольку размеры храма не позволяют присутствия большого количества посетителей), а в субботу в главном храме Бамберга, императорском кафедральном соборе, устраивается органный концерт по поводу Зандкервы. Такая степень торжественности подчеркивает исключительность и значимость данного праздника для города.

Шествия

Традиционным элементом Зандкервы в сопоставлении с сельскими храмовыми праздниками, а также с историческими описаниями праздников *керва* XVIII–XX веков являются праздничные шествия. Материалы середины XVIII века сообщают о праздничных шествиях, приуроченных к храмовым праздникам в округе Байройт: в 1747 году в деревне Альтенплог на храм «Кнехты шествуют от деревенской таверны в замок, впереди них — музыканты с веселой светлой музыкой, судебный слуга и за ним — старейшина рядом с ассистентами, держащими пики...» (Beck 1965, s. 14), а двумя годами позднее описывают праздничное шествие в самом Байройте «с музыкой, в котором участвовали 30 холостых крестьянских парней верхом на лошадях, с деревянными копьями и 24 пары танцовщиц и танцовщиков» (Schwarz 1985, s. 12). В описаниях *кервы* 1790 года также упоминается праздни-

ное шествие молодых людей в сопровождении музыкантов к месту главного праздничного танца и храмовому дереву (Schwarz 1985, s. 13). Свидетельства о довольно скромных шествиях с музыкантами во время храмовых праздников фиксируются далее, в 1920-е годы (Meyer-Gesees 1936, s. 4), и, вероятно, утрачиваются в годы национал-социалистической диктатуры и не возобновляются в послевоенные годы. По сообщениям изданий 1980-х годов, в некоторых деревнях Франконии в середине 80-х были «возобновлены обычаи шествий на храмовый праздник» (Schwarz 1985, s. 42). В настоящее время шествия — один из главных элементов сельских храмовых праздников Франконии (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 194–195, 221–226, 234–235).

Шествия предваряют основные элементы *кервы*, которые предполагают большое скопление участников и гостей. В них принимают участие зарегистрированные общества (нем. Verein — далее *ферайн*) в своих традиционных костюмах-униформах или в народной (или стилизованной под нее) одежде, обязательным также является вынос знамени ферайна с символикой и памяtnыми лентами, а на одежде — ношение специфических для ферайна знаков отличия: памятных и наградных медалей, значков, символики общества в виде вышивок или шевронов. Исключительность внешнего облика участников, помимо демонстрации их групповой идентичности, придает особую зрелищность всему праздничному действию. Шествие само по себе является самостоятельным компонентом сельского храмового праздника и в последнее время — привлекательным аспектом внутриземельной туристской индустрии. Шествия и вообще участие в подобных деревенских праздниках в настоящее время обнаруживают еще один немаловажный аспект своего функционирования в сельском социуме: они дают возможность самопрезентации. Это важно именно в условиях сельской жизни с ограниченным набором предложений досуга и культурной жизни. С 1980-х годов в европейских обществах наблюдается становление и развитие движения фольклоризма, интереса к традициям региона, сохранение и осознание ценности традиционных элементов материальной культуры. В этом дискурсе отмечается двунаправленность процесса: с одной стороны, для участников важным оказывается

ощущение причастности к традиции села, к традиционности вообще, с другой — именно возможность показать себя другим мотивирует людей на поддержание этой традиции.

В ходе празднования бамбергской Зандкервы имеют место четыре шествия: выход к месту установки храмового дерева, сопровождающий ввоз дерева; затем шествие к месту чествования победителей среди стрелков района Занд и партнерских общин; шествие к реке Регнитц, выход к большой битве рыбаков и шествие к месту игрового «убиения петуха». Все названные праздничные шествия проходят по центральным и самым посещаемым улицам Бамберга, непременно охватывая квартал Занд. Ниже следуют описание одного из шествий, очередности представленных коллективов и облика участников: «В 14.45 с Маркусплатц отправляется праздничная процессия к месту состязаний. Она движется по маршруту: Markusplatz, Kapuzinerstraße, Untere Brücke, Dominikanerstraße, Obere Sandstraße, Elisabethenplatz, Im Sandbad, Am Leinritt и заканчивается на подиуме. В процессии участвуют все *ферайны* квартала “Занд” и некоторые видные *ферайны* Бамберга. Первым идет бургомистр в своей новой цепи — Sandkönigkette — вместо почетного ордена бургомистра с цепью. Он идет, красуется и машет руками. С ним в одном ряду шагают Гизела Бош, Ульрике Хойкен, Улли Бош, Михаэль Хойкен и прочие организаторы и главные лица в квартале. За ними идут главные виновники сегодняшнего события — бамбергские рыбаки и участники состязаний из других городов и местечек Баварии. Бамбергские рыбаки — члены цехового общества одеты в характерную униформу — полосатые красно-белые штаны, белую футболку с надписью на спине “Untere Schiffer- und Fischerzunft Bamberg“ и зеленый пояс-шарф. Нюрнбергские противники традиционно носят свою униформу — красные широкие штаны и белые широкие рубахи с пышными рукавами с красными вставками а la Hans Sachs; иные баварские противники носят белые рубахи и матерчатые шорты, сделанные “под кожаные баварские штаны”. <...> За ними шагает оркестр Maintaler Musikanten в своих *трахтах*, они играют марш. За оркестром гордо шагает Эрвин Кропф во главе стрелков и общества “Эдельвейс”. Все стрелки в шикарной нарядной униформе с цепями и орденами. За ними

идут гости и друзья — общество Schützengilde Hameln, также в своей униформе. Затем еще одно стрелковое общество Бамберга — “Böllerschützenverein Zwiebeltreter in Bamberg” — в своей франконской униформе, а затем девочки из чарлизинга» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 253–254). Структура шествия и костюмы его участников находятся в соответствии со сформировавшейся в XX веке традицией храмовых праздников.

Kerwabaum — храмовое дерево

Храмовое дерево и набор ритуализированных действий по его установке в месте празднования *кервы* также обнаруживают соответствие Зандкервы франконским традиционным храмовым праздникам. Описания деревенских праздников сообщают, что храмовое дерево (*нем.* Kerwabaum) обычно устанавливали рядом с таверной или на центральной базарной площади, где проходили основные действия праздника. Установкой занимались молодые неженатые парни (*нем.* Kerwaburschen) или добровольная пожарная дружина. Храмовое дерево во Франконии представляет собой ель с обтесанными нижними ветвями вплоть до верхушки, на которой оставляют 1–1,5 м кроны. Ниже кроны свисает сплетенный из еловых же ветвей венок, укрепленный на цепях. Венок и крона украшаются бумажными лентами в цветах исторической области Франкония и соответствующего поселения. По сообщениям, касающимся XIX и начала XX века, франконские храмовые деревья не окоряли и на стволе не укрепляли профессиональных цеховых гербов (Schwarz 1985, с. 21), однако материалы первого десятилетия XXI века не всегда подтверждают данные свидетельства: в ряде деревень Франконии, а также локальных *кервах* Бамберга, включая Зандкерву, ствол дерева был украшен несколькими парами цеховых гербов или же гербов поселения и щитков с земельной/региональной спецификой (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, с. 224, 235).

Храмовое дерево выбирают и срубают в лесу накануне *кервы* и ввозят в сопровождении пышной процессии. В сельском празднике это единственное праздничное шествие *кервы*. Степень его торжественности и богатства оформления свидетельствует о главенствующей роли храмового дерева во всем празднике и его об-

рядности: *кервабаум* является центральным символом, его установка — кульминационным моментом сельского храмового праздника (Schwarz 1985, s. 21; АМАЭ: Бучатская 2008–2009, с. 222, 224, 225, 233, 235).

Для бамбергской Зандкервы ритуал установки храмового дерева не считается кульминационным моментом, хотя ему отводится значительное место в событиях праздничной недели: «Повозка с деревом разворачивается, конец дерева заводят к люку. Организаторы перекрывают веревками место установки <...> Дерево снимают с повозки на руках. Крону дерева заводят вверх на Elisabethenstraße, основание — к люку. Детлеф Франке и помощники из цеха надевают на дерево венок и укрепляют гвоздями на цепях. Обтесанный с двух сторон ствол снизу заправляют в металлический хомут и заводят в литую раму-держатель. Все эти действия производит Детлеф. Затем при помощи (попарно соединенных металлической цепью) шестов (разной длины) начинают поднимать дерево. Несмотря на ручную работу и отсутствие техники, ремесленники довольно быстро подняли и укрепили дерево. При этом починенная верхушка все же отломилась и болталась. Это заметили только те люди, которые были сегодня при лесных работах. В перерывах между подъемами ремесленникам подносили кружки пива, пиво в *масах* получали и музыканты, чтобы освежить горло. После каждого этапа подъема Böllerschützen с горы стреляли и дымили своим порохом» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 249).

Игры

Для сельских франконских праздников храма характерны также различные способы развлечения и увеселения присутствующих, выраженные главным образом в играх. Из таковых ранние источники упоминают состязания на скорость, ловкость, меткость, силу: бег, лазание по шесту за призом (пара сапог, колбасы и т. п.), стрельба и т. д. Газетное сообщение середины XVIII века из Берлина подробно описывало игровые развлечения франконской *кервы* в г. Байройт: «Залезали на майское дерево. Молодой крестьянин из Зойблитца залез на знак поставленного накануне майского дерева и достал себе укрепленные на верхушке вещи

(заполненный шестью флоринами кошель, шелковые носовые платки и ленты). Как дополнительное вознаграждение за свои достижения он получил еще 6 дукатов. Затем крестьянские слуги и девушки совершили короткий танец вокруг дерева. Конные юноши устроили затем веселую игру в кольца. Сперва бросали длинное копьё и пытались попасть им в подвешенное кольцо. Кто не попадал, не только лишался назначенного приза, но еще и был изрядно поливаем водою. В заключение устраивали скачки без седла за подвешенным гусем, чтобы оторвать ему намазанную маслом голову. После этого следовало состязание в беге среди 24 крестьянских девушек, которые гнались за деревянной, облаченной в одежды девицей и пытались сорвать с нее либо надетый венок, либо что-либо из одежды, при этом их со всех сторон поливало водою из 60 трубок помпы, укрепленной на повозке под деревянной фигурой. Известным и любимым забоем петуха заканчивалось веселье» («Vossische Zeitung», 1749. Цит. по: Schwarz 1985, s. 12).

Среди составных элементов бамбергской Зандкервы выделяется определенный набор игр или игровых мероприятий, которые также позволяют вписать исследуемый праздник в круг франконских народных праздников. Из них следует упомянуть: стрельбы, состязания рыбаков и «убиение петуха».

Стрелковые состязания в Зандкерве

В празднике принимают участие два стрелковых общества (Schützenverein, -e) — «Эдельвейс» и «Цвигельтретер-Фэнляйн». Первое общество основано и функционирует в пределах района Занд, где проходит праздник, второе относится ко всему городу и в своей символике реализует главные символы Бамберга. «Эдельвейс» является спортивным стрелковым обществом, «Цвигельтретер» — обществом пороховых стрелков, главная функция которых — салютовать и оповещать о наступлении и завершении этапов праздничных действий.

Только «Эдельвейс» реализует идею состязания. При этом как таковое состязание по стрельбе в программу Зандкервы не входит. Турниры проходят в течение года, а в ходе праздничных мероприятий происходят лишь подведение итогов, торжественное

награждение победителей, провозглашение «короля Зандкервы» и вручение ему переходящего приза — огромной памятной шайбы с изображением церкви св. Елизаветы и королевской стрелковой цепи. Активное участие стрелков в Зандкерве заключается в выступлениях во время шествий и создании их зрелищности через ношение собственной броской униформы, а также благодаря многочисленности представителей и привлечению партнерских гильдий стрелков из других городов Германии.

Рыбацкий турнир «Fischerstechen»

«Состязание рыбаков» (*нем.* Fischerstechen) рассматривается как кульминация праздника. Битвы рыбаков проходят два дня — в субботу среди юношей и мальчиков и в воскресенье среди мужчин и старших юношей. Это спортивно-развлекательное мероприятие заключается в следующем: два участника, стоящие на узкой скамеечке, укрепленной на корме рыбацкой лодки, пытаются ударом длинного шеста сбить друг друга со скамейки. Концы шестов обмотаны мягкой тканью с поролоном. Рулевой веслом удерживает лодку на месте на быстром течении Регнитца. Состязания проводятся попарно. Победившим считается тот участник, который выйдет в финал и устоит на скамейке. Состязание проводится также в районе Занд, на реке Регнитц. Состязание проходит при большом скоплении зрителей, занимающих все свободное место по берегам Регнитца, журналистов и операторов местных каналов телевидения; ведется комментирование поединков. По окончании состязания устраиваются показательные заплывы на лодках победителей и салют холостыми выстрелами как ознаменование конца битвы.

Обычай состязания рыбаков, несмотря на сегодняшнюю редкость и кажущуюся уникальность для Зандкервы, обнаруживает ряд аналогов в истории: с 1546 года подобные рыбацьи поединки (Fischerstechen) упоминаются на Дунае в Ульме, с 1648-го — на Пегнитце в Нюрнберге, 1684-го — на Сене в Париже, еще раньше, с 1508 года, однако не регулярно, Fischerstechen проводились цехом рыбаков Вюрцбурга на р. Майн. Бамбергские источники, судя по изысканиям местных историков праздника, регистрируют наиболее ранние упоминания рыбацких поединков — 1498 год

(600 Jahre... 1954, s. 62). Fischerstechen проводились в августе на р. Регнитц, в ее левом рукаве, ниже нынешней старой ратуши (Altes Rathaus), там, где проводятся и в настоящее время, и уже в XVII веке считались большим народным праздником, отмечавшимся при большом скоплении народа и обязательном присутствии правящих особ — представителей светской и церковной власти, бургомистра и дворянства. Состязания на реке имели свой сложившийся церемониал, заключавшийся в наличии обязательных костюмов участников, традиционных этапов соревнования, концовки в виде пышной трапезы. Указывается также, что состязания рыбаков в качестве праздничного развлечения проводились также в государственные праздники или по особым случаям (600 Jahre... 1954, s. 64, 66).

Fischerstechen как традиционное народное увеселение храмовых праздников не встречается в письменных источниках и не было зафиксировано в современных деревенских примерах Франконии. Этот вид развлечения в программе *кервы* уникален именно для Бамберга и его Зандкервы. В литературе высказывалась мысль, что рыбацкие состязания на воде, распространенные только в цеховых профессиональных коллективах рыбаков, представляют собой народное переосмысление и приспособление известных средневековых рыцарских турниров (600 Jahre... 1954, s. 64, 62). Fischerstechen вошло в программу храмового праздника района Занд по топографическим причинам (из-за территориальной близости цехового здания рыбаков Бамберга к месту проведения праздника) и благодаря временному совпадению (первые документально зафиксированные состязания проходили в августе, около или в день св. Варфоломея, в который исторически праздновался день освящения церкви св. Елизаветы в Песках).

Игра «убиение петуха»

«Убиение петуха» (*нем.* Hahnenschlag) заключается, по сути, в состязании в меткости. Речь идет не о забое живого петуха, а об игровом турнире по разбиванию цепом керамического горшка. Участнику завязывают глаза платком и под музыку кружат в танце, тем самым затрудняя его ориентировку в пространстве. После двух-трех кругов в вальсе в руку игроку вставляют деревянный

цеп; игрок должен выбрать правильное положение напротив горшка, ориентируясь только на зрителей, и одним ударом разбить горшок. Победитель награждается денежным призом, а состязание сопровождается народной музыкой в исполнении приглашенного костюмированного ансамбля духовых инструментов из округа Бамберга.

Обычай с петухом были широко распространены у разных народов Европы и привязаны к различным праздникам летне-осеннего сельскохозяйственного цикла. Его корни ученые XIX — первой половины XX века возводили к аграрно-магическим ритуалам, объясняя обряд убивания петуха освобождением духа растительности, одной из зооморфных форм которого считался петух, в периоды жатвы и сбора урожая (Wörterbuch... 1974, s. 318; Mannhardt 1875; Фрэзер 1984, с. 418–433, 434–448, 467–485; Филимонова 1978, s. 132). К XVIII веку первоначально магический ритуал окончательно превратился в игру и был перенесен с исконного времени отправления на народные праздники и ярмарки — *кирмес* (Wörterbuch... 1974, s. 318). Если учесть, что большинство храмовых праздников приходится именно на летнее и осеннее время, наличие в их обрядности игровых действий с петухом видится скорее не перемещением или заимствованием, а неосознанным продолжением сезонной традиции (подобно феномену «традиции территории» (см.: Мыльников 1995, с. 122)). Игровое действие под названием *Hahnenschlag* известно в разных местностях Германии. Имеются сообщения, согласно которым «убиение петуха <...> со временем перешло в игру, которая в Южной Германии местами сохранилась до середины XX века» (Филимонова 1978, с. 132). По всей вероятности, во второй половине XX века в русле развития движения фольклоризма были возрождены многие народные обычаи, в том числе и игра *Hahnenschlag*.

Храмовый праздник, несмотря на его изначально религиозную основу и собственно повод, на протяжении всей истории своего существования во Франконии был самым важным светским праздником, прежде всего среди крестьян и сельского населения. Он служил, подобно рейнским карнавалам, своеобразным «клапаном», отдушиной для занятых в тяжелых сельскохозяйственных работах крестьян, слуг и поденщиков.

Трапеза и выпивка

В народной культуре праздник всегда предполагает трапезу. Приготовление блюд и сам процесс трапезы составляют одно из главных обрядовых действий праздника в сфере семьи. По мнению исследователей, в системе профанной трапезы рефлексируется роскошь и богатство праздника сакральной сферы: «Сытная и богатая праздничная трапеза контрастировала с общей бедностью и скудным каждодневным рационом по количеству и объемам блюд, ингредиентам, способу приготовления, подчеркивая тем самым религиозную важность праздников» (Winterberg 2010). Благополучие, которое во времена бедного и полуголодного существования крестьян напрямую связывалось с сытостью и обеспеченностью продуктами питания, таким образом, временно повышалось и влияло на общую позитивную психологическую оценку праздничного времени. Именно по этой причине храмовые праздники были для всех слоев сельского социума ожидаемым и важнейшим событием: «Для нищих такие праздники, как день храма, были хорошей возможностью наконец-то, хоть однажды в году, наесться досыта» (Schwarz 1985, s. 13).

Первые описания и зарисовки празднования *кервы* датируются XVI веком, и к этому столетию относятся сообщения некоего пастора из Средней Германии: «День храма, когда устраивается большое обжорство» (Schwarz 1985, s. 9). Главными чертами *кервы*, как любого народного праздника, были безудержное веселье, обильная трапеза и выпивка. В сообщении 1790 года о праздновании *кервы* во Франконии приводятся такие строки: «Понедельник начинается и завершается едой и выпивкой. На завтрак подают горячую еду, едят в обед, и если бы не вклинивались в процесс трапезы танцы, то обед соединился бы с ужином» (“Journal von und für Franken”, 1790. Цит. по: Schwarz 1985, s. 14). Процесс приготовления традиционной выпечки и блюд храмовых праздников нашел место в произведениях региональной франконской литературы (Raithel 1909, s. 234–236). Описания сельских храмовых праздников Франконии 1980-х годов также представляют картину обильной трапезы, выделяющейся из повседневного рациона и подчеркивающей исключительность *кервы* в ряду сезонных праздников: «Очередность блюд в обед главного дня *кервы* стоит

рассмотрения. В качестве первого блюда подают суп с лапшой и говядиной или печеночными клецками. Главным блюдом служат клецки из гренок и маринованное мясо в соусе или картофельные клецки со свиным жарким, цыпленком, салатом из квашеной капусты или другими салатами. На десерт подают фрукты в сиропе. На храм люди хотят питаться не просто хорошо, но и много» (Schwarz 1985, s. 38).

В конце XX — начале XXI века в структуре храмовых праздников франконских сел, где анонимность населения невысока или вовсе отсутствует, трапеза представляет собой главную составляющую праздника. *Керва* открывается посиделками с пивом и блюдами жирной крестьянской кухни. Центром деревенской *кервы* всегда служит праздничная палатка (*нем.* Festzelt), временное сооружение из металлических конструкций и легкого тента, внутри которого располагаются сцена для музыкантов и ряды столов и лавок. Надо отметить, что праздничная палатка — центр праздника не только в деревне, но и в городе (локальные *кервы* Бамберга и Зандкерва также). Все дни праздника сельчане проводят в палатке за пивом и традиционными холодными закусками к нему, вечером подают кофе и сладости, а в определенные часы праздничная кухня готовит горячую сытную трапезу, неизменно состоящую из свинины или говядины в кислом соусе (*нем.* Sauerbraten), тушеной красной (*нем.* Blaukraut, Rotkohl) или кислой капусты (*нем.* Weißkraut, Kraut) и картофельных или мучных клецок (*нем.* Клоß). Из-за экономии времени гостей и занятых на кухне готовят и подают только одно блюдо. Его готовят женщины из села, добровольно помогающие в организации и проведении *кервы*. Импровизированную кухню устраивают рядом с праздничной палаткой либо в помещении деревенской *гастштетте*.

Одним из характерных элементов гастрономических традиций *кервы* является утренняя совместная трапеза (*нем.* Frühstück). Она устраивается в понедельник (*нем.* Kerwamontag) и маркирует окончание праздничных дней, но существуют и иные варианты — в пятницу или четверг, в начале *кервы*.

Трапеза и выпивка являются одними из главных элементов и в изучаемой Зандкерве. Именно повышенные статьи расходов кухни на необыкновенно богатую трапезу в августовские дни

1531 года на св. Варфоломея по сравнению с прочими неделями послужили первым свидетельством наличия храмового праздника в местности Занд в эти дни: «...расходы на 143 фунта говядины, на кишки и легкое для колбас, рыбу <...> кроме того, в эти дни была заколота одна свинья» (600 Jahre... 1954, s. 9).

В наше время в дни празднования во всем районе распространения мероприятий работают лотки и палатки с закусками, ведется уличная продажа сладостей, поп-корна, пива, вина и различных национальных блюд разных стран: венгерский *лангош*, итальянская пицца, французский *креп*, франконские сосиски, турецкий *кебаб*. Кафе, бары и рестораны улицы Зандштрассе, которую и вне праздника называют “Кнеипенмеиле” (букв. «миля питейных заведений»), открыты для гостей с полудня до часу ночи. В главной праздничной палатке на набережной Регнитца всегда имеется разнообразие горячих традиционных мясных блюд и пиво. Однако для Зандкервы, как праздника в первую очередь городского, трапеза не является главным пунктом программы и целью посещения. На первое место устроителями и потребителями все же ставятся элементы нематериальные: причастность к миру художественной культуры, зрелищность и впечатления.

Иновационные элементы бамбергской Зандкервы

Среди таковых можно назвать мероприятия, не относящиеся к общеизвестным народным традициям, но маркирующие современные городские праздники: это большой салют и малые фейерверки, иллюминация акватории Регнитца и создание романтической атмосферы созерцания так называемой «итальянской ночи» (нем. *Italienische Nacht*), а также большой выбор мероприятий, удовлетворяющих молодежные интересы: выступления различных по стилю музыкальных коллективов на открытых сценах и площадках в разных местах ареала празднования; открытый доступ посетителей в интимный мир внутренних дворики частных жилых домов улицы Зандштрассе, главной «артерии» праздника, которые на время Зандкервы превращаются в кафе, бары и дискотеки с индивидуальным обслуживанием и подходом: «Еще светло, но уже полно народу и улицы Sandgebiet кипят в праздничном настроении — кафе и внутренние дворики открыты,

в них горят фонарики и свечи, где-то музыка, где-то отзвуки этой музыки. Где-то продают вино и фрукты, где-то пиво и крепкие напитки, где-то специально коктейли. <...> Иду по улицам праздничного Бамберга, захожу во внутренние дворики. “Zum Rothen-schild” открыл свой и без праздника уютный и гостеприимный дворик. В нем стоят столы и барная стойка; коридор от улицы во дворик украшен новыми произведениями современного искусства и освещен меняющимся светом — от желтого до фиолетового. Владелец Анди Краус и его жена в поте лица работают. В соседнем доме “Papeterie im Sand” тоже открылся внутренний дворик — там разливают вино. Добраться до дворика пришлось трудным и замысловатым путем через помещение лавки, проходы и лестницы. В каждом дворике сидит уютное общество, похожее на закрытое, и каждый раз оглядывает меня с ног до головы, как чужака, с интересом и выжидающе. Развязной молодежи во дворах нет; молодежь толпится на улице Зандштрассе, на набережной Am Leinritt, Am Kranen, An der Schranne, Am Katzenberg, an der Markusbrücke und in den Studentenkneipen — Levinski’s, Mondschein, Blaue Glocke. В нем, кстати, открыта попутно выставка современного дизайна одежды, аксессуаров и прочего искусства. В основном, конечно, на улице — уличная продажа пива самая дешевая (Maß 3,60–3,70 EUR), и улица — очень подвижное место, можно быстро перебираться из дискотеки в дискотеку» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 252).

Подводя итог разделу, можно утверждать, что, с одной стороны, составные элементы бамбергской Зандкервы обнаруживают сходство с описанными сельскими храмовыми праздниками XVI–XX веков и указывают на ее типичность как народного сезонного праздника. С другой стороны, инновационные по своему характеру элементы праздника, декларируемого устроителями и менеджментом города как традиционный, являются следствием современных вызовов и развития индустрии развлечений, своеобразным маркетинговым ходом, нацеленным на привлечение к празднику самых широких масс и разнообразных слоев населения. Факт их наличия в структуре городского праздника коррелирует с ожиданиями и представлениям о культурном и стилевом многообразии городского досуга.

Сохранение или изобретение традиции? История создания Зандкервы

Достаточно интересно проследить развитие праздника Зандкерва и его традиционализацию, а также поставить вопрос о роли праздника в формировании и демонстрации локальных и социальных идентичностей.

Выше были изложены факты, позволяющие, на первый взгляд, отнести Зандкерву к ряду народных праздников, которые обнаруживают традиционность и относительную древность своих элементов. Однако история Зандкервы не столь давняя: Зандкерва впервые состоялась как праздник одной улицы г. Бамберга и расположенной на ней церкви в 1951 году. Автором идеи создать праздник выступил старожил и второй председатель объединения жителей квартала Занд — художник Франц Альбингер. Идея родилась не спонтанно и была обусловлена не эстетическими, не собственно «культурными», а коммерческими целями. О причинах и обстоятельствах праздника хорошо помнят и жители квартала, и организаторы: «Да, Зандкерва празднуется с 1951-го, ее вызвали к жизни жители Зандштрассе, а именно потому, что в 1950-е организация одностороннего движения на Зандштрассе была наоборот, это значит, что люди уезжали во все направления из города. И рестораны в квартале всегда думали: “Господи, теперь мы никогда больше не получим клиентов, все только проезжают мимо”. И поэтому они сказали: “Мы сделаем праздник”. И после того, как повсюду в городе было уже так много маленьких храмовых праздников, жители Занда сказали: “Что могут другие, сможем и мы”. И так вызвали к жизни Зандкерву» (ПМА¹: Bosch 2009).

Дело в том, что центральная улица квартала — Зандштрассе — исторически была торговой: на ней располагалось наибольшее в городе число магазинов, ремесленных лавок и мастерских, а также пивоварни, питейные и гастрономические заведения. Сегодня это частично пешеходная зона, частично — улица с ограниченным движением транспорта. В послевоенные 1950-е годы дорожное движение на улице было односторонним и крайне

¹ ПМА: полевые материалы автора. Записи интервью. 2009 год.

оживленным, и по Зандштрассе проходила федеральная трасса В22 Бамберг–Швайнфурт, по которой автомобили через центр покидали город. По воспоминаниям репортера газеты “Fränkischer Tag” Вилли Хекеля, который с первого года освещал события Зандкервы, «*гастиврты* надеялись при помощи такого праздника привнести немного жизни и процветания в квартал Занд, что было очень желательно в те, скорее голодные, 50-е годы...» (Neckel 2000, s. 12).

Кроме того, в летние месяцы залы питейных заведений старого города по традиции пустеют и потому терпят убытки, потому что посетители предпочитают идти «на погреб» (нем. “auf den Keller”), то есть посещать пивные заведения под открытым небом, которые расположены над пивными погребами. А это, как правило, находится за чертой старого города. Так что коммерческая цель изобретения праздника специально для старого города заключалась в предоставлении расположенным в этой местности пивоварням возможности заработать. Действительно, устройство праздника привлекло посетителей в здешние заведения, а успех от мероприятий был ошеломляющий, к удивлению и скептиков, и организаторов.

Необычной стороной, возможно, предопределившей такой успех Зандкервы, было сочетание в празднике хорошо известных народных традиций, обеспечивающих веселую и непринужденную атмосферу, с типичными элементами «праздника старого города», нового явления городской праздничной культуры Германии XX века. Именно они являются инновационными, свободными и не требуют соответствия узким рамкам традиции.

Создатели подчеркивали, что их целью было не создать храмовый праздник, в центре которого находилась бы церковь св. Елизаветы и напоминание о ее освящении (что было бы традиционно для *кервы*), тем более что об этом факте практически не существует достоверных исторических сведений, а использовать храмовый праздник св. Елизаветы «в песках» как повод для того, чтобы праздновать новый народный праздник Бамберга там, где он наиболее древний. В отличие от подобных храмовых торжеств Бамберга, возрожденных после окончания Второй мировой войны, то есть практически в одно время с созданием Зандкервы,

сценой праздничных действий последней предполагалось сделать не непосредственно прилегающую к церкви территорию (площадь св. Елизаветы), а всю область Занд — реку, ее набережную, улицу Зандштрассе и прилегающие узкие средневековые переулки с внутренними дворами. Такое распространение праздника более характерно для общегородских праздников, скажем, для упомянутого Altstadtfest — праздника старого города. В 1951 году подход создателей Зандкервы был революционным. В общественном сознании Германии в первые послевоенные десятилетия историческое наследие не являлось ценностью; престижной объявлялась модернизация общественного устройства, политики, прочих материальных и нематериальных сторон жизни. Создание нового праздника в центре сохранившегося от разрушений войны средневекового города было направлено на осознание населением исключительности доставшегося бамбержцам наследия и формирование умения его ценить, грамотно использовать и бережно сохранять.

Цитируя слова журналиста В. Хекеля, «в противоположность этому [модернизации и отрицанию старины. — Ю. Б.] приходит некто и предлагает открыть для себя старый хрупкий город, несмотря на его узость, отсутствие воздуха и миниатюрную структуру в качестве пространства для большого народного праздника, по крайней мере, попробовать, получится ли здесь создать такой праздник, который есть принципиально иной: ни с чем не сравнимый, ненормированный, вдохновленный соседской теплотой, близостью друг к другу, прямым телесным контактом со старым городом!» (Heckel 2000, s. 13)¹.

¹ Надо отметить, что книга Вилли Хекеля “Sandkerwa”, освещающая в фотографиях и репортажах автора рассматриваемый нами праздник, до сегодняшнего дня является единственным обобщающим хроникой создания и описания Зандкервы изданием. Хотя оно имеет не научный, а популяризаторский, публицистический характер, это ценный этнографический и иллюстративный источник. Известно, что основной массив этнографических сведений XIX века, в эпоху становления этнографии, был собран не профессионалами-этнографами «в поле», а добывался посредством сотрудничества последних с любителями местных древностей на местах, как правило, с учителями, архивариусами, просвети-

Уже год спустя праздник улицы расширился до масштабов города, а через три года, в 1954-м, фиксируются первые попытки поиска исторических свидетельств об освящении храма св. Елизаветы, которые служили бы доказательством автохтонности и древности молодого праздника Зандкерва и, таким образом, легитимировали бы изобретенную традицию. Это часто наблюдается в случае изобретения традиций, связь которых с историческим прошлым по большей части фиктивная (Хобсбаум 2000, с. 48, 60). Так, объемная программа праздника 1954 года содержит длинное повествование об истории храма и каждого дома в квартале Занд, базирующееся на архивных материалах. Основываясь на неоднозначных данных, автор исторической реконструкции Зандкервы утверждал, что первое освящение часовни богадельни св. Елизаветы в Песках г. Бамберг произошло в 1354 году, в день св. Варфоломея, 24 августа. Однако первые письменные свидетельства датируются почти двумя веками позднее — 1531 годом — и являются лишь косвенными доказательствами наличия праздника в районе в указанное время. В XIX веке, после более чем пятидесяти лет забвения, когда церковь богадельни была закрыта, а здание превращено в склады различных королевских строительных ведомств, храм св. Елизаветы вновь вернулся на свое историческое место в район Занд и отпраздновал новое освящение в день своей покровительницы св. Елизаветы, 19 ноября 1883 года, о чем

телями и прочими представителями интеллектуальной среды. В европейской этнографии XX века есть ряд прецедентов, когда в качестве собирателей этнографических сведений выступали репортеры радио, телевидения и фотографы. В последнее время особенно популярными стали исследования личностей таких этнографов-любителей и посредников науки с точки зрения их интенций, интересов, манеры представления материала, эмоциональности и информативности. Вилли Хекель, таким образом, находится в одном ряду с репортерами-«этнографами», и его личность, страстное увлечение Зандкервой и служение ей, причастность к превращению праздника в один из знаковых элементов локальной городской культуры (как сказали бы мы сегодня, «раскрутке» праздника) видятся достойной отдельного исследования в контексте роли СМИ и других форм общественной коммуникации в конструировании традиций и их восприятия социумом.

уже были прямые письменные свидетельства (600 Jahre... 1954, s. 12).

Всего лишь шестидесятилетняя история праздника позволяет отнести его к новым традициям. Характерно для Зандкервы то, что его история протекала на глазах сегодняшних современников. Практически все опрошенные мною информанты из числа потребителей праздника в возрасте 23–29 лет более или менее точно знают «дату рождения» Зандкервы, причины, вызвавшие к жизни инициативу по созданию этого праздника. Поскольку многие горожане являлись свидетелями становления традиции, а ее история транслируется ежегодно не только устно — в форме воспоминаний или в приветственных речах организаторов, но и в средствах массовой коммуникации — локальных и региональных газетах, иллюстрированных журналах, афишах, программах, необходимость исторических сенсаций по поводу разоблачения мнимой древности праздника и его «народных» корней отсутствует.

Итак, в 1950-е годы данное начинание отвечало общественным вызовам в ситуации послевоенной неустроенности, смятения, слома в немецкой идентичности и кризиса в преемственности национальной памяти: возродить атмосферу соседской теплоты, ощущение близости людей друг к другу и к своему уникальному городу, научиться снова через праздник идентифицировать себя с локусом, землей и «традициями».

Игра в традицию и игра с традицией?

Слово «традиция» при этом употреблено в кавычках, поскольку границы этого понятия в этнографической науке размыты: насколько глубоки корни наблюдаемых нами сегодня явлений культуры? Этот скепсис вызвал к жизни известную формулу Эрика Хобсбаума и Теренса Рэнджера — “The Invention of Tradition” (1986) (Hobsbawm 1988). Известно, что именно в истории немецких этнографических кружков, а затем «этнографии как науки»¹

¹ “Volkskunde als Wissenschaft” — словосочетание, введенное впервые В. Х. Рилем (1858) и сопровождавшее рождение концепции этнографической науки в Германии.

с начала XIX века имели место обусловленные исторически многочисленными реконструкциями традиций, нередко переходящие в конструирование или изобретение таковых. Целью изобретения новых национальных традиций, по мысли немецкого этнографа В. Кашубы, была «легитимация национального и этнического мышления посредством исторической патинизации, встройки соответствующих картин и образцов мышления в культурные горизонты повседневности и, наконец, усиление социальных эффектов интеграции через этнические и национальные семантики» (Kaschuba 2006, s. 171). В исследуемом случае изобретенная традиция носит локальный характер, и семантика встраиваемых картин, символов и знаков также соотносится с городом и его культурными горизонтами, городским полем коллективной памяти. Интеграция, предполагаемая данной изобретенной традицией, также относится к городскому социуму.

Игра с традицией заключается, по нашему мнению, в том, что принципиально новый праздник, создание которого отвечало определенным целям и задачам и было основано на определенной концепции, получил оформление по традиционным канонам *кервы*, заимствованным из известных исторических и современных региональных храмовых праздников. При этом в сельской *керве* мы наблюдаем естественное развитие традиции по пути утраты мотивировки многих действий, затем отмирания многих компонентов и, следовательно, упрощения всего праздничного арсенала мероприятий. А вновь созданная Зандкерва составлена именно из ряда таких утраченных традиционных компонентов.

Помимо наличия в программе Зандкервы таких компонентов, игра с традицией заключается в «симуляции» традиционности через ее объективацию. Это является, на мой взгляд, одним из результатов развернувшегося во второй половине XX века укрепления регионального самосознания и «чувства родины» (по Х. Баузингеру), выразившихся в форме фольклоризма и удачно сочетающихся с интересами туристской индустрии и коммерции. Создание и утверждение Зандкервы по времени и духу происходили именно в этом контексте. Так, исключительное место Зандкервы в бамбергских традициях подчеркивается через употребление в праздничном каноне различных деталей, за которыми

стоит значение старинности, «традиционности», оригинальности в противовес «новоделу». Данные детали не носят демонстративного характера, используются «невзначай» и, пожалуй, не регистрируются сторонними наблюдателями и гостями праздника, но создают общее впечатление неподдельности и исключительности Зандкервы как самого главного, большого и «традиционного» праздника Бамберга.

Например, важное место отводится ритуалу установки храмового дерева. Будучи традиционным в ходе *кервы*, данный ритуал сопровождается и оформляется рядом мелочей, через которые усиливается эффект и восприятие его как старого, то есть традиционного. Во многих сельских праздниках храмовое дерево заменяет «многоразовый» деревянный шест, к которому ежегодно прикрепляют свежую верхушку — из природоохранных соображений. Такие примеры демонстрируют также бамбергские храмовые праздники — св. Анны (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 234) и *керва* Вундербурга (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 222), но является недопустимым для Зандкервы.

Каждый год срубают новое дерево, а сам процесс заготовки храмового дерева сопровождается рядом ритуализированных действий. Заготовка храмового дерева не является публичным мероприятием, в нем участвует ограниченный круг людей, входящих в оргкомитет. Поэтому ритуализированный характер процесса заготовки дерева не носит демонстративного характера, а поддерживается внутри коллектива, возможно, являясь одним из механизмов изобретения/поддержания традиции, превращения ее в собственно «традицию» для дальнейшего функционирования в качестве системы под названием «Зандкерва».

Меня, как исследователя, пригласили на заготовку дерева. В процессе участники каждое свое действие комментировали в дискурсе традиционности. В данном случае введение исследователя-чужака в конкретный социокультурный контекст носило характер демонстрации традиционности: «Дерево нашли близко от дороги <...>. Бывает и так, что приходится еще тащить дерево из леса. Сейчас техника позволяет просто и удобно спилить нужное дерево и медленно опустить его на землю неповрежденным. Раньше рубили, и дерево падало под тяжестью — могло ломать-

ся, обламывалась крона, приходилось рубить новое дерево, и так до трех, а то и семи раз! <...> Всегда берем бутерброды и попить. Обычно после погрузки дерева и окончания работ в лесу устраиваем общий перекус» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 247); «Венок из натуральных ветвей. Многие делают из искусственных, и само дерево — используют шест, и только верхушка новая и живая, а у нас на Зандкерве традиционно все части изготавливаются ежегодно свежими и натуральными. Венок украшают в 12 местах, деля мысленно круг как циферблат. На венок вешают только красный и белый цвета. Это франконские цвета» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 248).

Ряд элементов, за которыми читается традиционность и через это — исключительность Зандкервы, наблюдается в оформлении зрелищной стороны праздника, в частности шествий. Так, шествие к месту установки дерева отличается оформлением главного его звена — повозки с деревом: «Повозка с деревом впряжена в пару светло-бежевых коней, с тщательно расчесанными, но незаплетенными гривами, с дорогой упряжью из кожи с металлическими позолоченными бляхами и пряжками. Лошади тянут [деревянную] телегу, разделенную, как всегда, на две части. На передние два колеса укреплен конец ствола, на задние — крона» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 249).

Зафиксированные в ходе полевых исследований сельские храмовые шествия с деревом использовали в качестве движущей силы трактор, но не дорогую и редкую нынче конную повозку (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 223, 225). Далее используется ручная установка дерева без применения техники. В некоторых деревнях высокий деревянный шест наполовину поднимал трактор, и лишь заключительные действия предпринимались вручную, при помощи традиционных двойных шестов-«ласточек» (нем. Schwalbe, -n) (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 223). В исторических описаниях установки храмового дерева главными действующими лицами выступают пожарные дружины. В сельских кервах и на сегодняшний день дерево-шест устанавливают пожарные. Члены пожарных дружин одеты в профессиональные униформы, современные и практичные, отвечающие профессиональным нуждам. В ходе Зандкервы храмовое дерево устанавли-

вают не пожарные, а ремесленный цех плотников. Это позволяет организаторам использовать в зрелищности «самого большого» праздника Бамберга, в числе прочего, традиционный страннический костюм ремесленников, в котором плотники участвуют в шествии, а затем проводят работу по установке шеста: «Это черные бархатные штаны-клеш специфического кроя с двумя параллельными вертикальными застежками-молниями от пояса вместо ширинки, карманами с кожаной отделкой; широкая белая сорочка с заплатами спереди; черный открытый жилет из бархата с двумя рядами светлых костяных пуговиц (8 шт.). На шею повязана косынка углом вперед, красная с белым орнаментом. Униформу дополняет широкополая черная шляпа. Сам Детлеф [главный техник Зандкервы и начальник цеха. — Ю. Б.] шагает первым и одет в такую же униформу» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 249).

В том же ряду использования знаков из различных традиционных сфер находится оформление игрового действия «убиение петуха». Зандкерва — не единственный храмовый праздник с использованием этого старого обычая. Во Франконии данный обычай известен в крупном селе Бургэбрах, который празднует *керву* каждые два года (ПМА: Mohr 2009). Посещенная и описанная автором статьи в полевом дневнике *керва* района Вундербург в Бамберге, которая тоже претендует на традиционность и исключительность, также включает *Hahnenschlag* в программу завершающего цикл понедельника¹. В программу Зандкервы *Hahnenschlag* был включен в самом начале ее истории. С 1951 года по настоящее время инициатором, организатором и ведущим этого действия выступает община жителей района Занд “Sand Gma”.

¹ Он заключается в состязании по разбиванию керамического горшка игроком с завязанными глазами. Действие игры оформлено с максимальной привязкой к локальным традициям Вундербурга как района распространения городского овощеводства: танцовщицы, кружащие игрока в вальсе, одеты в традиционные рабочие костюмы *гэртнеров*, в качестве награды победитель получает традиционную корзину *гэртнеров*, наполненную выращенными в районе овощами (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 226–227).

Игра с традицией в игре «убиение петуха» проявляется в максимальном приближении ее атрибутов к первоначальному — утраченному и забытому — смыслу действия. Закон о защите животных запрещает использование в состязании одушевленных объектов, однако для создания атмосферы традиционности и «неподдельности» в шествии к месту игры, затем на игровой площадке присутствует живой петух в клетке: «Петух — ключевая фигура в сегодняшнем состязании. По сравнению с более традиционной Wunderburger Kerwa, в которой тоже есть Hahnenschlag в понедельник, на Зандкерве каждый год присутствует живой петух, хотя убивают, конечно, глиняный горшок. Это одно из отличий всебамбергского праздника от других локальных керб: устроители не могли себе позволить fake, все должно выглядеть традиционно» (АМАЭ: Бучатская 2008–2009, л. 256). По окончании игры победитель награждается призом, а организаторы и участники приглашаются на совместную трапезу, главным блюдом в которой является куриный суп.

Получается, что при отсутствии длительной исторической традиции мероприятия она изобретается, а ее легитимация происходит через обоснование большого возраста и утверждение историчности различных ее элементов, их «оригинальности», а также путем придания элементам традиционности, их «искусственное состаривание» («патинизация», по Кашубе) через употребление специфических знаков из различных традиционных сфер. Значительную роль в этом процессе играют в высшей степени эмоционально окрашенные и зрительно запоминающиеся продукты местных СМИ, регулярно и настойчиво просвещающих своих слушателей и зрителей в вопросах народных традиций, транслирующих избитые народно-мифологические трактовки элементов календарных праздников, уходящие своими корнями в народоведческие концепции XIX века.

«Человеческий фактор» и стратегии традиционализации

Бамберг является примером такого типа поселения, как средний город (Mittelstadt, Middletown). В организации и функционировании коллективной жизни в среднем городе отмечается ряд особенностей, важных для настоящего исследования. Так, в от-

личие от ситуации крупного города (Großstadt, City), средний город по численности населения и общественным процессам характеризуется конечностью и обозримостью, значительно меньшей степенью анонимности. Все коренные жители города прямо или косвенно знакомы или даже родственно связаны друг с другом. В этом аспекте самосознание и социальная структура среднего города имеют сходства с сельским сообществом. Район Занд наглядно иллюстрирует эту особенность. Структура его населения обнаруживает большой процент постоянных жителей-домовладельцев, не в первом поколении проживающих в районе. В интервью с жителями квартала озвучиваются сравнения с сельской средой: «Я нахожу, что здесь жить классно. Как маленькая деревня в городе. Да, правда!» (ПМА: Neuken 2009).

Данная оговорка необходима для понимания взаимосвязи и механизмов функционирования звеньев городской культурной жизни — круга мероприятий, их организаторов и потребителей. При полевой работе с информантами по теме этнографии города мне пришлось столкнуться с тем, что инициаторы главных городских мероприятий в Бамберге — всегда одни и те же лица на протяжении десятилетий. Потребителями культурных мероприятий отчасти являются они же. В XX веке благодаря мобильности населения и развитым средствам рекламы и информации к внутри-городским потребителям культурных мероприятий добавились внешние — гости из сел и городов в радиусе до 100 км.

Данный факт определяет специфику механизма функционирования Зандкервы как одного из звеньев городских культурных мероприятий и как самостоятельной системы. Как было показано выше, праздник был создан инициативой узкого круга лиц по определенному плану и с определенными целями. Круг инициаторов праздника ограничивается правлением зарегистрированного общества жителей квартала (Bürgerverein IV. Distrikt), которое, однако, не имеет административного государственного статуса, а является объединением на добровольных началах и по интересам. Главным интересом объединения жителей обычно служит обеспечение материального благоустройства пространства жизни и эмоциональной комфортности межличностных контактов в данном узком социуме. Праздник Зандкерва изначально мыс-

лился именно как один из путей реализации второго: «Это вообще-то всегда должен был быть праздник граждан Бамберга, то есть граждан из квартала Занд для бамбержцев» (ПМА: Bosch 2009). Стремление достигнуть комфорта в близости к городу и живущим рядом людям объясняет фактическое отсутствие рекламы Зандкервы и протесты против таковой со стороны оргкомитета: «И уже наши предшественники всегда говорили: рекламу для Зандкервы мы делать не будем. Потому что уже на первых *кервах* было столько народу, что они сказали: “Дополнительная реклама нам не нужна, этого не вынесет наш район, если будет еще больше людей...”» (ПМА: Bosch 2009).

Правление общества жителей *Bürgerverein IV. Distrikt* и в настоящее время является организатором и финансирует Зандкерву. Подготовка и техническая работа осуществляется рядовыми членами общества, коренными жителями квартала — с 1951 года одними и теми же лицами. Некоторые из стоявших в 1950-е у истоков праздника люди еще живы и продолжают активную деятельность. Рамки круга инициаторов не расширяются за счет ротации населения района Занд и в связи с уходом людей из жизни (и биологически, и социально): дела продолжают дети после смерти отцов. Так, Гизела Бош, сегодняшняя председатель общества жителей, — выходец из семьи ремесленников, старожилов района и дочь председателя общества *Bürgerverein IV. Distrikt* Хайнера Боша, одного из авторов праздника Зандкерва. «Когда мне было 17, был Хайнер Бош, начало начал Зандкервы, в конечном итоге тогда он все еще делал. Гизела Бош — его дочь, она несколько лет назад переняла руководство, а тогда был еще ее папа. Кроме того, организовывали и руководили Альберт Бауэр, Герхард Браунройтер, можно составить целый список первых председателей, и это передавалось из рук в руки» (ПМА: Neucken 2009). Кроме Г. Бош, организацию мероприятий и реализацию программы праздника ежегодно проводят несколько человек, фамилии которых на слуху уже более 10 лет: Ули Бош, приходящийся братом Гизеле Бош, жители района и члены правления Ульрике Хойкен и ее брат Михаэль Хойкен, член правления, председатель общества стрелков района Занд «Эдельвейс» Эрвин Кропф, член общества жителей *Bürgerverein IV. Distrikt* и цеха рыбаков и кора-

бельщиков Йозеф (Сепп) Кропф, приходящийся кузеном упомянутому Эрвину; член того же цеха Макс Кропф, родной брат Эрвина Кропфа. Список организаторов и участников программы, связанных между собой родственными узами, можно продолжать: в состязаниях рыбаков участвуют два сына Эрвина Кропфа, сражаясь, между прочим, с отцом; их дяди и кузены отца правят лодками во время состязаний, ведут, комментируют и судят битву. На протяжении многих лет неизменными победителями данных соревнований были рыбаки разных поколений, носящие фамилию Кропф и связанные узами родства. «Родственность» является одним из принципов и условий функционирования механизма Зандкервы. Она воспроизводит идеал соседских отношений в одном малом районе Бамберга, создавшем праздник «теплой атмосферы близости и соседства друг с другом и с городом» (Neckel 2000, s. 13). Но не только: ограниченность и обозримость коллектива действующих лиц облегчает решение организационных, дисциплинарных и финансовых вопросов в условиях отсутствия финансирования из городской и земельной казны, а, следовательно, прямой материальной выгоды для участников. Праздник Зандкерва с самого начала существования не получал материальной поддержки правительства города, хотя его официальным покровителем (*нем.* Schirmherr) всегда выступал верховный бургомистр Бамберга. Зандкерва финансировалась из бюджета общества жителей Bürgerverein IV. Distrikt, от арендной платы за торговые места в ареале праздника, а также средств, вырученных от продажи сувенирных памятных значков (*нем.* Festabzeichen)¹. Гонорар за участие и технические работы в ходе подготовки и осуществления программных этапов не предусмотрен. Единственным вознаграждением для оргкомитета является возможность бесплатного питания во все дни Зандкервы в главной праздничной палатке. На вопрос о причинах согласия на участие и ра-

¹ Данные значки обычно продаются за символическую плату в 2 евро и служат одновременно пропуском на ряд праздничных мероприятий или позволяют их бесплатное посещение. Значки-пропуска приняты и в нынешних деревенских праздничных традициях — на праздниках села (*нем.* Dorffest), шествиях *фашинга* и карнавальных празднествах.

боту мои информанты отвечали: «Да уже и не знаю. Каждый год думаю, что это последний раз, но в следующем году понимаю, что нет другого человека, и если я не помогу, то вся затея провалится. Хорошо становится, когда видишь, как люди радуются, когда все удалось, когда все работает...» (ПМА: Franke 2009).

Интерес представляет также рассмотрение праздника Зандкерва в дискурсе конструирования идентичностей. Праздник способствует функционированию ряда организованных коллективов. Так, объединение жителей квартала (Bürgerverein IV. Distrikt) объявляет ежегодную организацию Зандкервы одной из главных целей своей деятельности (ПМА: Jahresversammlung 2009). Именно создание Зандкервы в сентябре 1951 года подтолкнуло к формированию общины жителей квартала Занд “Sand Gma”, первоначально призванной организовывать игровое состязание «убиение петуха» и выполнять прочие технические функции в Зандкерве. Состязания Fischerstechen, считающиеся кульминацией праздника, целиком координируются и осуществляются цехом рыбаков и корабельщиков Бамберга. Ввиду фактического отсутствия рыболовного промысла состязания в настоящее время служат единственной востребованной городом функцией цеха. Помимо функционального аспекта, участие в Fischerstechen служит для представителей цеха реализацией личных презентационных потребностей, повышая социальный статус участников. Это наглядно иллюстрировала многократно зафиксированная мною реплика одного информанта, повторяемая им как в частных беседах с друзьями, так и в интервью (будь то интервью с исследователем или тележурналистами): «Я ведь просто водитель автобуса!» (ПМА: Kropf 2009). Эрвин Кропф по профессии водитель рейсового городского автобуса — занятие, не дающее возможности особенного карьерного роста и творческого самовыражения, особенно в условиях среднего города со значительно меньшим объемом предложений профессиональной и досуговой сферы. На мой взгляд, именно это обстоятельство мотивирует участие людей в деятельности различных обществ (*нем.* Verein) и особенно в реализации их (само)презентационного аспекта. Упомянутый водитель автобуса является одновременно первым председателем общества стрелков «Эдельвейс» и обладателем ти-

тула короля стрелков 1987 года (*нем.* Schützenkönig), потомственным членом цеха рыбаков и корабельщиков и победителем состязаний Fischerstechen в 1994 и 2009 годах. Причастность к созданию общеизвестного в городе и целом в регионе события, роль своеобразного «героя» выделяют личность из окружения и формируют ее определенную социальную идентичность. В данном случае 1) идентичность представителя традиционного профессионального сословия, обладающего редкой специфической сноровкой, умениями и знающего традиции своей профессиональной группы, и 2) узколокальную идентичность представителя старейшего квартала Бамберга, знакомого и посвященного в его традиции.

Анализ развития шестидесятилетней истории праздника Зандкерва и его компонентов показывает, что традиция является результатом целенаправленного осознанного отбора. На примере Зандкервы мы можем проследить этапы и стратегии осуществления этого отбора и превращения инноваций в традицию. «Конечно, то, что она [Зандкерва. — Ю. Б.] уже с первого раза будет иметь такой взрывной успех, никто не знал» (ПМА: Bosch 2009): осмысление успеха первого начинания, экспериментальной фазы создания нового праздника обусловило признание изобретенного события определенной социальной ценностью, достойной продолжения. Можно говорить о том, что это была фаза отбора социумом некоего значимого факта современной ему культурной жизни, который затем путем многократного повторения сознательно превращали в традицию и часть культурного наследия. 1970–1980-е годы были фазой экспериментов: каждый год в программу Зандкервы вносили новые элементы, представления и зрелища, вводились новые персонажи. Это были значимые фигуры национальной немецкой или региональной земельной памяти: например, Лознгрин и «лебединая тема», ассоциативно отсылающая к любимому в Баварии королю Людвигу II; или участие в шествиях представителей бамбергской профессиональной группы *гэртнеров* в традиционной рабочей одежде как *lieux de mémoire* в истории города и т. п.

С 1990-х годов можно отметить осознанное «делание» традиции через ежегодное повторение, избегание изменений или со-

знательный отказ от них. Повторение в качестве средства внедрения изобретенных традиций и реализуемых ими ценностей и норм поведения отмечал Эрик Хобсбаум (Хобсбаум 2000, с. 48). По словам главных организаторов Зандкервы, «залог успеха — все, как в прошлый раз. Мы всегда выбираем себе лозунгом “Все должно быть, как в прошлом году”» (ПМА: Neucken 2009); «Наша цель — это культура и четкое соблюдение пунктов программы, которые у нас есть, как Fischerstechen, убиение петуха, провозглашение короля стрелков, фейерверк...» (ПМА: Bosch 2009). Любопытно, что устроители праздника осознают и представляют себе традицию Зандкервы как процесс, сравнивая его с процессом взросления человека: «Я думаю, мы имеем здесь явление, стоящее особняком. У нас была эта 55-летняя предыстория. То есть праздник, это всегда долго, прежде чем событие признают, пока он пройдет развитие, ну пока он пройдет через все фазы: детство, школа, взрослое состояние, или что там еще, я не знаю...» (ПМА: Neucken 2009).

Выводы

Составные элементы бамбергской Зандкервы обнаруживают сходство с описанными сельскими храмовыми праздниками XVI–XX веков и указывают на ее типичность как народного сезонного праздника. При этом полувековая история праздника, разворачивавшаяся на глазах наших современников, позволяет отнести его к так называемым «изобретенным» или новым традициям. Исследование новых традиций в культуре Германии показывает, что их возникновение (или возрождение) правомерно рассматривать как феномен реализованной творческой инициативы узкой группы лиц в сочетании с финансовыми и рекламными интересами города или субъектов, расположенных в зоне проведения мероприятия. При отсутствии длительной исторической традиции мероприятия таковая изобретается, а ее легитимация происходит через обоснование высокого возраста и утверждение историчности, «оригинальности» различных элементов, а также путем придания элементам традиционности, их «искусственное состаривание» через употребление специфических знаков из различных традиционных сфер. Кроме того, этнографическое изуче-

ние новых традиций в городском социуме ставит вопрос о роли праздника в формировании и демонстрации локальных и социальных идентичностей.

Библиография

Мыльников А. С. Этнокультурные традиции в пространственном измерении исторической памяти // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1995. Вып. 1.

Филимонова Т. Д. Немцы // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.

Фрэнгер Дж. Дж. Золотая ветвь (1923). М., 1984.

Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.

Beck H. 700 Jahre Altenplos, die Geschichte eines Dorfes. // Heimatbote der Fränkischen Presse. 1965. № 6.

Heckel W. Sandkerwa. Bamberg, 2000.

Hobsbawm E. J. The Invention of Tradition. Cambridge Univ. Press, 1988.

Kaschuba W. Einführung in die Europäische Ethnologie. Berlin, 2006.

Mannhardt J. W. E. Wald- und Feldkulte. 2 Teile. Berlin, 1875/1877.

Meyer-Gesees Karl. Bayreuth: Ein Stadtbuch in Bildern. 1936.

Raithel H. Annamaig. Eine Dorfgeschichte aus dem Bayreuther Land. Leipzig, 1909.

Schwarz G. Kirchweih (Kerwa). Sitte und Brauchtum // Heimatbeilage zum Amtlichen Schulanzeiger des Regierungsbezirks Oberfranken. Bayreuth, 1985. № 116.

600 Jahre Sand-Kerwa. Festschrift / Hg.: Der Festausschuß der Sand-Kerwa 1954. Bamberg, 1954.

Winterberg L. Adventsgebäck. URL: http://www.ekd.de/advent_dezember/brauchbar/advent/adventsgebaeck.html (дата обращения: 17.08.2010).

Wörterbuch der deutschen Volkskunde. Stuttgart, 1974.

**КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ:
ЕВРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

В индустриальных и постиндустриальных обществах происходят утрата многих этнокультурных традиций и замена их некоей усредненной моделью в рамках глобализованной культуры. Случай с еврейской традицией я рассматриваю как case-study; он имеет, однако, свою специфику, особенно на постсоветском пространстве. В течение многих веков еврейская традиционная культура в диаспоре была особенно тесно связана с иудаизмом, что обеспечивало ее относительную однородность на огромных пространствах — от Индии до стран Западной Европы (Patai 1983). Теснейшее переплетение с этнической религией проявлялось не только в тщательном выполнении религиозных ритуалов, календарных обрядов и обрядов жизненного цикла, но и в строгом следовании диетарным законам (кашрут), правилам повседневной гигиены, сексуального поведения и пр. Именно иудаизм как главная «опора» еврейской традиции достаточно долго предохранял евреев как группу от ассимиляции. С началом модернизации и сопровождавшей ее секуляризации еврейская традиция (вначале в Западной Европе) стала стремительно утрачивать свою важнейшую составляющую. В Российской империи, где евреи представляли собой дискриминируемую конфессиональную группу, подавляющее их большинство придерживалось иудаизма (то есть сохранялось тождество «еврей равно иудей»), что способствовало длительному сохранению культурной традиции, особенно в местах компактного проживания евреев, прежде всего в черте еврейской оседлости.

После Февральской и Октябрьской революций, отмены всех правовых и экономических ограничений для евреев, а также в результате антирелигиозной политики советских властей евреи особенно массово стали отходить от религии. В результате в СССР

сформировались светская советская еврейская культура и идентичность в их идишском и русскоязычном вариантах (Shneer 1994; Shternshis 2006). После Великой Отечественной войны и Холокоста, сопровождавшихся массовой гибелью евреев — носителей идишской культуры (идишкайт), русскоязычный вариант еврейской культуры в СССР стал преобладающим (Altshuler 1987). Как показывают некоторые исследования, основой еврейской идентичности стали этнический принцип (вера в общее происхождение), а также государственный и бытовой антисемитизм (Gitelman 1991, p. 7; Винер 2002, с. 208; Носенко 2004).

С начала 1990-х годов в России разразился религиозный ренессанс, не обошедший стороной также еврейское население страны. Цель этой публикации — показать, привело ли религиозное возрождение в нашей стране к реконструкции еврейской традиции.

Основными источниками для публикации послужили полевые материалы, собранные мной с 1999 по 2009 год в нескольких российских городах (Москве, Санкт-Петербурге, Пензе, Смоленске, Великом Новгороде, Краснодаре, Орле и др.), где существуют еврейские общины. Я применяла комплексный подход, то есть сочетание качественных и количественных методов. Прежде всего это анализ текстов более 250 глубинных интервью. Информантами были люди в возрасте от 16 до 88 лет, в основном с высшим или неоконченным высшим образованием. Я опрашивала как активных посетителей различных еврейских организаций, так и не бывающих там, поскольку это две разные категории информантов. Использованы также результаты анкетного опроса, который я проводила в 2007–2009 годах. Мною было опрошено более трехсот респондентов, в основном посетителей или клиентов разных еврейских организаций и программ. Таким образом, у меня получилась смещенная выборка, ее половозрастной состав отражает структуру этого контингента: пожилые люди и молодежь с преобладанием женщин. Для верификации некоторых положений я привлекала результаты опросов, проведенных другими специалистами.

Говоря о российских евреях, я имею в виду людей еврейского происхождения, так как смешанные браки в еврейской среде

в России чрезвычайно распространены, а численность их потомков, по оценкам ведущих российских демографов, намного превышает численность потомков моноэтнических браков (Синельников 1994, с. 85; Куповецкий 2000, с. 132). Люди, рожденные в таких браках, далеко не всегда идентифицируют себя с евреями (Носенко 2004).

В современном мире наряду с упадком многих традиционных коллективных идентичностей происходит формирование новых, однако на передний план все более выдвигается личностная самоидентификация, осознание себя как самоценной личности, свободной от прежних коллективных обязательств. Мои многолетние исследования показывают, что у евреев или лиц еврейского происхождения в России нет единой культурной самоидентификации, но есть разные ее типы в рамках множественной идентичности. Поэтому люди еврейского происхождения делают различный выбор — религиозный или светский (Носенко-Штейн, 2009).

По данным опросов, проводившихся Р. Рывкиной, в 2004 году в еврейских центрах Москвы 35 % опрошенных назвали себя последователями иудаизма (Рывкина 2005, с. 120). Ц. Гительман, В. Червяков и В. Шапиро, проводившие свои опросы на более широком материале в нескольких мегаполисах, гораздо осторожнее в своих выводах: 26,7 % их респондентов указали, что иудаизм для них — наиболее привлекательная религия (Гительман и др. 2001, с. 72). Эти же авторы в своей работе 2003 года указывали: менее 1 % российских евреев считает, что знание основ иудаизма необходимо для того, чтобы считаться евреем (Cherviakov et al. 2003, p. 52). По моим данным, тех, кто считает исповедание иудаизма важным для того, чтобы «быть евреем», было около 16 %, однако чуть более 4 % указали, что они реально исповедуют иудаизм. Интересно, что и доля тех, кто декларирует желательность соблюдения еврейских традиций, — 45 % — намного больше тех, кто эти традиции действительно соблюдает (таких было 6 %).

В позднесоветское время среди довольно заметного числа людей еврейского происхождения получило распространение обращение в христианство, обычно в форме православия. По материалам Р. Рывкиной, евреев, исповедовавших православие в ев-

рейских организациях Москвы, было в 2004 году 24 % (Рывкина 2005, с. 120), а по данным Ц. Гительмана, В. Червякова и В. Шапиро, на конец 1990-х годов таких в Москве, Петербурге и Екатеринбурге было около 14 % (Гительман и др. 2001, с. 72). А. Штерншиш, в 2001 году проводившая исследование религиозности среди пожилых евреев-москвичей, подчеркивает, что более 60 % ее информантов в советский период посещали православные храмы и выполняли некоторые ритуалы (Shternshis 2007, p. 275).

Мои опросы показали, что в российских регионах более 14 % людей еврейского происхождения относят себя к православным. Мне уже приходилось писать о существовании в России парадоксального феномена православной еврейской самоидентификации и причинах ее возникновения (Nosenko-Stein 2010).

Обращение в иудаизм гораздо чаще происходит в результате осознанного выбора или своего рода эксперимента, попытки создать опору своей новой еврейской самоидентификации — среди молодых людей еврейского происхождения. Для пожилых информантов отдельные элементы еврейской традиционной культуры, основанной на иудаизме, были и остаются скорее частью их пережитого в детстве культурного опыта, нежели результатом выбора.

Так, Семен О., 33 года, предприниматель (Краснодар, 2007), рассказывал: «Я всегда ощущал себя евреем. Да и смешно было бы мне быть кем-то другим <показывает на свое лицо>. Но верующих у нас в семье не было, хотя я всегда чувствовал, что кто-то или что-то над нами есть... Несколько лет назад я познакомился с одним замечательным раввином, и он мне очень помог. С тех пор я все соблюдаю. Хотя у нас в семье был просто шок — мой брат до сих пор с этим не может примириться».

Мне уже приходилось писать об отсутствии механизма естественной трансмиссии культурной памяти у еврейского населения России. Поэтому сейчас иудаизму целенаправленно «обучают», особенно молодых людей, в религиозных и светских еврейских организациях посредством лекций, изучения еврейских текстов и традиции и т. д.

Андрей Ю., 25 лет, студент и работник «Гиллеля» <молодежной еврейской организации> (Петербург, 2000), на вопрос о вере ответил:

«Ближе к иудаизму. Это связано с традициями, с Торой самой. В какой-то момент я понял, что мне ближе иудаизм, чем другие религии. ...Потому что в Торе сказано: Я Бог у тебя единственный, и не будет у тебя других богов. Евреи и иудаизм — это неотделимые вещи».

В результате в еврейской среде наблюдается определенный «возврат» к иудаизму «через поколение назад», когда молодые люди (обычно они смешанного происхождения) в поисках своих «еврейских корней» обучают азам еврейской традиции своих ассимилированных родственников.

Екатерина Ш., 26 лет, преподаватель иврита (Петербург, 2000), рассказывала о реакции членов своей семьи на ее попытки сохранить еврейскую традицию: «Да, у бабушки <были книги>, и она отдала мне их, когда я стала этим заниматься. Она этим гордилась, и все родственники со стороны отца придавали этому очень большое значение, когда я стала этим заниматься, все рукоплескали и отдали семейные молитвенники и всякие такие вещи».

Как правило, такой «возврат к истокам» встречает полное понимание у еврейских членов семьи. Например, Абрам П., 82 года, журналист и краевед, Пенза, 2007 г., рассказывал: «Вы знаете, я удивлен. У нас есть молодежь, она знает больше, чем мы, старики, знаем в еврейском плане. Меня это удивляет. Я здесь нахожу отдушину».

Но чаще молодые информанты, активно посещающие еврейские центры и организации, стремятся соблюдать те предписания иудаизма, которые они сами считают наиболее важными, то есть изобретают российский вариант «светского иудаизма» — разновидности светской религии.

Сам термин «светская» (или «гражданская») религия был впервые употреблен Ж.-Ж. Руссо в «Общественном договоре». Однако широкое распространение он получил в социологии и антропологии религии во второй половине XX века (см., например: Bellah 1967; Liebman, Don Yehiya 1983). Под светской религией обычно понимают определенный набор символов и ценностей, одобряемых большинством членов данного общества. По существу, светская религия представляет собой

разновидность светского мировоззрения и паллиатив традиционной религии и потому востребована в современном обществе.

Своеобразный вариант светской религии — «светский иудаизм» — выработан во многих западных странах, особенно в США. Это определенный набор ценностей, верований, мифов и ритуалов, которые узаконивают деятельность американской еврейской общины (Woosher 1986, p. 15, 20). В числе таких ценностей называют иудаизм, который задает основной тон американской модели еврейской идентичности (Woosher 1986, p. 98; Liebman, 1973, p. 87). В число норм и ценностей американского «светского иудаизма», по мнению разных исследователей, входили многие практики, так или иначе связанные с еврейской традицией. Это Тора, суббота, праздники (прежде всего Песах и Ханука), приверженность к еврейским именам, поддержка Государства Израиль, Холокост. Иногда к ним добавляют антисемитизм, наличие дружеских еврейских кругов, еврейское образование и пр.

В России в течение последних 15–20 лет также наблюдается тенденция к созданию такого «набора», который во многом копирует «импортные» образцы. Предварительный анализ собранных мной материалов позволил мне выделить следующие символы и практики (в порядке убывания).

1. Соблюдение субботы (см. табл. 1, 2)

Таблица 1

**Надо ли, по Вашему мнению, соблюдать субботу,
чтобы быть евреем? (%)**

Обязательно	15,9
Желательно	34,8
Не имеет значения	27,5
Затрудняюсь ответить	14,5
Нет ответа	7,2
Итого	100,0

Таблица 2

Соблюдаете ли Вы субботу? (%)

Соблюдаю постоянно	13,0
Соблюдаю иногда	36,2
Не соблюдаю	49,3
Нет ответа	1,5
Итого	100,0

На практике оно обычно сводится к зажиганию субботних свечей, реже — к встрече субботы в удобное время в пятницу в общинном центре, реже — в синагоге.

Эстер Ч., 19 лет, студентка Еврейского университета в Петербурге (Петербург, 1999): «Я даже не понимаю, мне не очень удобно об этом говорить, но так получилось, что меня крестили в детстве. ...Но я никогда не верила в Троицу, в Христа. У меня всегда было такое ощущение, что есть один Всевышний, это как-то во мне. ...Я еще не определилась с течением, но я знаю твердо, что это иудаизм. ...Пока что немного, но соблюдаю. Дома я зажигаю субботние свечи, я читаю Шма <основная молитва в иудаизме>, читаю Псалмы, Тхилим <Псалтирь>, пытаюсь соблюдать кашрут, свинину я стараюсь не есть».

2. Кашрут — диетарные законы иудаизма (табл. 3)

Таблица 3

Соблюдаете ли Вы кашрут? (%)

Соблюдаю постоянно	4,3
Соблюдаю иногда	15,9
Не соблюдаю	76,8
Нет ответа	2,9
Итого	100,0

Причем из всего многообразия его предписаний обычно выбирают запрет на употребление в пищу свинины, что выполняется очень непоследовательно, обычно только в общинном центре. Еще реже информанты пытаются (тоже непоследовательно) со-

блюдать запрет на смешение мясной и молочной пищи, при этом продукты покупают в обычных магазинах, не подозревая, что этого нельзя делать.

Матвей Р., 20 лет, студент (Петербург, 2000): «Да, в основном, конечно, субботу, праздники, кашрут в такой легкой форме — я не ем свинину и не совмещаю молочные и мясные продукты. — У Вас дома есть раздельная посуда? — Нет, этого нет. Дело в том, что мы с мамой по-разному питаемся — мама увлекается разными диетами, поэтому у нас дома мясного нет. У нас крайне редко мясо-молочные продукты оказываются вместе, можно было бы это сделать, но я не настолько соблюдаю».

3. Еврейские праздники. В России наибольшей популярностью пользуются Ханука и Пурим как наиболее красочные и привлекательные, содержат элементы театрализованных представлений и игр.

4. Государство Израиль. Не финансовая поддержка этого государства, как у американских евреев, а интерес к нему, чему способствуют поездки туда по молодежным программам, перспективы обучения там, гораздо реже — эмиграция, которая даже в депрессивных регионах сошла на нет.

5. Желание вступить в брак с человеком еврейского происхождения. Мои наблюдения показывают, что молодые информанты хотят этого, так как их с будущим супругом объединили бы общие интересы, сходные взгляды на воспитание детей, образ жизни.

6. Желание приобрести еврейское имя — новый феномен, свидетельствующий о попытке найти опору своей еще шаткой еврейской самоидентификации.

Татьяна Б., 28 лет, психолог (Орел, 2009), рассказывала: «Когда нам руководительница семинара [проводившегося в еврейском общинном центре. — Е. Н.-Ш.] сказала, что нам нужно выбрать себе еврейские имена, я тут же сказала, что у меня будет Фейга — так звали мою бабушку. И что-то от нее через имя может мне передаться. Так что тут я Фейга, а дома Татьяна, конечно».

7. На последнем месте стоит изучение священных текстов, что лишний раз доказывает «светский» характер этой квазирелигии. О ее своеобразии свидетельствует и отношение информантов к ряду важнейших еврейских традиций (табл. 4, 5).

Таблица 4

Как, по-Вашему, нужно ли сделать сыну обрезание? (%)

Обязательно	8,7
Желательно	11,6
Не имеет значения	49,3
Затрудняюсь ответить	20,3
Нет ответа	10,1
Итого	100,0

Таблица 5

Соблюдали ли Вы пост на последний Йом Киппур? (%)

Да	20,3
Нет	79,7
Итого	100,0

Низкая доля ответивших положительно на необходимость или хотя бы желательность выполнения двух важнейших предписаний иудаизма говорит также о том, как мало в сознании опрошенных он связан с еврейской традицией.

Характерная особенность российского варианта светского иудаизма — он конструируется не в семье, не в родственном или дружеском окружении и тем более не в синагоге, как это было прежде, а в общинных центрах, обычно светских.

Быть последователем светской религии значительно проще, чем традиционной, так как индивиду не нужно выполнять большинство практик и предписаний, обязательных в любой такой религии. В то же время светская религия тоже помогает индивиду приобщиться к сакральному и высоко ценимому им самим сообществу. В данном случае светский иудаизм помогает приобщиться к еврейскому сообществу в отсутствие массового приобщения к иудаизму реальному. Таким образом, мы присутствуем при избрании традиции. И время покажет, насколько она будет востребована.

Библиография

Винер Б. Е. Возвращение к вере предков. Конструирование современной этноконфессиональной идентичности (на примере Санкт-Петербурга) // *Дiasпоры/Diasporas*. 2002. № 4. С. 200–220.

Гителман Ц., Червяков В., Шапиро В. Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. // *Дiasпоры/Diasporas*. 2001. № 3.

Куповецкий М. Йехудей брит ха-моацот лешеавар: миспарим ве-хитиашвут беолам (Евреи бывшего Советского Союза: численность и расселение в мире) // Йехудей брит ха-моацот бемеавар (Евреи СССР на перепутье). Иерусалим, 2000. № 4 (19). С. 128–142 (иврит).

Носенко Е. Э. «Быть или чувствовать?» Основные аспекты еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004.

Носенко-Штейн Е. Иудаизм, христианство или «светская религия»? Выбор современных Российских евреев // *Дiasпоры/Diasporas*. 2009. № 2. С. 6–40.

Рывкина Р. Как живут евреи в России? Социологический анализ перемен. М., 2005.

Синельников А. Некоторые демографические последствия ассимиляции евреев в СССР // ВЕУМ Москва–Иерусалим. 1994. № 1 (15).

Altshuler M. Soviet Jewry Since the Second World War: Population and Social Structure. Westport, 1987.

Bellah R. N. Civil Religion in America // *Deadalus*. 1967. (Winter). P. 1–214.

Cherviakov V., Gitelman Z., Shapiro V. Thinking about Being Jewish in Russia and Ukraine // *Jewish Life after the USSR*, edited by Zvi Gitelman with Musya Glants and Marshall I. Goldman. Bloomington, 2003. P. 49–60.

Gitelman Z. The Evolution of Jewish Culture and Identity in the Soviet Union // *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union* / Ed. by Y. Ro'i, A. Beher. N. Y., 1991. P. 3–26.

Liebman Ch. S. The Ambivalent American Jew. Politics, Religion and Family in American Jewish life. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia, 1973.

Liebman Ch. S., Don Yehiya F. Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State. Berkeley, 1983.

Nosenko-Stein E. Aliens in an alien world: paradoxes of Jewish Christian Identity in contemporary Russia // *East European Jewish affairs*. 2010. April. Vol. 40. № 1. P. 19–41.

Patai R. On Jewish Folklore. Detroit, 1983.

Shneer D. Yiddish and the Creation Of Soviet Jewish Culture. N. Y., 1994.

Shternshis A. Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington, 2006.

Shternshis A. Kaddish in a Church: Perception of Orthodox Christianity among Moscow Jews in the Early Twenty-First Century // *The Russian Review*. 2007. Vol. 66 (April).

Woocher J. S. Sacred Survival. Religion of American Jews. Indianapolis, 1986.

П. Л. Белков

ОБРАЗЫ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ (ВОПРОСЫ СТРУКТУРЫ И ТЕКСТА)

При характеристике образа сказочной Бабы-яги на первый план обычно выдвигается (или выступает сам по себе) такой признак, как людоедство. По замечанию Н. В. Новикова, «ни в одном из отрицательных персонажей сказки не выражаются с такой отчетливостью и постоянством каннибальские черты, как в Бабе-яге» (Новиков 1974, с. 176). Вероятно, именно в связи с этим моментом Е. М. Мелетинский сравнивал с Бабой-ягой старуху Мутьингу — женский мифологический персонаж австралийского народа муринбата (Мелетинский 1986, с. 15). Кажущаяся необычность (с точки зрения волшебного-сказочных канонов) этого образа состоит в том, что по ходу действия именно она оказывается объектом преследования. В этом плане миф о старухе Мутьинге обнаруживает явное сходство со сказками, в которых роль похитителя (то есть «пожирателя») детей исполняет волк. Если речь идет о восточнославянском материале, то это прежде всего сказка «Волк и коза» в афанасьевском сборнике.

Таблица 1

Миф о старухе Мутьинге (У. Станнер)	Сказка «Волк и коза» (Аф. 53)
	Коза строит себе избушку в лесу , у нее рождаются козлята
Взрослые отправляются собирать мед, детей оставляют на попечение старухи Мутьинги. Мутьинга проявляет притворную заботу (называет ласково «внученька»), устраивает в тени место для сна, ищет вшей в волосах) и проглатывает детей целиком одного за другим	Коза уходит пастись, наказав детям запереться в избе и отпираться только на ее голос. Волк приходит к дому козы, подделывает ее голос, и съедает всех козлят, кроме самого маленького, который спрятался в печь
Муж с женой, мучимые жаждой, возвращаются в лагерь и не находят детей. « Я не вижу детей, — кричит жена на мужа. — Где они? Что она с ними сделала? Она их проглотила!» Люди начинают преследование Мутьинги вдоль реки. В том месте, где русло становится извилистым, люди осознают, что это след проползшей по дну старухи. Они бегут дальше. Наконец видят в воде большие глаза всплывающей на поверхность Мутьинги. Люди настигают ее и убивают ударами копий и палиц	Коза возвращается и находит только одного козленка, который все рассказывает . Появляется волк, убеждает козу, что это не его вина , что это не он съел козлят, и уговаривает козу идти в лес . Они находят яму, в которой разбойники варили кашу и в которой еще был огонь. Коза предлагает волку прыгать через яму . Волк прыгает и сваливается в горячую яму
И тут люди видят, что живот старухи шевелится . Тогда они осторожно разрезают ей живот каменным ножом. В ее чреве (“womb”) дети оказываются живыми . Детей извлекают наружу, моют и вешают к костру обсушиться. Затем их раскрашивают охрой, надевают им налобные повязки [знак инициа-	Брюхо волка от огня лопается, «козлята выбегают оттуда да прыг к матери»

<p>ции. — П. Б.]. После этого ведут их в лагерь, где они снова могут увидеть своих матерей. Матери радостно кричат: «Они живы, они живы! Посмотрите, мужчины ведут их сюда. О, наши дети, что она сделала с вами? Она вас проглотила!» (Stanner 1989, p. 40–42)</p>	
	<p>«И стали они жить да поживать, ума наживать, а лиха избывать»</p>

При обосновании структурного тождества австралийского мифа о Мутьинге и русской сказки «Волк и коза» следует обратить внимание, во-первых, на змеиную природу Мутьинги, а во-вторых, на общий смысл действий козы по отношению к волку, которые сводятся к заманиванию как эквиваленту преследования. В другом варианте сказки «Волк и коза» (Аф. 54) эта часть строится более логично. Коза приглашает волка в гости на блины и предлагает гостям игру — прыгать через дыру в подпол, где заранее разведен огонь и натканы гвозди; отяжелевший волк падает в дыру и сгорает. Образ-действие спасения козлят из утробы волка редуцируется к мотиву мести. Коза угощает волка блинами из муки, приготовленной из шерстки съеденных им козлят, то есть с точки зрения общего рисунка действий она поступает как Баба-яга из сказки «Баба-яга и жихарь» (Аф. 106, 107). Подобное смещение функций (в обычном смысле слова) или взаимная контаминация противоположных по знаку образов показательны в том отношении, что при характеристике сказочных образов-персонажей необходимо сравнивать нарративы целиком, не довольствуясь методом сопоставления отдельных синтагм (*piece-meal approach*). В этом плане афанасьевский сборник является гораздо более продвинутой классификацией фольклорных сюжетов, чем знаменитый указатель Аарне–Томпсона. Последнее позволяет предположить, что **при подлинном структурном подходе нам удастся выделить не более десяти сказочных «сюжетов», то есть семейств сказок.** Разумеется, это противоречит теории

первобытного жанрового синкретизма и теории «бродячих сюжетов».

Таким образом, волк и Баба-яга русских сказок суть один и тот же персонаж, восходящий к универсалии чудовища, проглатывающего маленьких детей. В быту непослушных детей до настоящего времени пугают тем, что их «съест» Баба-яга или волк (или «заберет» милиционер). «Зоолатрические» аспекты образа Бабы-яги более ярко проявляются на общем фоне восточнославянского фольклора. Во многих волшебных сказках Баба-яга часто ассоциируется со змеей или свиньей (иногда с кобылицей). Разумеется, способность превращения в свинью или кобылицу в большей степени связана со средневековыми наслоениями рассказов о ведьмах (согласно крестьянской мифологии, «начинающая» ведьма «съедает» своих детей). Однако в общетеоретическом плане диффузию антропоморфной и зооморфной ипостасей сказочных персонажей данного ряда следует рассматривать как сугубо архаичное явление. **Их двойная природа является отражением свойства патрона инициации (возрастной или шаманской). Существующее деление на сказки о животных и волшебные сказки на практике никогда не работает. Во всяком случае здесь дело не в принадлежности персонажей к миру людей или миру животных.**

Сказанное выше позволяет несколько иначе определить внутржанровые координаты семейства сказок о похищенных детях. Сюжеты, фигурирующие в указателе Аарне–Томпсона под номерами 123 («Волк и козлята»), 327 («Мальчик и ведьма») и 480 («Гуси-лебеди»), на самом деле представляют один и тот же сюжет. В сказке «Ивашко и ведьма» (Аф. 108–111) идея проглатывания героя чудовищем с последующим вспарыванием брюха последнего трансформируется в идею заточения в доме ведьмы с последующим съедением ею собственной дочери. Это два разных содержания (мотива), вставленные в пространство (ячейку) одной и той же **мотифемы¹, или форму, имея в виду внутреннюю форму** сказки. Это сказки, *сопровождаящие* обряды воз-

¹ Понятие мотифемы в данном случае выступает как трансформация одноименной идеи А. Дандиса (подробнее см.: Белков 2009, с. 271–279).

растной инициации (схема «жесткое ядро — защитный пояс» (Белков 2007, с. 262–267)).

Напротив, сюжет сказки «Баба-яга и Заморышек» (Аф. 105), помещаемый в указателе Аарне–Томпсона под номером 327В, на самом деле обнаруживает близкое родство с сюжетами сказок «Гусли-самогуды» (Аф. 238) и «Царевна, разрешающая загадки» (Аф. 239), помещаемых в упомянутом указателе под номерами 850 и 851. Опуская подробности установления связи с другими сказками, можно сказать так: сказка «Баба-яга и Заморышек» — это сказка «Гусли-самогуды», исполненная по шаблону сказки «Мальчик-с-пальчик» (использование **шаблона** — *внешняя форма* сказки, или построение по аналогии (Белков 2009, с. 271–279)).

Таблица 2

Ивашко и ведьма (Аф. 108)	Ивашко и ведьма (Аф. 109)
Дед да баба, сыночек Ивашечко	Дед да баба бездетные. Баба просит деда вырубить тельпушок и сделать калисочку: «Чи не будя чаго?» Она качает тельпушка, напевает колыбельную, у тельпушка вырастают ноги. Она продолжает напевать, пока из тельпушка «зрабилось дитя»
Ивашечка просит пустить его рыбку ловить. Те отговаривают (мал еще, утонет), но он настаивает (нет, не утону, буду вам рыбку ловить). Родители отпускают сына. Он садится в лодку, ловит рыбу. Баба приходит на берег, зовет сына, баба забирает рыбу, кормит-поит сына, переменяет рубашечку. Отпускает опять ловить рыбку. Во второй раз приходит дед, забирает рыбу, кормит-поит, переменяет рубашечку.	Сын вырастает, просит отца сделать серебряный челнок и золотое весло. Отец выполняет желание сына. Он ловит рыбу целый день, мать приносит ему еду, подзывая к берегу песенкой.

Продолжение табл. 2

<p>Ведьма подслушивает, как дед и баба призывают Ивашку. Она приходит на берег и кричит слова «пароля» хриплым голосом. Ивашко не поддается на обман. Ведьма идет к кузнецу, который под угрозой («а то я тебя съем») выковывает ей тоненький голосочек, как у Ивашкиной матери. Ивашко приплывает к берегу, она забирает рыбу, а его уносит к себе</p>	<p>Ведьма, жившая в соседнем селе, позавидовала Иванькиным родителям, задумывает погубить мальчика. Идет на берег, подзывает его, но у нее голос грубый, а у матери — тоненький. Ведьма идет к кузнецу, закашивает язычок, как у Иванькиной матери. Зовет его, он подплывает на знакомый голос, не разглядев в темноте, кто его зовет. Она хватает его и несет к себе домой</p>
<p>Ведьма приходит домой и заставляет дочь Аленку изжарить Ивашку, а сама идет собирать гостей. Ивашко притворяется, что не умеет садиться на лопату, Аленка берет его научить, садится на лопату, Ивашко вталкивает ее в печь и закрывает заслонкой. Сам он выходит из хаты, запирает дверь и влезает на высокий дуб. Ведьма возвращается. Стучит в дверь, никто не открывает, она думает, что дочь ушла играть. Влезает в окно, впускает гостей. Они съедают жареную Аленку и выходят во двор поваляться на траве. Ведьма приговаривает: «Покатюся, повалюся, Ивашкина мясца наевшись!» Ивашка с дуба отвечает: «Покатайся, поваляйся, Аленкина мясца наевшись!» Диалог повторяется дважды.</p>	<p>Ведьма приносит Иваньку домой, приказывает дочке Аленке зажарить его, а сама уходит созывать своих кумов в гости. Иванька прикидывается, что не умеет ложиться на лопату, просит показать, как это делается. Аленка сдуру и ложится на лопату. Он ее пихает в печь, она изжаривается. Он вытаскавает ее из печи, ставит на стол, а сам идет за огород, забирается на явар. Ведьма думает, что дочь ушла гулять с подружками. Проводив гостей, ведьма идет к явару: «Пакачуся, павалюся, Иванькинага мяса наевшись!» — «А трясыцы — Аленкинага!»</p>

<p>На второй раз ведьма смотрит вверх, видит Ивашку, начинает грызть дуб, ломает два передних зуба. Бежит к кузнецу, чтобы он выковал ей железные зубы. Ведьма перегрызает дуб, но Ивашка перебирается на другой. Она грызет этот дуб, но ломает нижние зубы. Опять бежит к кузнецу, который выковывает ей железные зубы. Возвращается, начинает грызть дуб. Ивашко обращается к пролетающим гусям-лебедям, просит их отнести к родителям. Третье стадо («задние») подхватывает Ивашку и несет домой</p>	<p>Она видит на дереве Иваньку, обо всем догадывается, начинает рубить явар, топор ломается. Она бежит к кузнецу, приказывает выковать два воза топоров. Топоры ломаются один за другим (явар был грубый). Однако явар начинает качаться. Иванько просит пролетающее стадо гусей отнести его к родителям. Последний гусак из третьего стада подхватывает мальчика перед тем, как явар падает. Ведьма остается с <i>таким</i></p>
<p>Гуси-лебеди приносят домой, сажают на чердак. Рано поутру баба собирает печь блины, а сама вспоминает сына. Дед говорит, что ему снилось, будто гуси-лебеди принесли сына на своих крыльях. Они начинают делить блины: это тебе, дед, это мне... Ивашко отзывается: «А мене нема?» Баба посылает деда на чердак посмотреть. Дед достает Ивашку. Дед и баба обрадовались, расспросили сына обо всем</p>	<p>Гусак приносит Иваньку домой и сажает на крышу. Он прислушивается у комен (передняя часть печи для выхода дыма), что делается в доме. Родители обедают и оплакивают его. Он говорит: «Не плачьте, батюшка и матушка! Я тут». Родители, услышав его голос, выбегают во двор, снимают с крыши, радуются, что нашли сына. Он им рассказывает все, что было</p>
<p>И стали вместе жить да поживать да добра наживать</p>	<p>Гусака стали кормить и поить; «стали жить да поживать да добры мысли мать». После смерти родителей Ивашка продолжает жить с гусаком («и теперь живе да хлеб жуе»). Сказочник заключает тем, что был на свадьбе у Ивашки, «мед-пиво пив, в роте не было, а на бараде тякло»</p>

В мифе о старухе Мутьинге можно заметить определенные аналогии сказочному материалу: ласковое обращение («внученька»), предложение поискать вшей в голове в качестве «подвоха», по терминологии В. Я. Проппа. Западноевропейские сказки по сравнению с восточнославянскими по степени насыщенности представляют собой версии, более близкие к первобытной, чисто мифологической (ритуальной) основе. В сказке «Мальчик-с-пальчик» (Гримм) содержанием конечной ситуации является пошив герою нового платья («прежнее-то все в странствиях у него истрепалось»). См. выше: в мифе о старухе Мутьинге мальчикам, спасенным из ее чрева, надевают налобные повязки. Это соответствует наделению мальчиков, прошедших инициацию, признаками нового статуса в виде деталей одежды. В сказке «Волк и семеро козлят» (Гримм) героиня вспарывает и зашивает брюхо *спящего* волка. Это соответствует очень распространенной в Австралии идее так называемого магического убийства, когда жертва посещается мстителем во сне, «убивается» и «оживляется», чтобы впоследствии умереть наяву. **Кроме того, героиня сказки видит, что в раздувшемся брюхе волка что-то шевелится. Точно так же мотивом действий людей в сказке о старухе Мутьинге является тот факт, что они видят, что живот Старухи шевелится.** В сказке «Красная Шапочка» (Гримм 26) волк надевает платье и чепчик бабушки, то есть так же, как и Мутьинга, выступает одновременно в двух ипостасях — человеческой и звериной. Кроме того, героиня, выпрашивая волка, наделяет его характеристиками существа чудовищных размеров: большие уши, большие глаза, большой рот. Ср. в мифе муринбата старуху Мутьингу, которая по умолчанию столь огромна, что своими движениями создает изгибы русла реки, опознают по огромным глазам. В русских сказках также можно легко найти такого рода соответствия (огромные члены тела, особенно связанные с органами чувств: зубы, нос, язык), но они рассеяны по всему множеству сказок. Совпадений столько, что начинаешь подозревать, не является ли миф о Мутьинге переложением европейского сюжета. Однако, во-первых, аборигены муринбата для этого должны были специально изучить различные типы и варианты западноевропейских и восточнославянских сказок, а во-вторых, сюжеты такого рода с теми же подробностями встречаются по всей Австралии.

Мальчик-с-пальчик (Гримм 37)	Волк и семеро козлят (Гримм 5)
<p>Крестьянин-бедняк с женой бездетны. Жена мечтает о ребенке хотя бы с мизинец. Спустя некоторое время она рождает семимесячного мальчика ростом в палец. Ему дают имя Мальчик-с-пальчик</p>	<p>Жила-была старая коза и семеро ее козлят</p>
<p>Крестьянин собирается в лес за дровами, Мальчик-с-пальчик вызывается помогать. Он управляет лошадию, запряженной в повозку с дровами, завравшись ей в ухо. Двое незнакомцев слышат голос, но не видят возницы. Отец достает из лошадиного уха своего сыночка. Незнакомцы упрашивают крестьянина продать маленького человечка. Мальчик советует отцу продать его, обещая вернуться</p>	<p>Коза собирается в лес за кормом. Наказывает детям беречься волка, которого они опознают по грубому голосу и черным лапам. Волк сначала покупает мел у лавочника, голос у него становится тонким, затем просит мельника посыпать ему лапы белой мукой. Съедает всех козлят, кроме самого маленького, спрятавшегося в футляр для часовых гирь. Волк ложится под деревом на лугу и засыпает. Вернувшись домой, мать узнает о том, что произошло</p>
<p>По дороге мальчик прячется в мышиную норку. Когда незнакомцы уходят, мальчик забирается в раковину улитки. Подслушивает разговор двух воров, обещая помочь обокрасть пастора. Мальчик-с-пальчик забирается в кладовую и, нарочито громко спрашивая, что они хотят забрать, выдает их присутствие служанке, воров в страхе убегают. Мальчик-с-пальчик пробирается в амбар и ложится под сено. Корова проглатывает его вместе с сеном. Он начинает кричать из желудка коровы. Пастор</p>	<p>Коза идет из дому вместе с младшим козленком. На лугу она видит спящего волка. В раздувшемся брюхе волка что-то шевелится. Козлята живы, так как чудовище в своей алчности глотало их целиком. Коза посылает козленка домой за ножницами, иголкой и ниткой. Врезает чудовищу утробу и выпускает козлят</p>

Окончание табл. 3

<p>пугается того, что корова заговорила, приказывает ее резать. Желудок с мальчиком выбрасывают в навозную кучу. Голодный волк проглатывает требуху вместе с мальчиком. Мальчик из волчьего брюха кричит волку, что знает, где лакомый кусочек. В доме отца брюхо волка раздувается от еды, он не может выбраться прежней дорогой. Мальчик поднимает страшный шум. Прибегают отец с матерью, убивают волка. Родители вспарывают ему брюхо и вытаскивают оттуда мальчика</p>	
<p>Мальчик рассказывает родителям о своих приключениях</p>	<p>Коза с козлятами набивают утробу спящего волка булыжниками и зашивают разрез. Проснувшийся волк чувствует жажду, идет к ключу и под тяжестью камней падает в воду</p>
<p>Родители шьют Мальчику-с-пальчику новое платье: «Прежнее-то все в странствиях у него истрапалось»</p>	<p>Козлята с матерью радостно пляшут около ключа</p>

Таблица 4

Красная Шапочка (Гримм 26)	Волк и семеро козлят (Гримм 5)
<p>Мать и ее дочь, «маленькая славная девчурочка»</p>	<p>Жила-была старая коза и семеро ее козлят</p>
<p>Мать посылает дочь к больной бабушке отнести кусок пирога и бутылку вина. Наказывает ни с кем не говорить и в сторону от дороги не забегать. По дороге она встречает волка, рассказывает ему, куда</p>	<p>Коза собирается в лес за кормом. Наказывает детям беречься волка, которого они опознают по грубому голосу и черным лапам. Волк сначала покупает мел у лавочника, голос у него становится тонким,</p>

<p>и зачем идет и где живет бабушка. Волк уговаривает девочку набрать цветов и сворачивает с дороги в лес. Волк бежит напрямик к дому, стучится, представляется Красной Шапочкой и разом проглатывает бабушку. Затем надевает бабушкино платье и чепчик и укладывает в постель. Девочка входит в дом, ей становится страшно, она спрашивает, почему у бабушки большие уши, большие глаза, большие руки и большой рот. Волк проглатывает Красную Шапочку</p>	<p>затем просит мельника посыпать ему лапы белой мукой. Съедает всех козлят, кроме самого маленького, спрятавшегося в футляр для часовых гирь. Волк ложится под деревом на лугу и засыпает. Вернувшись домой, мать узнает о том, что произошло</p>
<p>Насытившись, волк укладывается в постель и засыпает. Он храпит так громко, что проходивший мимо охотник начинает подозревать неладное. Он входит в дом, видит волка, но не стреляет в него, а берет ножницы и вспарывает спящему волку брюхо. Красная Шапочка и бабушка выбираются наружу</p>	<p>Коза идет из дому вместе с младшим козленком. На лугу она видит спящего волка. В раздувшемся брюхе волка что-то шевелится. Козлята живы, так как чудовище в своей алчности глотало их целиком. Коза посылает козленка домой за ножницами, иглой и ниткой. Взрезает чудовищу утробу и выпускает козлят</p>
<p>Они набивают волчье брюхо камнями и зашивают разрез</p>	<p>Коза с козлятами набивают утробу спящего волка булыжниками и зашивают разрез. Проснувшийся волк чувствует жажду, идет к ключу и под тяжестью камней падает в воду</p>
<p>Волк просыпается, хочет улизнуть, но не выносит тяжести камней, падает наземь и издыхает</p>	<p>Козлята с матерью радостно пляшут около ключа</p>

Таким образом, В. Я. Пропп, обращаясь в поисках корней волшебной сказки к обряду инициации, был прав, но только в том

отношении, что существует особый тип волшебных сказок, который непосредственно восходит к обществу охотников и собирателей. Здесь следует также подчеркнуть, что сказки этого семейства не являются прямым описанием или пересказом обряда инициации. Это косвенное описание инициации в качестве экзотерической (искаженной) версии священного мифа, разыгрываемого на ритуальной площадке вдали от глаз непосвященных, женщин и детей.

Сказки о похищенных детях могут считаться *волшебными* лишь с тем условием, что составляющие их мотивы приобретают свою окончательную форму под влиянием более поздних мотивов, связанных с земледельческими обрядами. Иными словами, **сами по себе сказки о похищенных детях — это «не совсем» волшебные сказки.**

Из приведенного выше анализа видно, что композиция фольклорного нарратива и композиция **центрального (верховного) образа** нарратива совпадают, в то время как *текст* нарратива и *текст* образа находятся в отношении целого и части. Здесь надо учитывать, что очевидное для нас различие фольклорных жанров по протяженности, то есть по количеству *знаков*, неактуально для самих носителей устной (бесписьменной) культуры. Ср.: *скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается*. То же самое в повседневной жизни. Путь измеряется временем (столько дней пути). Один и тот же рассказ во времени может сжиматься и разжиматься практически бесконечно. Это свойство *символа* — быть объектом, который не имеет частей и протяжения. Ср.: по А. Ф. Лосеву, миф — «развернутое магическое имя».

Фольклорное повествование — это, в сущности, картинка, изображение, и развивается оно по законам изобразительного искусства, подобно живописи и музыке. Поэтому ключевым для фольклора является понятие мотива, в основных чертах разработанное А. Н. Веселовским. Деление на эпизоды («функции», или фразы) субъективно, деление на мотивы объективно. Например, вопреки В. Я. Проппу в момент исполнения сказки нельзя просто опустить какую-либо часть, необходима равноценная замена или трансформация. В противном случае, если можно так выразиться, верхний и нижний края не совпадут по форме выреза («концы с концами не сойдутся»). Одно из важнейших достижений

В. Я. Проппа заключается в другом. Поставив перед собой задачу табуляции волшебных сказок, он вплотную подошел к тому пределу, за которым на поверхности («тексте») сказки начинает объективно «проступать» фигура самого сказочника, а вместе с этим — троичная (а не «тридцатиричная») структура сказочного повествования. В этом он даже немного опережает А. Лорда.

В. Я. Пропп и А. Лорд двигались к формулировке известного закона тождества создания/исполнения с двух противоположных сторон — со стороны исполнения и со стороны создания.

Как единица нарратива, фольклорное произведение не обладает свойством протяженности, подобно точке в геометрии. Разумеется, для того чтобы изобразить на бумаге Эйфелеву башню, потребуется намного больше времени, чем просто поставить точку. Но в определенных отношениях и определенных масштабах пространства Эйфелева башня выступает в роли точки. В этом плане сказка и поговорка, сказка и загадка объективно равны по объему заключенной в них информации, то есть *по внутренней форме*. Количественное различие между ними, имея в виду знаковую протяженность (звуки или слова), — это вопрос внешней формы речевого акта, который в рамках бесписьменной культуры носит второстепенный характер.

Выше нами было употреблено понятие центрального или верховного образа (персонажа). Это понятие становится необходимым в двух отношениях. Во-первых, при определении понятия «первобытная сказка», которое довольно часто упоминается в исследованиях по фольклору, сохраняя расплывчатый смысл. Сравнение австралийской сказки о старухе Мутьинге с восточнославянскими волшебными сказками показывает, что в роли протагониста выступает мифическое, а не человеческое существо. В этом аспекте данная сказка подпадает под определение мифологической сказки. Во-вторых, при определении понятия антагониста. Баба-яга русских сказок и аналогичные ей персонажи (Змей Горыныч, Кощей Бессмертный и т. п.) на самом деле не являются антагонистами сказочного героя. Они просто выполняют свою функцию («работу»). Например, в сказке «Гуси-лебеди» в роли антагониста выступает сестра героя, которая недоглядела за ним, следовательно, допустила возможность его похищения.

Иначе говоря, антагонист — это персонаж, который нарушает некий запрет по отношению к главному персонажу независимо от того, сознательно или нет он берет на себя роль «вредителя». Функция антагониста *в сущности* нейтральна — «вытолкнуть» героя за границу «освоенного» (внутри сказки) мира и тем самым дать толчок всему действию.

Противопоставление двух типов Бабы-яги, похитительницы детей и дарительницы, хозяйки зверей и птиц в диахроническом плане (в значении «позднее, архаичное явление»), что иногда делают филологи, невозможно как в принципе, так и в частном порядке оппонирования В. Я. Проппу (Новиков 1974, с. 180). Австралийские материалы показывают, что двойственность образа Бабы-яги — старуха-людоедка и мать-прародительница всего сущего — является его изначальной чертой, отражающей наличие **двух взаимопроникающих версий мифа — эзотерической и экзотерической**. В рамках обрядов инициации старуха Мутынга предстает в ином, положительном облике и даже под другим именем (впрочем, по законам символического мышления имя — часть облика). Цель обряда инициации — сообщить неопитам тайное имя Карвади, Матери Всего, или Старухи, и раскрыть им секрет гуделки, звук которой перед непосвященными выдается за ее голос (Stanner 1989, s. 7). Мутынга — открытое, или нетайное, имя гуделки. Женщины говорят своим детям, что звук гуделки — это ее «голос» (Stanner 1989, s. 43). Вспомним, какое значение в детских сказках о Бабе-яге или волке придается переделке, перековке, «толстого» («страшного») голоса или языка в «тонкий» (то есть «нестрашный», «материнский»). Кажется, нетрудно предположить, что и на территории Европы в обрядах инициации использовались простейшие инструменты, звук которых изображал «голос» мифических существ. Отголоском («пережитком») такого рода ритуалов наряду с идеей трансформации «голоса» является идея добычи волшебных музыкальных инструментов.

При посвящении в тайное знание мальчики-муринбата *избавляются от страха*, который связан с образом Старухи (**ср. в собрании братьев Гримм «Сказка о добром молодце, который страха не знал», 4**). На одном из этапов, непосредственно перед началом пантомимы, им говорят, что Карвади якобы проглатывает,

а затем выbleвывает неофитов (Stanner 1989, s. 6–8). Реально пантомима на священной площадке символизирует рождение неофитов из лона Матери, воспроизводя события мифических времен. Это подтверждается многочисленными параллелями, обнаруживаемыми в других районах Австралии, когда один и тот же мифический персонаж предстает то в облике чудовища, проглатывающего и изрыгающего детей («выbleвывание», «лопающийся живот»), то в облике матери-прародительницы, рождающей первых людей, «доделывающей» их и создающей растения и животных. Подчеркнем, что без противопоставления эзотерической и экзотерической версий мифа обряд инициации был бы неполным по смыслу.

Диахроническое прочтение антиномии образа Бабы-яги возможно только с точки зрения внутренних взаимоотношений между сказочными персонажами. В качестве людоедки, похитительницы детей Баба-яга выступает именно в тех сказках, героем которых является ребенок. Дарительницей, «хозяйкой леса» и прочего она становится уже в собственно волшебных сказках, героем которых является взрослый юноша, совершающий путешествие за невестой (или девушка в поисках жениха). Другие оттенки этого образа (например, Баба-яга — мстительница) возникают в результате контаминаций с другими верховными персонажами волшебной сказки.

Библиография

Белков П. Л. Австралийские культы плодородия (материалы для сравнительных исследований // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2007. Сер. 2. Вып. 4. С. 262–267.

Белков П. Л. Об этнографическом подходе к изучению фольклора // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2009. Сер. 2. Вып. 2. С. 271–279.

Гримм Я., Гримм В. Полное собрание сказок и легенд в одном томе. М., 2009.

Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.

Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. М., 1984–1985.

Новиков Н. В. Образы восточнославянской волшебной сказки. М., 1974.

Stanner W. E. H. On Aboriginal Religion // Oceania Monograph. 1989. Vol. 36.

Л. С. Лаврентьева

**ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ ТРАДИЦИЙ
В СОВРЕМЕННОЙ ЭТНОГРАФИИ.
По материалам последних экспедиций**

В своем рассказе «Блины» А. П. Чехов высказывает мысль, которая, как представляется, удачно раскрывает одну из насущных сегодня проблем в культуре.

«Поддаются времена и исчезают мало-помалу на Руси древние обычаи, одежды, песни; многое уже исчезло и имеет только исторический интерес, а между тем такая чепуха, как блины, занимает в современном российском репертуаре такое же прочное и насиженное место, как и тысячу лет тому назад. Не видно конца им и в будущем...»

Период с начала XX века по настоящее время отмечен резкими изменениями существующих моделей культуры и изменениями в передаче традиций. Эти сложные процессы всегда были и остаются объектами исследования ученых как за рубежом, так и у нас.

В начале 90-х годов XX века этнографы, фольклористы и культурологи бурно обсуждали проблемы народных традиций (см. работы Е. С. Маркаряна, С. А. Арутюнова, Ю. В. Арутюняна, К. В. Чистова, журнал «Советская этнография». 1981. № 2 и др.).

Монография К. В. Чистова «Народные традиции и фольклор», вышедшая в 1986 году, явилась не только обобщающим трудом, но и работой, содержащей дальнейшие размышления на эту тему (Чистов 1986).

К. В. Чистов рассматривает традицию как механизм аккумуляции, передачи (трансмиссии) и актуализации (реализации) человеческого опыта, то есть культуры. Традиция — это система связей настоящего с прошлым (Чистов 1986). Вслед за книгой К. В. Чистова последовали многочисленные исследования на эту тему, среди них хочется упомянуть монографию С. А. Арутюнова (Арутюнов 1989). В 1991 году Государственным музеем народов

СССР (в настоящее время — Российский этнографический музей) была издана коллективная монография «Этнокультурные процессы. Традиции и современность». В 1995 году Институтом этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая была издана коллективная монография «Русские народные традиции и современность». Эти и многие другие работы объединил общий методологический подход — рассмотрение традиций и инноваций как диалектически развивающегося процесса в синхронном и диахронном аспектах.

Традиции любой этнической общности, в том числе и русской, на всем протяжении истории развиваются, изменяются и наследуются. В этом случае ученые говорят о двух генетически различных слоях: раннем (нижнем) слое, который состоит из унаследованных от прошлого компонентов культуры, и исторически позднем (верхнем) слое, включающем новые, современные культурные явления, старые, но уже измененные и т. п. Каждая народная культура создает свои традиции, образ жизни, поведение, нравственный ориентир, передаваемые из века в век новым поколениям.

Понятно, что культура не может оставаться неизменной, поскольку по мере развития производительной деятельности людей и усложнения их взаимоотношений в обществе и общества с природой оказывается недостаточно выработанного когда-то набора традиций, обеспечивающих их жизнеспособность. Обязательно появляются новации.

Ученые утверждают, что культура и традиции не исчезают бесследно, полного их исчезновения не наблюдалось нигде и никогда, пока существуют носители этих традиций. А новации в культуре есть всегда. Они могут долго сохраняться в культуре и передаваться из поколения в поколение, или, напротив, их жизнь коротка, и о них скоро забывают. Имеется много вариантов возникновения новаций, их существования и исчезновения. Подобных примеров можно привести большое количество.

В различные кризисные периоды возникает тенденция возрождения традиционной культуры для установления нарушенного баланса. В некоторых случаях происходит переосмысление тех или иных сторон народной культуры, которые целесообразны,

полезны, оправданы практическим опытом, — тогда они превращаются в новые ценности и могут войти в жизнь.

Таким образом, культура существует как органическое единство преемственности и обновления ее компонентов, причем последнее может быть как заимствованным, так и возникшим в данной среде без влияния извне. Надо учитывать, что все эти процессы в городской или сельской среде проявляются по-разному.

Как бы ни изменялась культура, она существует за счет устойчивых компонентов, передаваемых через поколения. И это условие обязательно как для города, так и для деревни. Для обозначения таких устойчивых компонентов используется термин «традиция» (*лат. traditio* — передача, предание).

В прошлом это понятие ассоциировалось главным образом с архаическими способами культурного наследия. В настоящее время термин «традиция» нашел самое широкое применение. Мы говорим о семейных традициях, производственных, литературных, фольклорных, религиозных, научных, архитектурных, боевых и т. п.

Этническая традиция выражается не только в национальных песнях, музыке, танцах, национальных видах спорта, национальных блюдах, в сохранении некоторых обрядовых действий, утративших или не утративших свой прежний смысл, но и в поведении, в том, как человек думает, и т. п.

Сегодня мы видим, что время безжалостно размыло именно «нижний» слой русской культуры. Менее чем за сто лет изменилась роль семьи, распалась община, в значительной степени ослабло воздействие православной церкви. И в то же время усилилась роль государства. Культура изменялась и изменяется под влиянием технического прогресса. Она испытывает на себе воздействие и мировой культуры, а широкий доступ к информации дает возможность получать сведения о традициях других культур. Свою лепту в изменение и размывание традиционной культуры вносят и ассимиляционные этнические процессы.

Отмеченные нами тенденции проявляются в разных компонентах культуры неодинаково.

В прошлом религия (церковь) оказывала значительное влияние на культуру. Она фиксировала основные вехи жизни челове-

ка — от рождения до смерти (крещение, венчание, отпевание), значительные праздничные обряды (Рождество, Пасха, Троица и др.), регламентировала прием пищи (посты, постные дни, мясоеды, мясопустные и др.). Она даже диктовала распорядок дня, ритм рабочих и праздничных дней, а для крестьянина — и характер работы (сев, выгон скота, сбор урожая и т. п.).

Религия регулировала и межэтнические отношения. Она затрудняла контакты между этническими общностями, как принадлежащими к разным конфессиям, так и внутри одной этнической общности. Например, запрещались или ограничивались браки между православными и католиками или лютеранами. Ограничения могли существовать и внутри одной этнической общности. Например, русские православные и старообрядцы, татары — мусульмане и православные.

Первым декретом советской власти церковь была отделена от государства, школы, уменьшилась роль религии и в семье. Был освобожден от религиозного санкционирования институт брака и другие акты гражданского состояния. Государство осуществляло свои разработки и предложения по новой обрядности, которые в целом с большим трудом приживались, а чаще так и не находили своего места. В сельской местности продолжали существовать традиционные обряды, хотя и в измененном виде.

Что же осталось от нашей традиционной культуры?

Время показало, что устойчивыми оказались этнические традиции в сфере различных обычаев повседневного поведения людей, нормы общения, как и основные православные праздники. Сегодня мы отмечаем Рождество (многие обряды, которого были перенесены на гражданский Новый год). В настоящее время мы продолжаем отмечать самый любимый праздник на Руси — Пасху (всеми верующими и неверующими людьми), Троицу, где в настоящее время сохраняется только поминальная часть некогда сложного и насыщенного обрядами праздника. Сохраняются традиции и в питании (хлеб, пироги, каши, обязательное приготовление первого блюда и т. п.). Традиционная культура русских продолжает существовать, хотя значительно изменившись по форме и содержанию. Но, только сохраняя свою традиционную культуру, народ сохраняет себя.

Часто русский народ упрекают за то, что он любит праздники. Русские отмечают и католическое Рождество, и Новый год, и старый Новый год, и Рождество православное. Такую «страсть» к праздникам можно объяснить. Следует обратиться к истории, когда основной годовой праздник много раз переносили с одного срока на другой, устанавливали запреты на праздники и т. п. Возможно, в череде этих праздников народ пытается зафиксировать свою историю. Ведь именно в традиции русской культуры столько утрат.

В настоящее время разрушенная традиция, лишившаяся основы, на которой она строилась, стремится не столько восстановить, сколько заполнить эти утраты разными способами: многократно повторяя праздники или включая в свою традицию знаки других культур, как, например, восточной,

Что сегодня поможет сохранить наши традиции, а в результате — культуру народа?

Прежде всего необходимо разными средствами информации пропагандировать собственную культуру, а для этого надо хорошо знать историю того или другого народа, проследить динамику изменений и состояние культуры в настоящее время. Одним словом, надо обратиться к своим традициям и хорошо представлять, что происходит с ними в настоящее время. Об этом говорил и К. В. Чистов: «В традиционной культуре прошлого мы видим великое национальное наследие, которое нам необходимо знать и понимать» (Чистов 1986, с. 9).

Сегодня уже трудно говорить о восстановлении общины, но следует заметить, что в сельской местности наметилась тенденция к созданию объединений, близких по своим функциям к общинам, гармония которых способствовала гармонии в жизни отдельного члена общины (Дмитриева 1995, с. 39).

Вероятно, все силы общества, государство должны направить на укрепление семьи. Во все времена именно семья играла самую важную роль в сохранении и передаче традиций. На традициях семья и держалась.

Необходимо как можно раньше включать детей в сферы трудовой и общественной деятельности. В традиционном обществе этому способствовали работы, выполняемые в каждой семье

(прядение, ткачество, вышивание, кружевоплетение, плотницкие работы, огородничество, уход за скотом и т. п.) и достаточно развитые в русской культуре домашние промыслы, где дети с семи лет, а то и раньше, активно были включены в работу.

Непрерывно в каждой семье должны быть семейные реликвии, которые передавались бы из поколения в поколение. Вещи, документы или фотографии, вручаемые наследникам, аккумулируют не только семейные традиции, но и культуру в целом.

Обязательно проведение праздников с главными ритуалами как способами передачи традиций. Ведь не случайно основные праздники русской культуры, такие как Рождество, Новый год, Масленица, Пасха, Троица, продолжают отмечать и сегодня.

И, наконец, нельзя забывать своих предков, которые помогают сохранять и передавать память о нашей культуре.

В современном мире проходят два процесса. С одной стороны, в некоторых сферах жизни наблюдается падение религиозности, а с другой — усиление влияния религии. Причем уровень религиозности населения в городе меньше, чем в селе. В целом же религия продолжает играть заметную роль в жизни многих народов.

Вероятно, со временем свое место в русской культуре займет и религия (церковь). Можно говорить о возрождении роли церкви и монастырей. Ведь уже сегодня значительное число семей несет новорожденных в церковь, чтобы провести обряд крещения, чаще совершаются обряды венчания и отпевания. И все чаще приходится слышать о том, что ничего лучшего, чем эти обряды, за годы отлучения от церкви еще не придумали. Во многих районах священнослужители берут на себя заботу о больных и бедных. В последние годы особенно увеличилось число паломников к святым местам. И здесь примеров можно привести достаточно много.

На состояние традиции значительное влияние оказала политика активного атеизма, проводимая в советское время, а также перемещение населения в годы индустриализации, войны, репрессий, как следствие — разрыв духовной связи между поколениями. В одних семьях лучше знают традиции, в других — хуже, но целостность традиции так или иначе нарушена, она сохраняется

фрагментарно. С начала 1990-х годов мы наблюдаем, как сохранившаяся фрагментарно традиция дополняется, развивается в стремлении достичь целостности и полноты (Очерки... 2009, с. 616–617). Рассматриваются вопросы становления и развития русской народной культуры или ее отдельных форм (элементов) и трансформации в них. Отправной точкой и постоянно действующим фактором в становлении и народа, и его культуры явились непрекращающиеся с древнерусского периода миграции. Другая особенность — взаимодействие с разными народами с начальной поры восточнославянского расселения.

Миграции, приводившие к расширению этнотерритории и межэтническим контактам, способствовали консолидации народа, укреплению его этнокультурной общности, а также адаптации к различным местным условиям, что вело к выработке региональных и локальных культурных черт и психического склада носителей этой культуры.

Культура не может оставаться неизменной, поскольку по мере развития производительной деятельности людей и усложнения их взаимоотношений в обществе и общества с природой оказывается недостаточно выработанного когда-то набора традиций, обеспечивающих жизнеспособность общества. Обязательно появляются новации, новые культурные приоритеты и ценности, но как бы ни изменялась культура, она существует за счет устойчивых компонентов, передаваемых через поколения. Культура и традиции не исчезнут до тех пор, пока существуют носители. В этой борьбе с индустриализацией и урбанизацией разные культуры ведут себя по-разному. Одни, чтобы выжить, продолжают опираться на свои традиции, которые почти не изменялись, другие стараются сохранить свои традиции, а третьи вынуждены восстанавливать блоки культуры, являющиеся базовыми для той или другой традиции. Условно русскую культуру мы могли бы отнести к третьей группе.

В настоящее время во многих регионах расселения русских создалась ситуация, которую можно назвать экологическим, экономическим и депопуляционным бедствием. Сегодня общество, семья и каждый человек в отдельности нуждаются в восстановлении традиционных знаний и традиционных форм общения. Эту

проблему поднимают многие известные исследователи, которые приходят к выводу, что разрастание этнокультурной лакуны в сознании современных людей ведет к дегуманизации общественно-го сознания и поведения в различных обществах, независимо от их географического расположения на Земле. Обратившись к пониманию прошлого, мы непременно найдем то, что так необходимо нам сегодня и в будущем.

Знания о традиционной культуре, накопленные специалистами на местах и историками, этнографами, фольклористами в центральных ведущих учреждениях, несомненно, должны быть использованы для восстановления ее утраченных компонентов. Культура всегда подразумевает сохранение предшествующего опыта. До сих пор практически у всех народов земного шара распространены традиционные или измененные (в большей или меньшей степени) обычаи и обряды. Степень развития традиции зависела и продолжает зависеть от географических и культурно-хозяйственных условий.

В различные кризисные периоды возникает «тенденция возрождения» традиционной культуры для установления нарушенного баланса. В некоторых случаях происходит переосмысление тех сторон народной культуры, которые не всегда целесообразны, полезны, оправданы практическим опытом, но, несмотря на это, они превращаются в новые ценности и входят в жизнь.

Несомненно, традиционная культура обеспечивала будущее. Сегодня есть много примеров, когда после природных или экономических кризисов те или другие регионы восстанавливают свою культуру, опираясь на традиционные ценности.

Интересно отметить, что чаще всего оказываются не затронутыми изменениями бытовые привычки. Так, сохраняются традиции в обустройстве жилища, системе питания и видах пищи, одежде. Во многих русских семьях к праздничным дням пекут пироги, а в дорогу — пирожки, готовят курицу. На свадьбах сегодня обязательным угощением остается торт, который пришел на смену свадебному караваю. Несмотря на то что забыт основной смысл этого угощения, его продолжают делить между всеми участниками торжества. Сегодня в русской культуре наметилась тенденция, особенно среди женщин старше 30 лет, иметь тради-

ционный костюм, который связывает их с корнями их семьи, предками. Чаще всего это женщины с высшим образованием, прежде всего те, кто по работе или интересам сталкивается с другими традиционными культурами. Более того, сегодня многих иностранных туристов, посещающих Россию, уже не удовлетворяют матрешки, шапки-ушанки или магнитики, кружки, тарелочки, изготовленные в Китае. Им хотелось бы приобретать предметы, отражающие русскую традицию. Это и тканый или плетеный пояс, и кукла — традиционная детская игрушка, и русская рубаха или сарафан, вышивка, традиционная обувь и т. п.

Сегодня наметилась тенденция к возрождению некоторых видов традиционных ремесел. Прежде всего это народные куклы, изделия, выполненные на ткацких станах, вышивка, народный костюм и т. п. Идеальной базой для возрождения традиций в настоящее время являются музеи с их коллекциями, научными коллективами, собирающими и изучающими эти коллекции, а некоторые из них даже осваивают то или иное ремесло. Идеально такое сочетание складывается в музеях провинциальных городов.

Большую помощь в восстановлении утраченных блоков культуры оказывают музеи, где в течение достаточно длительного отрезка времени собирали, хранили, изучали и экспонировали предметы той или иной культуры и продолжают это делать и сегодня.

Программы по возрождению традиций реализуются на разных уровнях территориальных образований: государственных, межобластных, областных, межрайонных, районных, городских, сельских поселений, деревни. Инициаторами, как правило, выступают руководители администрации территориальных образований, директора музеев, клубов, школ. Особая роль отводится церкви, представляется, что этот путь очень перспективный, но, вероятно, долгий. Особо следует сказать о краеведах, которые накапливают исторические сведения о разных областях жизни человека. Их информация зачастую имеет важное значение.

Например, сегодня заметную роль в культурной жизни Красноборского района Архангельской области играет Историко-мемориальный и художественный музей им. С. И. Тупицына. Музей имеет солидный фонд, постоянную экспозицию и творческую

мастерскую «Живое ремесло». Сюда приходят осваивать старинные ремесла люди разных возрастов. Изделия народных мастеров, а также публикации, подготовленные сотрудниками, можно купить в магазине при музее. Красноборский музей работает и с народными мастерами всего района, даже с теми, которые живут достаточно далеко от районного центра.

Подобная школа ремесел была организована и при Сольвычегодском историко-художественном музее. Школа возникла почти 17 лет назад. Первыми энтузиастами были нынешний глава администрации, первый директор школы, и директор музея. «Все началось с первого станка. Решили попробовать, неужели у нас не получится. В то время были живы бабушки. Они показали, как надо заправить станок, как надо начать ткать, как делать нитницу, как полностью обустроить ткацкий станок. Самый первый половичок был соткан. Одна бабушка показывала, как работают воробы, другая показывала, как нитницу сплести, потом нам показали, как правильно заправить...» — вспоминает народный мастер по ткачеству и сотрудник отдела народной культуры музея (архив экспедиции).

Сегодня стены школы украшают работы, изготовленные ее учениками. За пять лет ученик успевает соткать одно полотенце, иногда — два. Тканые и вышитые полотенца (в технике настил по-перевити), созданные в настоящее время, можно рассматривать как аналоги музейных предметов, выполненных в XIX веке.

Музеи при поддержке местной администрации развивают и другие программы. Уже несколько лет в Красноборском районе проходят праздники «забытых деревень». В результате по воспоминаниям жителей в архиве Историко-мемориального и художественного музея им. С. И. Тупицына стал накапливаться материал, относящийся к первой половине XX века. В частности, были восстановлены списки жителей деревень. Эти деревни уже заброшены, а некоторые даже трудно обнаружить.

Во многих городах и селах не дают угаснуть местным традициям ярмарки и праздники. Устраивают их, как правило, летом. В селе Красноборске проведение ярмарок возобновилось 15 лет назад. Проводятся ярмарки и в близлежащих деревнях. Так, в д. Березонаволоке Красноборского района каждый год в июле

проходит Петровская ярмарка. В Сольвычегодске ежегодно в первую августовскую субботу проводят Прокопьевскую ярмарку. Самые почетные места отданы народным мастерам, приехавшим из близлежащих районов.

Библиография

Арутюнов С. А. Народы и культуры, развитие и взаимодействие. М., 1989.

Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973.

Дмитриева С. И. Народная медицина и врачебная практика // Русские народные традиции и современность / отв. ред. Т. А. Листова. М., 1995. С. 13–42.

Русские народные традиции и современность / отв. ред. Т. А. Листова. М., 1995.

Очерки русской народной культуры. М., 2009.

Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Л., 1986.

Этнокультурные процессы. Традиции и современность. Л., 1991.

Н. Г. Краснодембская

ШРИ ЛАНКА: БУДУЩЕЕ КАК ПРОЕКЦИЯ ПРОШЛОГО (о современной деловой активности в светской и религиозной сферах)

Сингалы (составляют основное население Шри Ланки) — древний народ в Южной Азии, чье происхождение и история культуры связаны с островом Ланка на протяжении около двух с половиной тысячелетий. Предки сингалов были выходцами из Северной Индии, с народами этого региона их сближает и принадлежность к южно-европеоидному антропологическому типу, и очевидное родство сингальского языка с новоиндийской ветвью индоевропейских языков (к которой относятся хинди, маратхи,

гуджарати, бенгальский и др.). Ближайшими соседями сингалов являются народы Южной Индии, частично проживающие и в самой Шри Ланке: это современные тамилы, малаяли, телугу и другие, имеющие отличия от сингалов в физическом облике, говорящие на языках особой, дравидской (дравидийской) языковой семьи, обладающие специфическими чертами и в культуре. Влияние этого дравидского мира на сингалов было велико на всем протяжении истории их жизни на острове.

Непрерывная языковая традиция, долговременное проживание на одной, сравнительно небольшой островной территории, доминирование в идеологии сингалов практически на протяжении всей истории уложений и норм буддизма хинаяны придали определенную завершенность и неповторимость чертам их этнической культуры. До конца XX века сингалы обитали только на Ланке; миграции последних лет, вызванные тяжелой общественно-политической и экономической ситуацией в стране, численно незначительны.

Буддизм и теперь является в Шри Ланке государственной религией, в сингальской этнической среде это учение формулирует идеологию и доминирует в системе ценностей.

Для современных сингалов характерно, что их этническое самосознание очень определено: они имеют этимологизируемое и мифологизированное самоназвание «синхала» («люди Львиного рода»), четкое представление о времени проживания на острове Ланка (углубленное, в традиционных понятиях, до середины I тысячелетия до н. э.). У них нет сомнения, что сингальский язык и буддийское вероучение переданы им их далекими предками, они уверены в давности своих государственных традиций.

На современном этапе оригинальность и особый облик культурного уклада сингальского этноса неоспоримы, хотя естественное родство с традициями других народов южноазиатского региона также наблюдается. Своеобразные законченные черты сложились в традициях питания, одежды, жилища, разных видов ремесел. Комплексному изучению этой оригинальной культуры, собственно, и посвящена до сих пор моя, автора данной статьи, научная деятельность.

В октябре–ноябре 2009 года мне неожиданно представилась третья возможность полевой работы в изучаемой стране. До этого я посещала остров в 1979–1980 и 1988 годах, пробыв там соответственно один и три месяца. Поскольку подобные случаи были редкой удачей, естественно, полевые наблюдения приходилось вести во множестве направлений, хотя имелись и главные. Так что, кроме проникновения в особенности религиозной жизни и различных проявлений традиционного мировоззрения сингалов, хотелось выявить и характерные черты быта, материальной культуры, семейного уклада, а также национальных видов искусства и ремесла.

Надо признать, что к концу XX века многие стороны традиционного образа жизни сингалов и их культурного наследия были заметно обеднены, если сравнивать с фактами прошлого. Причины заключались и в длительном колониальном правлении страной, и в естественных процессах модернизации, вестернизации быта и образа жизни. Хотя после обретения страной независимости прилагались определенные усилия, в том числе государством (и даже западными благотворителями), для сохранения народных ремесел и искусств, поддержания памятников прошлого (а сингальская история ими весьма богата). Были в сингальской среде и такие замечательные просветители, как великий сингальский ученый и писатель XX века Мартин Викрамасинха. Кроме большого научного и литературного наследия, он оставил и идею создания музеев народной культуры. В собственном родовом имении он собрал, например, интересную коллекцию традиционных транспортных средств сингалов.

На определенном этапе сингальскому обществу не хватало профессиональных знаний в области археологии, музееведения, реставрационного дела для осмысления и сохранения ряда культурных традиций. Что касается собственно ремесел, помимо комплекса колониального прошлого, своеобразные ограничения на их развитие накладывала, в частности, кастовая принадлежность ремесленников (традиционно разными видами ремесла занимались представители соответствующих каст). Такова была картина в пору относительной стабильности в обществе.

А теперь о том, какой она предстала передо мной осенью 2009 года. К тому времени в стране за прошедшие с моей предыдущей поездки (в 1988 г.) двадцать с небольшим лет произошли две крупные катастрофы: общественная (гражданская война, длившаяся в активной фазе с 1983 до весны 2009 г.) и природная (мощнейшей силы цунами в декабре 2004 г.).

Напомним, что, хотя сингалы составляют подавляющее большинство в населении Шри Ланки, в то же время современное ланкийское общество весьма разнообразно по своему этническому составу. Кроме сингалов, здесь также проживают: тамилы, которые делятся на две заметно различающиеся группы — «ланкийских» тамилы, чьи предки жили на острове в течение многих веков, и «индийских», мигрировавших с территории Индии в XX веке; ланкийские мавры (потомки смешанных браков местных жителей с арабскими и персидскими купцами); бюргеры и другие евразийцы (потомки смешанных браков с европейцами); а также ведды, малайцы, кафиры/кафриння (потомки метисов афро-португальского происхождения), европейцы и др.; в частности, малочисленные группы индийских народов. Основной межэтнический конфликт разразился между сингалами и тамилами.

События гражданской войны и небывалого стихийного бедствия многое изменили и в обыденной жизни островитян, и в их менталитете. Эти события сопровождалась массовой гибелью людей, огромными материальными потерями, нарушением привычного хода жизни, процессами активной внутренней и внешней миграции. Они обострили саму проблему человеческого выживания как в индивидуальном физическом, так и в общем социально-культурном планах. В частности, они усилили и присутствие иностранных граждан в виде многочисленных деятелей всякого рода благотворительных организаций. По свидетельствам местной прессы, таких организаций насчитывалось в период войны более 1200.

Получив приглашение приехать в страну от одной из кафедр университета в Келани, я даже не сразу собралась с духом дать положительный ответ. Вызывало страх то, что я могу увидеть бедственное зрелище самой страны и уже не тех удивительно добрых, открытых, приветливых людей, которых я знала раньше.

К счастью, мои тревожные предположения не оправдались. Прежде всего люди, несмотря на перенесенные страдания, сохранили свое благородство, высокую культуру общения, уважение к своему и чужому человеческому достоинству, искреннюю доброжелательность. Города и селения, которые мне пришлось увидеть, выглядели ухоженными, точно только что тщательно прибранными. Хотя не все следы трагедий скрыты полностью: встречаются еще остовы домов, разрушенных невиданной океанской волной, следы бомбежек. Можно узнать людей с искалеченной судьбой. Все еще сохраняются зоны «повышенного внимания», контролируемые армией.

Конечно, изменения в стране происходили не только под влиянием этих факторов, но и в связи с естественным развитием перемен и появлением инноваций, связанных в том числе и с общемировыми процессами. Но после тяжелых потрясений в стране со всей очевидностью переживается национальный подъем. Речь идет прежде всего об усилении национального самосознания главной этнической составляющей ланкийского общества — сингалах. Такого пристального внимания к утверждению различными способами самоидентичности раньше мне никогда не приходилось наблюдать. На фоне патриотического подъема сингалов (не будем пока касаться рассмотрения собственно политических аспектов темы) происходит их целеустремленное обращение к традиционным национальным ценностям.

В целом обострено внимание к традиционной культуре и ее истории. Обновляются и создаются новые символы и культовые сооружения буддийского вероучения. В архитектуре, других видах искусства чаще стали появляться изображения львов (нередко стилизуемые под старинные) — это также связано с национальной идеей (как уже упоминалось, с этим образом ассоциируется самоназвание сингалов — синхала). Усилено внимание к народному образованию и просвещению. Активизируются научные исследования, в том числе в области археологии, музееведения, исторических дисциплин. Собственно говоря, на этой самой «волне» осуществилось и мое новое путешествие в Шри Ланку. Полученное от ланкийской стороны приглашение оказалось связанным с созданием сингальской национальной истори-

ческой энциклопедии, в которой предполагается уделить место и зарубежным исследователям культуры Шри Ланки. Приезд российского специалиста также дал повод обратить внимание на интерес к ланкийской культуре в мире не только в научных кругах, но и многим газетам и ТВ.

Конечно, я пристально вглядывалась в жизнь и повседневность любимого народа после такого большого перерыва. Но в бытовых привычках ланкийцев не оказалось заметных перемен. Сохраняются те же традиции в обустройстве жилища, системе питания и видах пищи, одежде, какие я наблюдала и описывала двадцать с лишним лет назад. Заметила лишь одну «утрату»: ни разу мне не встретилась женщина в традиционной распашной юбке, тогда как мужчины продолжают носить свои сшитые юбки. Женщины сплошь перешли на юбки европейского образца, если выбирают как вариант наряда юбку с кофтой (в отличие от сари или платья). Вероятнее всего, это изменение обусловлено практичностью.

Настоящий бум наблюдается в связи с возрождением некоторых видов традиционных ремесел сингалов. Это заметно уже при посещении государственных магазинов «народных промыслов» «Лаксала» (Laksala Government Handicrafts Emporium, Sri Lanka Handicrafts Board), которых теперь появилось множество, и часто они достаточно богаты по содержанию. Гораздо разнообразнее по ассортименту стали и частные лавки и магазины.

Традиционные ремесла сингалов имеют давнюю историю. С древности сингалы были прекрасными строителями, архитекторами, скульпторами, живописцами. Их предки умели работать с камнем, деревом, металлами. Свообразием отличались их навыки в гончарстве, ткачестве и плетении. К сожалению, к концу XX века многие ремесла пришли в упадок, обеднели и в количестве изделий, и в ассортименте, отчасти и в художественных качествах. И самих ремесленников становилось все меньше. В свое время, когда я добралась до самой известной деревни плетельщиков, выбор изделий у ремесленников был не слишком велик. Когда же в ноябре 2009 года я вновь побывала там, картина заметно изменилась: продукция стала обильнее и разнообразнее; кроме характерных традиционных форм и орнаментов, появились со-

вершенно новые. По-видимому, этот товар стал пользоваться бóльшим спросом у закупщиков.

Особенное явление сегодняшнего дня — создание специальных организаций и программ, в рамках которых возрождению традиционных ремесел стали уделять повышенное внимание представители образованных слоев населения, чье социальное положение раньше отдаляло их от подобных проблем и забот. Обращение таких людей к данному вопросу можно связать не только с возрастанием общего уровня общественного сознания, но и с патриотическим умонастроением.

Примером такого дела может служить общество и программа под названием «Деревенский дом» (Гамагедара по-сингальски). Глава и многие члены поддерживающего программу комитета являются бывшими директорами школ, вышедшими на пенсию. Общество содержит в штате и дизайнеров со специальным образованием. Цель деятельности этих энтузиастов очень определена — сохранить традиционные виды сингальских ремесел и поддержать самих мастеров. В широком смысле свои действия они направляют как на возрождение национальных традиций, так и на сохранение природной среды, местной экосистемы. В сферу конкретных мероприятий, кроме производства ремесленных изделий, входят сбор и изучение знаний в области того или иного ремесла, распространение этих знаний (прежде всего среди деревенских жителей), продажа товаров ремесленного производства. Центральное помещение общества, находящееся в районе Ратнапуры, отчасти представляет собой и небольшой этнографический музей, где сосредоточены предметы, действительно характерные для традиционного сингальского деревенского дома. Причем в основном они используются на практике, а также представляют собой образцы для возможного копирования. Такая вот «копилка» народного опыта.

Несомненно, деятельность подобного общества, кроме практических результатов (которые уже вполне ощутимы), может предоставить интересные материалы для науки, в том числе для изучения современного функционирования кастовых традиций, изменение которых в новых условиях жизни постулируется частью местных историков.

На фоне обостренного внимания к традиционной культуре и ее истории в том числе, а может быть, и прежде всего, обращено внимание на религиозные ценности. Причем они, можно сказать, «используются» именно как символ, «флаг» национального возрождения.

Здесь надо сделать небольшое отступление. Духовность, религиозное знание в сингальской культуре всегда ставились выше всего материального. Эта установка даже подчеркивалась этикетным пренебрежением к материальным ценностям (например, в случаях дарения, приема подарков и т. п.). Хотя реально ими не пренебрегали, конечно, а лишь обозначали их место — ниже ценностей духовных.

Теперь же общая для этноса необходимость «физического» возрождения, восстановления и укрепления несколько изменила акценты. Бытовая жизненная активность (притом что религиозные ценности остаются на пьедестале) в определенном смысле вышла на передний план и даже в некоторой степени сообщена и деятельности в религиозной сфере.

Большей ухоженностью отличаются все старинные культовые памятники и объекты паломничества. Организуется пространство вокруг них, создаются подсветки. Ведутся большие реставрационные работы. Большой организованностью отмечено само посещение этих объектов. Освежается обстановка в монастырях. Например, любопытным образом оказался украшен древний скальный монастырь Дамбулла, который я и ранее посещала не один раз. Под открытым небом создана скульптурная цепочка, изображающая шествие в храм монахов в их ярких оранжевых одеяниях.

В обстановку монастырей вводится все больше благоприятных символов (например, изображения или чучела слонов). Иногда обновление ставится как некая самоцель (меня немного расстроило желание настоятеля одного из старинных — середины XVIII века — монастырей заняться его перестройкой и переделками, и я уговаривала его быть в этом отношении очень осторожным, чтобы не утратить историческую ценность строений).

Не только обновляются, но и в большом множестве создаются новые символы и культовые сооружения буддийского вероуче-

ния: прежде всего это, конечно, ступы и статуи Будды. Причем наметилась тенденция к созданию именно громадных сооружений.

Появились и новые необычные веяния в жизни монастырей и монашеской общины, а также новые замыслы и виды деловой активности: в некотором роде терминологически, по-современному, их можно охарактеризовать как бизнес и менеджмент.

Традиционный уклад жизни монастырей тоже не обходился без этих понятий и видов деятельности. Жизнь служителей буддийского культа всегда была так или иначе связана с жизнью мирян. Монахи (хотя традиционно считалось, что они живут подаянием) должны были заниматься монастырским бытом, обустройством монастырских помещений, даже определенной хозяйственной деятельностью, поскольку монашеские общины нередко владели землями и, не трудясь на них сами, сдавали (и теперь сдают) их в аренду. Сбор подаяний по домам мирян монахами в основном превратился в некий обрядовый долг, совершаемый в определенные дни (обычно младшими членами общины) для подтверждения своего ритуального статуса и поддержания нормативных традиций.

Монахи, кроме духовной ответственности за мирян, традиционно принимали некоторое участие в их обыденной жизни. В частности, некогда именно монахи занимались их обучением (грамоте и религиозному знанию) в школах при монастырях. В быту, помимо наставлений, иногда давали и практические советы, занимались лечением. В настоящее время область их соприкосновения с жизнью мирян, безусловно, расширилась, произошли и качественные изменения в характере и содержании их «вмешательства» в жизнь мирян. Сейчас им нередко приходится помогать членам своей «паствы» выживать в нелегких условиях.

Во многом изменился менталитет самих монахов, заметно «осовременились» их представления насчет своей роли в обществе. В частности, они учитывают и ценят практическое значение светских наук в жизни своих сограждан. Поэтому нередко практически, материально поддерживают своих подопечных мирян в получении высоких степеней образования. Сами преподают

гуманитарные дисциплины в светских учебных заведениях (школах, колледжах, университетах). Мне запомнилось приятное знакомство с настоятелем известного монастыря в Аукане (знаменитого, в частности, грандиозной средневековой скульптурой стоящего Будды). Очень приветливый, гостеприимный, он даже усадил меня в кресло, чтобы я дала отдых больным ногам, а сам стоял во время нашей беседы. По обычному же правилу монахи чаще сидят, а миряне стоят около них. Настоятель познакомил меня и моих спутников со своей главной помощницей в своей культуртрегерской деятельности — местной учительницей. Они рассказали нам, что с большими усилиями стремятся построить новую школу, чтобы дать возможность детям округи получить современное образование.

Члены монашеской общины активнее, как мне кажется, чем раньше, стремятся повышать свой престиж, занимаются своего рода PR-деятельностью. Вероятно, после долгих лет гражданской войны и многих человеческих трагедий их «пастырское» слово особенно важно и даже необходимо для возрождения людей к новой жизни. С особой торжественностью отмечают буддийские праздники, в устройстве которых объединяются усилия монашеской общины и мирян. В прошедшем мае в особо радостной и праздничной атмосфере проходило по всему острову празднование Дня рождения Будды (Бауддха Джаянти, или Весак). Считается, что и рождение, и просветление Будды, и его уход в нирвану произошли в разные, конечно, годы, но в один и тот же лунный день — полнолуние месяца весак. В 2011 году это полнолуние пришлось на середину мая. Интересно, что в данном случае большинство респондентов из сингалов чаще всего делали акцент на том, что это день Просветления Будды.

Понятно, что после нелегких десятилетий в стране сложилась не самая лучшая экономическая ситуация, и монашеской общине приходится прилагать особые усилия, добывая средства на поддержание своих монастырей и просветительскую деятельность. Впервые я столкнулась с фактом, что в некоторых монастырях принимают на обучение монахов из других стран (например, из Бангладеш). По обычаю вступающий в общину делает определенный материальный взнос.

Еще одна новость: монастыри ищут разнообразные и необычные источники доходов, даже прибегают к зарубежной помощи. Причем не только в странах, «родственных» по религии (Япония, Таиланд), но находят ее и на Западе. Многие монахи (особенно среди настоятелей) хорошо владеют английским языком. Так, мне удалось посетить обновленный на тайские деньги монастырь в Котахене. Жертвователями, чьи имена помещены на досках у входа, здесь выстроено богатое здание «дома образа», посреди монастырских построек установлена новая скульптура Будды. Причем это необычный для Ланки (но типичный для Юго-Восточной Азии) образ — идущего Будды.

Упомянутый случай интересен еще и как пример стремления к повышению своего статуса в иерархической цепочке местных буддийских сект (ветвей, или школ). Монастырь принадлежит к школе амарапура, тогда как всего этих школ, или сект, в Шри Ланке признано три: сиям-никая, амарапура-никая и раманья-никая. В ритуальном смысле наиболее «чистой» всегда считалась сиям-никая, которая в XVIII веке была утверждена на острове с помощью миссионеров из Таиланда. Эти события считаются актом возрождения буддизма на Ланке, который к данной эпохе пришел здесь в полный упадок. Две другие школы организовались позже. Надо сказать, что в этом распределении сект определенную роль играл и кастовый принцип. Так, считается, что в сиям-никая могут быть приняты лишь представители высшей сингальской касты «гой-гама», или «гой-ванса» (хотя в реальности это не совсем так). Секта амарапура занимает в этом смысле среднее положение. В секте раманья больше представителей наиболее низких каст. Интересно отметить, что монахи школы амарапура традиционно славятся своей ученостью. Возвращаясь к монастырю в Котахене, следует заметить, что установленная им непосредственная связь с буддистами Таиланда (Сиама), несомненно, в известном смысле несколько «возвышает» его иерархический статус.

Насколько я могла заметить, в настоящее время ланкийские буддийские проповедники имеют уже серьезные прозелитические цели в западных странах. Они готовы строить свои монастыри в Европе и Америке. Здесь уже существует для них много

вдохновляющих примеров: это и всемирная деятельность самого Далай-ламы и многих представителей различных школ северного буддизма (например, дзен и др.), это и активность тайских миссионеров. Например, в окрестностях Петербурга уже существует тайский буддийский центр. Вполне возможно, призывает к подражанию и весьма успешный опыт проповедников индуизма в западных странах. Развивается такое явление, как паломнический туризм в Шри Ланку, и местные монастыри готовы принять и уже принимают участие в осуществлении этих туров. Это приносит некоторый доход и дает поле для проповеднической деятельности. Получается, что традиционные служители буддийского культа становятся своего рода «деловыми людьми», расширяют объемы своей деятельности в мирской сфере. Отталкиваясь от собственных базовых (заложенных с древности) ценностей, они расширяют и укрепляют эту «базу» и проецируют ее как форму существования и самоутверждения в будущем.

* * *

В целом идея сохранения культурного наследия, можно сказать, становится «национальной». И в связи с этим интересно отметить такое особенное явление, как стремление инкорпорировать в наследие местной культуры усадьбы европейского типа, принадлежавшие некогда высшей элите общества, тесно связанной с колониальными правителями острова. Колониальная зависимость Шри Ланки (бывший Цейлон) от Европы длилась более четырех столетий. С начала XVI века до середины XX-го богатый остров в Индийском океане был последовательно (а временами и параллельно) объектом экономической, политической и культурной экспансии португальцев, голландцев и британцев. В 1815 году страна окончательно сделалась британской колонией. И лишь в 1948 году получила статус доминиона, а в 1972-м стала республикой и начала именоваться Шри Ланкой.

Пришлые правители оказывали самое активное воздействие на различные области жизни ланкийцев: социально-политическую, хозяйственную, духовную, повседневно-бытовую. Культура основного населения острова — сингалов — за эти века, несомненно, испытала огромное влияние европейских традиций.

Это влияние бывало и насильственным, и стихийным, приемлемым (или неприемлемым) и сознательно, и неосознанно.

В результате ланкийским обществом были восприняты европейская административно-политическая система, многие научные и инженерно-технические знания и умения (вплоть до самых современных), различные западные формы, стили и жанры литературы и искусства. В целом был получен значительный набор достижений западной цивилизации. Во многом это приобретения со знаком «плюс» (ср. прекрасное развитие различных путей сообщения, современные научные и учебные заведения, хорошо работающие системы образования и здравоохранения и т. п.). Результаты этих заимствований часто достаточно наглядны и прослеживаются в различных областях современной жизни ланкийского общества.

Однако нередко процесс заимствований сопровождался отрицательным отношением и отрицательными эмоциями местных жителей из-за колониального диктата и во многом агрессивного подавления традиций и привычного образа жизни ланкийцев. Сложилось даже представление о западной (фактически, по понятиям ланкийцев, христианской) культуре как о «цивилизации пьяниц, курильщиков и распутников». Антиколониальная борьба велась многие десятилетия, и привкус антизападных настроений сохраняется отчасти и до наших дней.

Во время своей поездки в Шри Ланку в ноябре 2009 года мне удалось посетить несколько таких усадеб. Чаще всего они музеефицированы или близки к тому. Малыми силами и средствами, но охраняются.

Создавались они еще в колониальный период с учетом вкусов, привычек и эстетических представлений европейцев. В их обустройстве в свое время люди Запада изживали, избывали свою ностальгию по далеким родным краям, исконным бытовым привычкам. Тем более что здесь, на Востоке, они еще часто могли больше «роскошествовать», чем дома, и тем самым повысить свой статусный и материальный уровень за счет дешевых для них местных ресурсов — природных, общественных и людских.

Роскошно выглядели эти западные поместья на фоне богатейшей тропической природы (сейчас они, конечно, слегка обветша-

ли и частично подверглись разрушительному воздействию климатических особенностей тропиков). На фотографиях, все еще развешенных на стенах, запечатлены успешные, довольные собой люди, их праздничные встречи. Здесь можно найти портреты знаменитостей из различных сфер общественной деятельности колониального и раннего постколониального периодов страны.

В западном стиле построены различные помещения усадеб, разбиты сады и лужайки, расставлены скамейки, скульптуры. Внутри помещений обнаруживается разнообразная мебель, посуда, утварь, светильники и тому подобные предметы, отражающие быт и вкусы европейцев, проживавших на острове в различное время. Можно отметить европейские привычки в расположении комнат, мебели, освоении внутреннего пространства помещений, создании их уюта и нарядности. Трогательно, например, было увидеть стены столовых, украшенные рядами более или менее декоративного свойства тарелок. Вполне вероятно, что здесь можно обнаружить предметы, которые в странах происхождения уже давно ушли из быта или вообще не сохранились.

В то же самое время в обустройстве таких усадеб мы обнаруживаем как вкрапления приметы и предметы, заимствованные из местных культурных традиций или приспособленные к местным климатическим и прочим особенностям. Так, в зданиях используются декоративные (но утилитарно необходимые для создания благоприятного «внутреннего климата», некоторого понижения температуры в помещениях) решетки, чаще всего из дерева, по периметру дома между верхом стен и крышей. Сходные решетки нередко заменяют сплошные филенки наружных дверей. Внутренние дверные проемы чаще всего не имеют дверей, но могут быть закрыты завесами. В домах устраивается несколько входов специально для создания небольшого сквозняка. Под потолком иногда смонтированы мощные комнатные «опахала» на ручной веревочной тяге. Интерьеры бывают украшены и предметами местных ремесел. Так складывается, собственно говоря, специфический местный «колониальный» стиль жилищ.

С недавних пор сами ланкийцы стали проявлять особое внимание к этим уголкам, хранящим память о западной цивилизации с ее реликтами на острове. Их начинают вовлекать в процесс на-

учно-художественного освоения. Национальный музей Шри Ланки при поддержке различных местных фондов, спонсоров (при этом они не чужаются и помощи западных научных учреждений) инициирует особые программы, организует специальные конференции для изучения данных объектов, отчасти имея в виду использование этих особых художественных образов в современном ремесле и искусстве. Таким образом, получается, что люди собираются включить то, что когда-то было им навязано, в собственную культурную традицию. Они не отвергают, не отрицают, не зачеркивают своего прошлого. Несомненно, это становится возможным теперь, когда они упрочили свою независимость, утвердились в самосознании, укрепляют знаковую систему своей этнокультурной идентификации, убеждены, что обладают средствами сохранить свою самобытность.

Здравый смысл на протяжении многих столетий позволял ланкийцам воспринимать рациональное из чужих культур. Вполне мирный характер имели многие заимствования в бытовой сфере. Приняты ланкийцами в обыденной жизни архитектурные сооружения европейского стиля разных эпох и народов. Смешением этих стилей, например, отличается деловая столица страны — Коломбо.

Обычным для ланкийских мужчин стало ношение на службе и в официальной обстановке современного общеевропейского мужского костюма. Такой тип костюма для жениха (брюки, рубашка, пиджак, а иногда и жилет, хотя это явно противоречит жаркому климату) принят в свадебной церемонии по «равнинному» образцу. Но существуют и национальные виды мужской одежды, которые более свойственны для домашней и ритуальной сфер.

Ланкийские женщины нередко носят платья и юбки европейского образца в обыденной жизни, хотя по торжественным случаям, в ритуально-обрядовых ситуациях предпочитают национальные виды одежды (чаще всего сари).

Домашние пищевые традиции сингалов наиболее этнически традиционны. Но и тут мы находим печенье «кокис» (нечто вроде известного на западе «хвороста»), которое готовится в неизменных формочках, напоминающих виды пасхального печенья. Сингалы уже привыкли считать кокис элементом родного быта, до-

машным символом. Во многих семьях как ритуально-праздничное выпечное изделие готовят кекс с разнообразными добавками (орехами, пряностями, марципанами, жидким пальмовым сахаром), который иногда называют термином «ричкейк».

Сберегаются в сингалском быту и старинные формы европейской мебели. По давним моделям местные ремесленники до сих пор изготавливают столы, стулья, кресла, диваны, шкафы. Подлинные старинные образцы присутствуют в обстановке многих гостиниц, а также, конечно, в описываемых усадьбах. Вошла в быт и современная западная мебель упрощенных форм.

В пользовании мебелью западного типа в домашних условиях иногда проявляются национальные особенности (например, склонность сидеть на стульях и креслах «с ногами», не всегда пользоваться постельным бельем и т. п.).

Любопытнейшую группу заимствований представляют такие, которые вошли в местную культуру настолько глубоко, что воспринимаются как сугубо национальные, традиционные предметы и явления. Подобные примеры обнаруживаются в традициях одежды. Так, типичный народный, более всего деревенский, костюм сингалки включает, помимо несшитой юбки, своеобразную кофточку, главным элементом которой является рукав-«фонарик». Происхождение этой формы явно европейское, начиналось еще со средневековой моды (некогда впервые явленной ланкийцам португальцами) — рукавов с фижмами.

Следы старинной моды европейцев очевидны в особенностях наряда жениха в так называемых «кандийских» традициях (этнографической группы «горных сингалов»), которые считаются в местной среде образцом национальной классики. Этот костюм отличают особый расшитый камзол (типа «болеро») и своеобразный головной убор (нечто среднее между короной и богатым беретом), тоже сложившийся «под впечатлением» от старинных уборов европейцев. Похожий наряд используют в некоторых обрядах и жрецы сингалского культа богов-покровителей.

Так что и раньше в бытовании местных культурных традиций случалось, что заимствования из чужой культуры консервировались (обычно обретая новые смыслы и значения), иногда даже маркируясь знаком местной этнической идентичности. Обычно

это происходило стихийно, а на данном этапе в отношении описываемых нами раритетов западного происхождения — даже вполне осознанно и целеустремленно. О чем говорит этот пример? Когда политика не довлеет в культуре, когда не ущемляется этническая самобытность, люди становятся более открытыми для освоения достижений иных культур.

М. М. Пришвин замечательно сказал: «В мире нет ничего чужого, мы так устроены, что видим только свое; один видит больше, другой видит меньше, но все — только свое...» (рассказ «Ключ к счастью» из цикла «Времена года»). И в самом деле, чем больше прекрасного из мировой сокровищницы человек принимает в свою душу, тем более он становится богат. Но для этого душа его должна быть свободна и не угнетена скорбью несправедливости по отношению к ней самой.

Современные сингалы, судя по всему, не обременены комплексами, и, мечтая о лучшем будущем, они готовы взять в него все самое ценное, рациональное и прекрасное из своего непростого прошлого.

Научное издание

Аспекты будущего по этнографическим и фольклорным материалам

Редактирование *Т. В. Никифорова*

Корректор *К. С. Оверина*

Компьютерный макет *Н. И. Пашиковской*

Подписано в печать 02.12.2012. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Гарнитура Times New Roman. Усл.печ л. 21. Уч.-изд. л. 23.

Тираж 200 экз. Заказ № 34.

МАЭ РАН

190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»

199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.

Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru