

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 5

№ 3

2022

Folklore: Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

There are 4 issues of the magazine a year. ISSN 2658-5294

Founder and Publisher – Russian State University
for the Humanities (RSUH)

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is included: in the Russian Science Citation Index

Peer-reviewed publications fall within the following research area: Sciences: *Philology* (Folklore Studies – 10.01.09; Literary Theory, Textology – 10.01.08), *History* (Ethnography, Ethnology and Anthropology – 07.00.07), *Cultural Studies* (Cultural Theory and History – 24.00.01)

The mission of our journal is to assist the discussion of issues of contemporary theoretical folklore studies, in which Russian academia has traditionally been quite successful. The journal is aimed at studying folklore as a base form of sociocultural communication, which is closely related to, on one hand, understanding the processes of ethnic identification, and, on the other hand, the problems of the cognitive sciences which dwell upon the mechanisms of acquiring, processing, preserving and transferring knowledge. Papers published in the journal focus on studying oral traditions and ritual practices, archaic mythology and its contemporary modifications, interdisciplinary studies in these matters.

The journal accepts original submissions by authors from Russia and worldwide, short essays “from the desk”, papers in history of folklore studies (especially concerning the lesser known or unknown episodes of such), essays on world folklore, field and archive materials, reports of academical events, reviews and reports, bibliographies, developments in software and methodology for graduate programs in folklore studies.

“Folklore: Structure, Typology, Semiotics” is registered by Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media.

Certificate on registration: PI No. FS77-72806 of 17.05.2018

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047

tel.: +7 495 250 69 31

e-mail: journal_folklore@rggu.ru

Фольклор: структура, типология, семиотика

Научный журнал

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год. ISSN 2658-5294

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

Научные рецензируемые публикации соответствуют отраслям науки: *филологические* (фольклористика – 10.01.09; теория литературы, текстология – 10.01.08), *исторические* (этнография, этнология и антропология – 07.00.07), *культурология* (теория и история культуры – 24.00.01).

Миссия журнала – содействовать обсуждению вопросов современной теоретической фольклористики, в которой российская интеллектуальная традиция имеет достаточно сильные позиции. Журнал ориентирован на исследование фольклора как базовой формы социокультурной коммуникации, что тесно связано с пониманием процессов этнической идентификации, с одной стороны, и с проблемами наук когнитивного цикла, занимающихся механизмами получения, обработки, хранения и передачи знания, – с другой. На страницах журнала публикуются материалы, посвященные изучению устных традиций и ритуальных практик, архаической мифологии и ее модификаций в новейшее время, рассмотрению данных проблем в междисциплинарном поле.

Журнал принимает к изданию оригинальные статьи российских и зарубежных авторов, краткие сообщения «с рабочего стола» исследователя, публикации по истории фольклористики (особенно – о ее малоизвестных и неизвестных страницах), очерки о фольклоре народов мира, полевые и архивные материалы, рассказы о событиях научной жизни, рецензии и обзоры, библиографии, разработки программного и методического обеспечения вузовских курсов по данной дисциплине.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-Chief

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Editorial Board

Florentina Badalanova-Geller, Ph.D., professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, United Kingdom

Olga Belova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Yuri Berezkin, Dr. of Sci. (History), professor, European University at St. Petersburg; Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

Carlo Ginzburg, professor, Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

Liudmila Ermakova, Dr. of Sci. (Philology), professor Emeritus, Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan

Nikolai Kazansky, Dr. of Sci. (Philology), academician of the RAS, Institute for Linguistic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Olga Khristoforova, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*deputy editor-in-chief*)

Elena Levkievskaya, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Andrei Moroz, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Maria-Valeria Morris, Cand. of Sci. (Law), associate professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*editor for English texts*)

Yulia Naumova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

Nikita Petrov, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

Jonathan Roper, Ph.D., University of Tartu, Tartu, Estonia

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

Boris Uspensky, Dr. of Sci. (Philology), professor, Higher School of Economics,
Moscow, Russian Federation

Hans-Jörg Uther, Dr. of Sci. (Philology), professor, Encyclopedia of Fairy
Tales, Göttingen, Germany

Ülo Valk, Dr. of Sci. (Philology), professor, University of Tartu, Tartu, Estonia

Executive editor:

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), RSUH

Editorial manager:

Daria Agapova, RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ)

Главный редактор

С.Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Флорентина Бадаланова-Геллер, доктор философии, профессор, Королевский антропологический институт Великобритании и Ирландии, Лондон, Соединенное Королевство

Ольга Белова, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Российская Федерация

Юрий Березкин, доктор исторических наук, профессор, Европейский университет в Санкт-Петербурге; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация

Уло Валк (Ülo Valk), доктор филологических наук, профессор, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Карло Гинзбург (Carlo Ginzburg), профессор, Высшая нормальная школа, Пиза, Италия

Людмила Ермакова, доктор филологических наук, заслуженный профессор, Университет иностранных языков города Кобе, Кобе, Япония

Николай Казанский, доктор филологических наук, академик РАН, Институт лингвистических исследований РАН, Москва, Российская Федерация

Елена Левкиевская, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Андрей Мороз, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики»; Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Мария-Валерия Моррис, кандидат юридических наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация
(редактор английских текстов)

Юлия Наумова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (выпускающий редактор)

Никита Петров, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация

Джонатан Ропер (Jonathan Roper), доктор философии, Тартуский университет, Тарту, Эстония

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

Борис Успенский, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther), доктор философии, профессор, Энциклопедия сказок, Гёттинген, Германия

Ольга Христофорова, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация (*научный редактор*)

Ответственный за выпуск:

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

Координатор редакции:

Дарья Агапова (РГГУ)

Содержание

Что там – на том свете? Потусторонний мир в текстах культуры

<i>Михайлова Т.А.</i> «Дом Донна» и Острова Иного мира в ирландской традиции	12
<i>Абрамова М.А.</i> Специфика изображения «мира иного» во французском рыцарском романе XII–XIII вв.	34
<i>Вайнштейн О.Б.</i> Структура иного мира в повести Чарльза Кингсли «Водяные малыши»	45
<i>Раздъяконов В.С.</i> Марсианская утопия в русском спиритуализме конца XIX – начала XX в.	63

Лики смерти

<i>Терещенко Т.С.</i> Феномены погребения, пограничья, перехода в контексте изображений <i>Других</i> в греческой вазописи	80
<i>Устьянцев Г.Ю.</i> Азырен, Киямат, души усопших: персонификация смерти в марийской мифологии	99

Фольклор, постфольклор и ритуал как социокультурный барометр

<i>Паштова М.М.</i> «Это был (не)правильный обычай»: ритуал поднятия левой руки в танатологическом дискурсе черкесов диаспоры	114
<i>Гревцова Т.Е.</i> Метафоры войны в песенном историческом фольклоре донских казаков	130

In memoriam

Gloria post obitum major

О.Л. Довгий 149**Махов А.Е.**

Расщепленный свет:

колористика средневековых описаний рая 152

«Цвета рая» в вопросах и ответах

*М.А. Абрамова, Ю.Е. Березкин, А.Е. Махов,**С.Ю. Неклюдов, А.Л. Топорков, А.В. Топорова* 160

Contents

What is there in the Next World? The Other World in the Culture Texts

<i>Mikhailova T.A.</i> “The House of Donn” and Otherworld Islands in Irish tradition	12
<i>Abramova M.A.</i> The “Other World” image specific in the French chivalric romance of the 12 th –13 th centuries	34
<i>Vainshtein O.B.</i> The structure of the other world in Charles Kingsley’s “The Water Babies”	45
<i>Razdyakonov V.S.</i> Martian theme in Russian modern spiritualism movement in the late 19 th – early 20 th centuries	63

Countenances of Death

<i>Tereshchenko T.S.</i> Phenomena of funeral, border, transition in the context of representations of the <i>Others</i> in Greek vase painting	80
<i>Ustyantsev H.Yu.</i> Azyren, Kiyamat, souls of the dead people. The personification of death in the Mari mythological culture	99

Folklore, Postfolklore and Ritual as a Sociocultural Barometer

<i>Pashtova M.M.</i> “It was (not) the right custom”. The ritual of left hand raising in the thanatological discourse of the Circassians diaspora	114
<i>Grevtsova T.E.</i> War metaphors in the song historical folklore of the Don Cossacks	130

In memoriam

Gloria post obitum major <i>O.L. Dovgii</i>	149
<i>Makhov A.E.</i> Split light: coloring of Medieval descriptions of paradise	152
“Paradise colors” in questions and answers <i>M.A. Abramova, Yu.E. Berezkin, A.E. Makhov,</i> <i>S.Yu. Neklyudov, A.L. Toporkov, A.V. Toporova</i>	160

Что там – на том свете? Потусторонний мир в текстах культуры

УДК 82-34

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-12-33

«Дом Донна» и Острова Иного мира в ирландской традиции

Татьяна А. Михайлова

*Институт языкознания РАН, Москва, Россия;
Институт восточных культур и античности РГГУ,
Москва, Россия; tamih.msu@mail.ru*

Аннотация. В ирландской саговой и фольклорной традиции существует два типа преданий, повествующих о чудесных островах, на которых находится Иной мир (в двух значениях: ИМ как мир, параллельный земному, и ИМ как мир посмертный). «Дальние острова», описанные, в частности, в фокусе христианизованного нарратива, предстают как «земля обетованная», которую можно обрести благодаря случаю либо при помощи чудесного помощника. Герой, как правило, попадает туда еще при жизни и иногда получает возможность вернуться. Острова такого типа не имеют собственно топонимических обозначений, но лишь условные мотивированные названия – Страна Юности, Земля Женщин, Остров яблонь и проч. Иначе представлены небольшие островки (реально существующие в прибрежном пространстве Ирландии), которые предстают как локусы посмертного пребывания. В работе дается мотивированная реконструкция возникновения подобных преданий.

1. Соотнесение с традицией друидических культовых островов (зафиксированы в археологии и в античных свидетельствах), а также – с неязыческими практиками позднего времени.

2. Соотнесение с традицией оставления преступника на малом островке как один из видов казни.

3. Соотнесение с преданиями об исчезающих островах (рефлекс вулканической активности региона). Особое внимание уделено фольклорным преданиям о так называемом Доме Донна (Tech Duinn), якобы реальном острове на юго-западе Ирландии, который 1) описан

в среднеирландской традиции как место, где был погребен Донн, один из протопредков гойделов, погибший в битве за владение островом; 2) изображается в фольклорной традиции как своего рода «перевалочный пункт», где душа умершего, сопровождаемая его святым покровителем, должна ждать конечного направления ее последнего пути. Отдельное внимание уделено традиции контаминации Дома Донна с чудесным холмом – также одновременно обителью смерти и жилищем Племен Богини Дану, а позднее – фейри.

Ключевые слова: Иной мир, чудесные острова, волшебные холмы, археология, язычество, Дом Донна, локализация Иного мира, ирландский фольклор

Для цитирования: Михайлова Т.А. «Дом Донна» и Острова Иного мира в ирландской традиции // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 3. С. 12–33. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-12-33

“The House of Donn” and Otherworld Islands in Irish tradition

Tatyana A. Mikhailova,

Institute of Linguistics RAN, Moscow, Russia;

*Institute for Oriental and Classical Studies RSUH, Moscow, Russia,
tamih.msu@mail.ru*

Abstract. In Irish Saga and Folklore Tradition there exist two types of tales telling us of magic islands housing the Other World (OW in the two meanings – OW as a world parallel to that existing on Earth and OW as a world after death). “Far-away islands” described in the focus of Christianized narrative are shown as a “promised land” which can be reached as a matter of chance or else through the supernatural help. The hero as a rule gets there while still alive and sometimes gets an opportunity to return. Islands of this type have no proper toponymical designations, instead they possess conventionally motivated names like The Land of Youth, The Land of Women, The Island of Apple-trees et al. Small islands (really existing off the Irish shores) are shown differently and presented as locales of life after death. The article gives motivated reconstruction of the ways in which such tales come into being.

1. The correlation with Druids’ cult islands tradition (testified by archeology and classical data) as well as with neo-heathen practices of later periods.

2. The correlation with the tradition of leaving those accused of crimes on a small island as a kind of an execution.

3. The correlation with tales of vanishing islands (the projection of the region’s volcanic activity). Special attention is given to folklore

tales of the so-called Donn's House (Tech Duinn), an as it were existing island at the South-West of Ireland which is (1) described in the Middle Irish tradition as the burial site of Donn, one of Goidelic tribe's ancestors killed in a battle for the island; (2) depicted in the folklore tradition as a kind of a "station" where the dead one's soul, guided by his patron saint, has to expect the final direction for its last route. Separate attention is given to the tradition of contamination of Donn's House and the magic hill which is at the same time the abode of Death as well as the home of Goddess Danu's Tribe, and later of the fairies.

Keywords: Other World, Magic islands, wonderful hills, archeology, paganism, the House of Donn, location of Otherworld, Irish folk tradition

For citation: Mikhailova, T.A. (2022), " 'The House of Donn' and Otherworld Islands in Irish tradition", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 12–33, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-12-33

Введение

Проблема локализации Иного мира в ирландской мифопоэтической и фольклорной традиции является одной из наиболее разработанных в кельтологии тем, представленной десятками научных статей, но так и не нашедшей однозначного решения. Однако, а вернее, возможно, как раз именно в силу мультипликации изученного материала и многоаспектности самой методологии исследования – ответ, где же именно в Древней и позднее – фольклорной ирландской традиции оказывается локализован Иной мир и куда попадает человек после смерти, до сих пор не найден¹. Отчасти, как кажется, серьезным препятствием, осложняющим анализ мифопоэтических основ как Древней, так и более поздней, уже «фольклорной» Ирландии, является неизбежное смешение традиций. Так, традиция средневековая, письменная, во многом сложившаяся под влиянием античной и библейской культуры², сопоставляется с более поздними фольклорными данными, представляющими собой «диалектный континуум» и во многом фрагментарными. Реконструируемая таким образом некая общая «ирландская традиция» неизбежно оказывается во многом противоречивой. Однако попытка четкого размежевания двух видов существования нарративного материала, устного и письменного, тоже не приводит к дефинитивным результатам, поскольку обе традиции развивались из одного ментального гнезда и к тому же

¹ См. об этом подробнее в соответствующих разделах коллективной монографии [Михайлова 2002].

² См. об этом, например, в работе [Clarke 2013].

находились в постоянном контакте. Кроме того, «ученая» традиция тоже не была, несомненно, единой в осмыслении многих базовых мифопоэтических представлений, неизбежно попадающих в ловушку христианской цензуры. Отсюда и множество отмечаемых кельтологами противоречий, особенно – в области локализации Иного мира и посмертного состояния.

И это представляется логичным, поскольку, как было выявлено в ходе анализа, в ирландской традиции в целом, как средневековой, так и фольклорной, нет и четкого разграничения «миров»: Иного как мира посмертного и Иного мира как локуса пребывания мифологических существ, разного рода монстров и представительниц низшей мифологии.

Последний момент, надо сказать, тоже в целом логичен: рекрутирование представителей низшей мифологии как своего рода сообщества из числа «заложных покойников» является своего рода общим местом. Более того, как известно, в традиционной культуре практически всех народов существует так называемый «культ предков» – «умерших родственников, защитников и покровителей рода и хозяйства, наделенных высоким сакральным статусом, соотносящихся с мифологическими родоначальниками и опекунами дома»³. Данная простая и даже отчасти банальная идея, как ни странно, оказывается тем ключом, который отчасти может помочь объяснить некоторую специфику отношения как к самому Иному миру, так и к его обитателям, которое сложилось в Ирландии. Остров, как известно, заселялся постепенно, начиная с эпохи мезолита (для Британских островов 9–8 тыс. до н. э.), причем – разными волнами обитателей, которые часто друг с другом не контактировали в силу разных причин, в частности – просто ввиду временного несовпадения (одну волну от другой могли разделять тысячи лет – см. подробнее об этом в книгах Дж. Мэллори [Mallory 2013; Mallory 2016]). Для ирландской (ирландской, а не унаследованной от некой протокельтской общности) мифологии так называемое «время сновидений» оказывается опирающимся на вполне реальные палеоархеологические артефакты, с которыми невольно столкнулись гойделлы, предки современных ирландцев, и которые они были вынуждены каким-то образом для себя интерпретировать. И присвоив себе «по праву адаптации» мезо- и неолитические постройки, чем бы они ни были на самом деле (курганскими захоронениями, астрономическими лабораториями, храмами неизвестных древних

³ Левкиевская Е.Е. Предки // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009. С. 249.

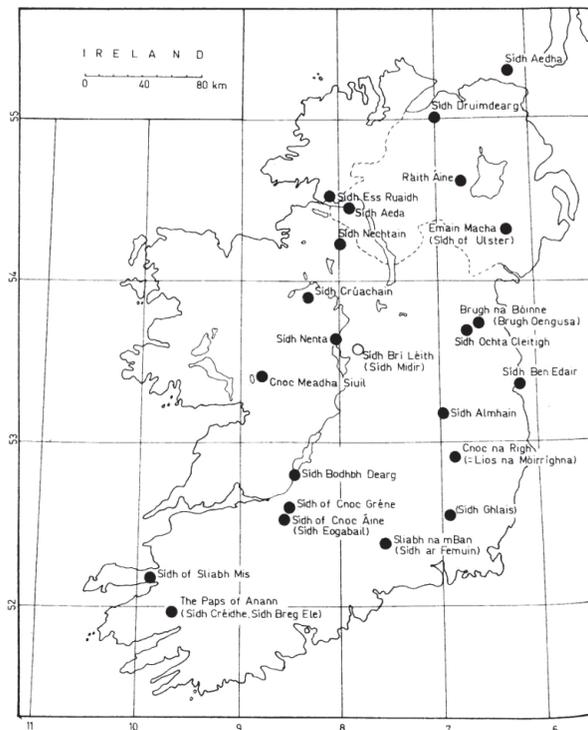
культов), они населили их своими «предками», которые, по сути, были не предками в смысле генетическом, но скорее – предшественниками в смысле географическом (см. об этом, например, [Garrow et al. 2008; Waddell 2015]).

Употребленный мною термин «предшественники» представляется не совсем удачным, поскольку предполагает конечное и предельное существование догойдельской расы, оставившей после себя многочисленные сооружения и захоронения. С точки зрения исторической и археологической народы, жившие на территории Ирландии в доисторический период, конечно, являлись предшественниками народа, который заселился там позднее. Однако данная строго научная точка зрения противоречит восприятию этой загадочной архаической расы самими гойделами, которые представляли их вовсе не умершими и навеки ушедшими, но постоянно ощущали их присутствие. Это описано и в средневековых саговых нарративах, в которых так называемые Племена Богини Дану не только обитают внутри холмов и на малых островках вокруг Ирландии, но и регулярно появляются и вступают с гойделами в разного рода взаимоотношения, не всегда конфликтные. Так, современный Нью-Грейндж (ирл. Bruig na Bóinne), мегалитическое культовое сооружение, датируемое примерно 2500 г. до н. э., одновременно – храм солнца и курганное захоронение, в саговых нарративах предстает как жилище бога Энгуса из Племен Богини Дану, причем не в аморфном мифологическом прошлом, но именно *сейчас*, т. е. синхронно времени псевдоисторического нарратива⁴.

Чудесные холмы как локус Иного мира

Сугубо конкретной для мифопоэтической традиции оказывается и локализация данных «чудесных холмов», сидов, которые находятся вовсе не в абстрактном мифологизированном пространстве, но напротив, максимально конкретны и с легкостью могут быть нанесены на карту острова, что в свое время было сделано в работе С. Леффлер [Löffler 1983, p. 620]:

⁴ В «Книге захватов Ирландии», однако, говорится, что Бруг был сделан гойделами **над** богом Дагдой и его тремя сыновьями – Энгусом, Аэдом и Кермадом Каэмом: *Is forro a cetrar ro gnisit fir Herenn Sídh in Boinne (Lebor gabála Érenn / Ed. by R.A.S. Macalister. Part 4. L.: ITS, 1941. P. 150).* – *И над этими же четырьмя сделали мужи Ирландии Сид у Бойнне*, т. е. курган, как я понимаю, мог осмысляться уже и как захоронение, а не как жилище изгнанных богов.



Однако размещенными на карте курганами-сидами, упоминаемыми действительно довольно часто в саговых нарративах, традиционные представления о жилищах существ из Иного мира далеко не ограничиваются. Так, например, в рассказе, записанном от информанта, говорившего только по-ирландски, в 1850 г. в графстве Килкенни (юго-восток острова), описан волшебный холм Слиав-на-ман («Гора женщин»), в котором обитали сиды, в основном занимавшиеся прядением. Изредка они выходили из холма и шли в окрестные деревни. Там они искали нерадивых прях и, случалось, уводили их навсегда в свое жилище. Спаситься от них можно было, крикнув: «Волшебный холм в огне!» Тогда они бросали свою жертву и бежали спасать дома. Сюжет широко распространен во всей Ирландии (см. обзор преданий в работе [O'Neill 1991]). В данном случае меня интересует не столько сам сюжет, включенный в указатели, но локализация Иного мира, во-первых, и характер его обителей, во-вторых. Подобный волшебный холм может существовать в Ирландии практически в любом месте и его связь с мегалитическими захоронениями уже оказывается разорванной. Жители сидов, которых называют так же, сидами, как правило, относятся

к земным людям отчасти враждебно, отчасти – с осторожностью, могут даже иногда одарить, как, впрочем, и все персонажи низшей мифологии. Их враждебность по отношению к человеку, а точнее, их готовность увести земную сущность в свой мир (что на самом деле, с точки зрения самих сидов, как бы и не всегда – проявление враждебности), как я могу предположить, оказывается на уровне традиционного нарратива реализацией обозначения смерти как «ухода», имеющей очень широкое распространение. Как пишет, например, Алан Дандес, «даже сегодня многие американцы избегают упоминать о том, что кто-нибудь умер. Они предпочитают говорить, что такой-то “ушел” (passed away) или “перешел” [в мир иной] (passed on)» [Дандес 2003, с. 163]. Конечно, не только американцы. Таким образом, мотив увода людей в холм субституирует, как я понимаю, безвременную смерть девушки или юноши и одновременно порождает представление о таком холме как о локусе Иного мира. О мире ином, но не обязательно посмертном. О мире, откуда теоретически можно вернуться. «Ушедший» может и вернуться, если он попал не в невозвратный посмертный мир, но в особую лиминальную зону, порожденную человеческим сознанием и страхом смерти.

Можно ли считать самих сидов покойниками, как полагает Г. Смит, который пишет, что Племена Богини, как и позднее – «малый народец», являются эманациями «умерших предков, а их Иной мир является миром посмертным» [Smith 2007, p. 22]? Как мне кажется, в свете моего последнего замечания – скорее нет. Локусы, которые занимают хозяева земли, представляют собой скорее мир параллельный, но не посмертный. Мир, который, как это ни странно, проницаем для смертной особи и из которого в ряде случаев можно вернуться. Так, в начале саги «Опьянение уладов», ранняя версия которой содержится уже в рукописи «Книга бурой коровы» (ок. 1100 г.), говорится, что:

Когда пришли в Ирландию сыновья Миля, то оказалось, что мудрость их выше мудрости Племен Богини Дану. <...> Ушли Племена Богини Дану в недра гор и в холмы-сиды, так что подчинились им сиды, что были под землей. Выделили они пятерых из них, чтобы те следили за пятью пятнами Ирландии, множили там битвы и поединки, сражения и схватки между сыновьями Миля⁵.

В дальнейшем в саговых нарративах постоянно встречаются рассказы об участии Племен Богини в людских войнах, но также –

⁵ Саги об уладах / Изд. подгот. Т. Михайлова, С. Шкунаев. М.: Аграф, 2004. С. 79.

правда, реже – можно найти упоминания и о том, что земной человек вошел в чудесный холм и провел там какое-то время. Так, описанию посещения сида целиком посвящена сага «Приключение Неры»⁶.

Подобное лиминальное пространство в ирландской традиции иногда реализуется не как чудесный холм, а как остров, иногда – реальный «географический» остров, иногда – остров как идея. См., например, из саги «Видение Фингена»:

Fidchell Crimthain Niad Náir tuc a hOenuch Fhind dia luid la Náir túathchaich a Síd Boidb for echtraí, co mboí fo díamraib na farrago⁷. – Фидхелл Кримтана Ниа Найр, взял он его у Оенух Финд, когда отправился в дальний путь со слепой на левый глаз Нар и оказались они во тьме *на море*.

Согласно другим источникам (см. так называемый «Перечень королей», *Reim gígráide*, последнюю и относительно позднюю часть «Книги захватов Ирландии»⁸), Кримтан Ниа Нарь был известен тем, что полюбил сиду по имени Нар, обительницу чудесного холма, та пригласила его в свое жилище и одарила чудными дарами, в частности чудесным фидхеллом (ирл. *fid-chell* ‘древо-разум’, настольная игра, отдаленно напоминающая шахматы)⁹. Однако, вернувшись домой, он не прожил среди людей и месяца и вскоре умер по неясной причине. Приведенный выше пример показывает, что с точки зрения компилятора саги, местом, где было жилище Нар, был не волшебный холм, а скорее остров, достичь которого можно лишь по морю. Либо нечто, идентичное холму функционально.

⁶ В саге также вводится мотив замедления времени: герой проводит в сиде целый год, но когда возвращается, оказывается, что в мире этом прошло всего лишь несколько минут: воины по-прежнему сидят у костра и еду еще даже не сняли с огня. См.: Саги об уладах. С. 185–191.

⁷ Airne Fíngéin / Ed. by J. Vendryes. Dublin: DIAS, 1975 (1953). P. 8, l. 105-8.

⁸ Lebor gabála Erenn – The book of the taking of Ireland / Ed. by R.A.S. Macalister. Part 5. Dublin: The Irish Texts Society, 1956. P. 302.

⁹ Обретение сокровищ, хранящихся внутри холма или в горе, – мотив в целом очень распространенный, однако в ирландской традиции тема обретения клада распространена очень мало, что укладывается в более широкую систему ценностей, в которой золоту, украшениям и прочему практически нет места.

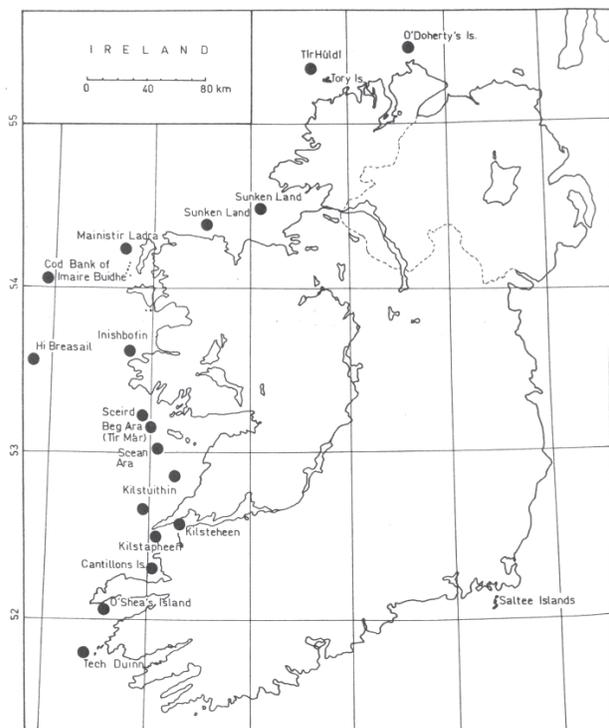
«Приключения» и «Плавания»

В саговой традиции нарративы, описывающие посещение героем Иного мира, находящегося обычно внутри чудесного холма, получили название *Echtra* 'приключения', тогда как рассказы о плаваниях к чудесным островам традиционно называются *Immram* 'гребля на веслах', причем сходство и отличия обоих жанров давно стали предметом споров среди ирландистов (см. обзор мнений в [Duignan 2011, p. 6–8]). Каков бы ни был окончательный вывод этой давней дискуссии, сам факт ее начала свидетельствует о том, что и посещение волшебного холма, и плавание к чудесному острову представляет собой контакт с хозяевами земли, причем контакт, как правило, временный. Из этого параллельного земному Иного мира тоже можно вернуться, хотя и не всегда. Как пишет Дж. Кэри, «плавания отличает более свободная структура нарратива» [Carey 1982, p. 36], с чем согласиться трудно. Если рассказ о посещении волшебного холма может иметь совершенно свободную композицию и нарративную мотивировку, то повести о плавании к чудесным островам имеют как раз более четкую структурную схему: мотивация отплытия, посещение нескольких островов (серийная композиция, принятая им, видимо, за свободное расположение фрагментов) и наконец – рассказ о возвращении.

Волшебные острова как «безгрешный» Иной мир

Не следует забывать и о том, что все эти локусы, находящиеся где-то «за морем», могут быть отнесены к Иному миру лишь условно. Точнее, как и волшебные холмы, это острова Иного мира, но мира параллельного. В «Словаре кельтской мифологии» Ж. Перзигу в статье «Иной мир» дается целых девять названий, которые могут быть квалифицированы как обозначения Иного мира (земля юных, земля живых, долина наслаждения, земля обетованная, великая равнина, другой мир, земля женщин, земля яблонь, сверкающая страна¹⁰), но как можно понять, все это скорее синонимы одного и того же чудесного локуса, находящегося где-то *за морем*. Иными словами, все это не объекты описания, а скорее предикаты, тогда как на позицию субъекта «X является локусом Иного мира» может претендовать множество как вымышленных далеких островов, так и вполне конкретных островков, расположенных в большом количестве вдоль западного побережья Ирландии.

¹⁰ Persigout J.-P. Dictionnaire de mythologie celtique. Monaco: Éditions du Rocher, 1985. P. 30.



Как это ни парадоксально, данные чудесные локусы, как правило, имеют достаточно четкую географическую атрибуцию, иными словами – карты волшебных островов тоже вполне можно составить, см. в указанной работе Х. Леффлер.

Более того, карты с нанесенными волшебными островками начали появляться уже в ранненовоирландский период, т. е. примерно с XIII–XIV вв.¹¹ Мотив расположения Иного мира как мира лиминального на островах, причем иногда – островах вполне конкретных, как показывает Х. Леффлер, возникла позднее, чем идея его расположения в холмах. Она, безусловно, права, однако названная ею причина (начало «больших» плаваний и начало эпохи так называемых «великих географических открытий») мне не кажется обоснованной. Во-первых, следует различать образ некоего далекого и почти недостижимого острова, где находится «земля обетованная», и полуреальный островок у побережья. О первых мы

¹¹ *Weastropp Th.J.* Brasil and the legendary Islands of the North Atlantic // *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1912. Vol. 8. P. 223–260.

сейчас говорить не будем, это очень сложный образ, который воссоздает представления об Ином мире, одновременно сочетающем в себе реликты язычества и античную традицию, а также библейский образ «земли обетованной». Небольшие островки, локализуемые (с известной долей условности) у западного побережья Ирландии или на озерах внутри страны, как ни странно, имеют больше шансов на представление о мире посмертном, поскольку обитают рядом географических и исторических особенностей. Так, это иногда острова «временные», т. е. возникающие лишь в часы отлива. С другой стороны – это острова, обладающие некими геологическими аномалиями, делающими их недоступными для постоянного проживания, как, например, остров Святого Патрика на Красном озере, который считался входом в Ад: на самом деле в находившейся там пещере были залежи серы, и от постоянных испарений у людей начинались галлюцинации. И третьей причиной, как мне кажется, может быть наличие вполне реальных друидических островов, где могли сохраниться языческие храмы и изображения идолов.

Культовые острова кельтского язычества

Культовые острова кельтов известны нам по трудам Страбона и Тацита. Безусловно, были они и в Ирландии, причем в Ирландии уже гойдельской и исторической. Так, например, знаменитый остров Иона, где основал свой монастырь святой Колумба примерно в 563 г., как пишет его биограф св. Адомнан, был до того друидическим островом, и святому приходилось не раз вступать с языческими жрецами в борьбу:

Когда сам святой с немногими братьями за пределами королевской крепости по обычаю возносил вечерние хвалы Господу, некие волхвы, подойдя к ним близко, сколь могли, попытались им в этом помешать, дабы звук божественной хвалы не слышался из уст их между языческими народами. Услышав это, святой начал петь сорок четвертый псалом, и внезапно голос его в воздухе в ту же минуту возвысился до ужасающего гомма, так что и король, и народ были охвачены невыносимым ужасом [Живлова 2019, с. 279]¹².

Скорее всего, культовым островом был и Иниш Мор – центральный остров небольшого Аранского архипелага, на карте Лэф-

¹² Анализ эпизода, а также другие примеры борьбы св. Колумбы с язычеством, см. [Borsje 2015, p. 16–17].

флер отмеченный. Там до сих пор сохранился в относительно хорошем состоянии языческий храм, обращенный своей открытой стороной к Атлантике, то есть непосредственно к закату и, видимо, совершаемые там ритуалы имели солярную символику.

Как можно предположить, локусом языческого культа был и крошечный, 500 м², островок Иллаунлоган в заливе в графстве Керри. Его ирландское название *Oileán an Lócháin* отсылает якобы к некоему неидентифицированному святому по имени Лохан, однако, как полагает П. О'Риан, это реинтерпретация имени языческого бога Луга из Племен Богини Дану¹³. В VII в. там был основан небольшой монастырь, который к началу IX в. был оставлен. Однако островок продолжал использоваться: как показали раскопки, там, с одной стороны, проходили собрания, сопровождавшиеся обильными приемами пищи, с другой – до конца XIX в. существовала традиция хоронить там детей, умерших до крещения. Несколько найденных скелетов предположительно принадлежали уже относительно взрослым девочкам (эти захоронения датируются XVII в. [Marshall and Walsh 2005, p. 86]).

Указанные на картах островки, где находится как бы Иной мир, иногда обладают географической реальностью, но одновременно находятся и в некоей иной реальности, реальности традиционного нарратива, и начинают представлять и как локусы Иного мира, где не движется время, «заключенное в вечном настоящем» [Кэри 2002, p. 148], и где постоянно длится радостный пир.

П. МакКана предполагал, исходя из чисто лингвистических данных, что саги, относящиеся к жанру «Плаваний», как правило, более поздние, что объясняется и более поздним их происхождением [Mac Cana 1980, p. 75]. Его мысль, как мне кажется, может подкрепляться и тем, что если волшебные холмы как жилища древних «хозяев острова» как нарративный топос опирались на курганные и иные захоронения и постройки догойдельской расы, то чудесные острова как трансформированный образ могут действительно восходить к гораздо более позднему времени и представляют собой вполне реальные кельтские языческие культовые острова, трансформированные в «острова иного мира» уже раннехристианской традицией (см. выше). В свое время я уже писала в работе «Укрощение островов» [Михайлова 2016] о намеренном вытеснении присутствующего там символизированного язычества, иногда представленного в виде хтонического чудовища, ирландскими святыми-змееборцами. Однако данная идея кажется немного странной. Прошедшее через монастырскую цензуру представле-

¹³ *Ó Riain P.* A dictionary of Irish Saints. Dublin: Four Courts Press, 2011. P. 399.

ние о языческом культовом острове должно было бы изображать нечто мерзко-хтоническое, страшное, опасное для возможных адептов (как, например, многочисленные драконы-монстры, также локализуемые на островках). На самом же деле, судя по дошедшим до нас средневековым текстам, Иной мир, локализуемый на острове, представлен как место постоянных развлечений, пиров, попок, наслаждений прекрасной музыкой, а также удовольствий эротического характера, что, например, подробно проанализировано в классической работе П. Мак Каны «Безгрешный Иной мир в *Плавании Брана*» [Mac Cana 2000]. Такой образ Иного мира, расположенного на островах, мог в то же время сочетаться с одним из видов казни – отправлением преступника на маленькой лодочке без паруса и весел в открытое море¹⁴ с потенциальной возможностью высадиться на одном из островков, что представляется мне странным парадоксом. Выход из данного противоречия, наверное, прост: как я уже писала, Иной мир как в холме, так и на островах – это не мир посмертный, но мир параллельный, куда может попасть живой человек и который не закрыт для возможного возврата. Более того, этот мир часто предстает как мир нереальный. Нереальный, естественно, не только с наших позиций, но и с позиций самого нарратива: рассказы о чудесных островах, как правило, вложены в уста посланцев с этих островов, которые таким образом пытаются заманить туда смертных. А на самом деле далеко не всегда там оказывается на самом деле так хорошо. Кроме того, «безгрешный Иной мир» расположен скорее на неких отдаленных островах, не привязанных к реальной или даже отчасти вымышленной географии Ирландии.

Остров как локус посмертного мира

Локализация Иного мира отчасти как мира посмертного на небольшом островке, необитаемом, но входящем в доместичированный состав ойкумены, встречается, конечно, не только в ирландском фольклоре и более ранних текстах. Так, например, «племя самоедов, как мы узнаем из древних хроник, некогда имело обычай отправлять всех умерших на остров Вайгач, где находилось настоящее кладбище. Они клали тело умершего в деревянный гроб, вырывали мелкую канаву, сверху добавляли земли или снега, а затем приносили в жертву северного оленя, череп которого устанавливали на колу» [Боси 2004, с. 130]. Как можно предположить, данный остров как обитель мертвых и одновременно место

¹⁴ См. об этом в работе [Бирн 2016].

обитания местных божеств обладает и собственной фольклорной традицией.

Но я вижу ирландскую специфику осмысления островка на озере или недалеко от берегов основного острова в том, что подобно тому, как локусом Иного мира мог стать уже не только реальный курган, содержащий древнее захоронение, но и практически любой холм, так и любой малый остров тоже функционально мог становиться местом посмертного существования. Так, например, в рассказе, записанном в графстве Донегол в 50-е годы прошлого века, повествуется о том, как человек, жена которого умерла за несколько лет до этого, приехав на остров Тори (обитаемый, вполне реальный и не являющийся сакральным островом), обнаружил ее в доме рыбака, живущего у берега. Тот рассказал ему, что несколько лет назад, когда он на рассвете искал во время отлива на берегу водоросли и янтарь, он увидел процессию из двенадцати всадников на черных конях. За спиной у последнего всадника сидела женщина. Он встретился с ней глазами, и тогда она упала с коня и осталась в его доме: она помогала с домашним хозяйством, но была глухой и немой. Мотив глухонемоты мертвых встречается также в других повестях о посещении локусов Иного мира¹⁵.

«Дом Донна» и его локализация: холм или остров?

Другой ирландской особенностью, как я уже пыталась показать, является неразличение собственно предикации и денотативного плана, в результате чего в фабулатах происходит смешение как волшебного холма, так и чудесного острова, что особенно ярко проявляется в традиции, связанной с так называемым «домом Донна», который, собственно говоря, и лидирует с большим отрывом в качестве кандидатуры на главный остров Иного мира, причем уже мира посмертного, а не мира вечных пиров и развлечений. В «Указателе мотивов Древнеирландской литературы» Т.Р. Кросса мотив «остров мертвых» входит в раздел, посвященный осмыслению смерти как таковой и кодируется как E.481.2.0.1¹⁶, отсылая

¹⁵ Sísceálta ó Thír Chonall=Fairy legends from Donegal / Eag. S. Ó hEochaidh, M. Ní Néill, S. Ó Catháin. Dublin: Comhairle bhéaloideas éireann. Univ. college, 1977. P. 232, 54.

¹⁶ Аналогичный шифр в указателе С. Томсона также в основном отсылает к ирландской традиции (исключение – остров Балора), что, признаюсь, кажется странным, поскольку локализация иного мира на волшебном островке предстает более чем естественной и, следовательно, чуть ли не универсальной (Thompson S. Motif-index of folk-literature: A classification

именно к традиции Дома Донна (Tech Duinn¹⁷). Упоминание Дома Донна как обители смерти, находящегося на острове где-то в юго-западном Мунстере, встречается в ирландских средневековых нарративах довольно часто, однако сопоставление разных свидетельств показывает противоречивость данной традиции в целом.

Так, исходным (но далеко не самым ранним) прецедентным текстом, в котором упоминается Донн и связанный с ним остров, безусловно, является фрагмент из «Книги захватов Ирландии», повествующей о смене разных племен на острове. Последнее племя, предки гоЙделов, называемое сыновьями Миля, приплыли, как считается, из Испании.

Первая смерть постигает сыновей Миля у юго-западных берегов Ирландии, где один из предводителей по имени Донн («темный») не смог справиться с внезапно нахлынувшей бурей и его корабль, на котором с ним было еще 40 человек, затонул где-то возле места, названного «Песчаные холмы», как говорится в повести: «оттого и зовется это место Дом Донна». Эпизод с гибелью корабля описан в саге два раза, что в общем не противоречит структуре нарратива, причем во второй раз добавлено, что «у Песчаных холмов, что зовутся Дом Донна – там могила всякого человека»¹⁸, т. е. в нашем понимании – это уже посмертный Иной мир.

А. и Б. Рисы включают Дом Донна в важный для их общей концепции сохранения архаической традиции посредством ее конкретизации раздел: мифологические локусы на реальной карте Британских островов. Так, например, Дом Донна предстает в их книге как реальный остров, находящийся на юго-западе графства Керри [Рис 1999, с. 109]. Они ссылаются при этом на работу К. Мюллер-Лисовски (см. ниже), в которой на самом деле передаются рассказы о том, что рыбаки, живущие у берега моря, изредка видели по ночам при свете луны, как души умерших отправляются мимо них в Дом Донна, который оказывается обозначенным как направление (юго-запад), но не как точка на карте. Но, безусловно, как мир посмертный.

Иначе описан Дом Донна в среднеирландском собрании повестей о Финне и его воинах «Разговоры старцев» (Acallam na Senórach). Дом Донна описывается там как чудесный остров где-то

of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, Mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington, Indiana, 1955–1958. P. 921).

¹⁷ Cross T.P. Motif-index of Early Irish literature. Indiana: Indiana University Press, 1969. P. 217.

¹⁸ Предания и мифы средневековой Ирландии / Сост. и пер. С.В. Шкунаева. М.: Изд-во Московского ун-та, 1991. С. 56.

за морем, тоже – в Мунстере. На этом острове, однако, находится волшебный холм, где спит (лежит мертвая?) прекрасная девушка по имени Блатнат. Посланник с этого острова убеждает Финна отправиться на остров и разбудить (оживить?) ее:

‘Roich co *Tech Duinn* a *Mumain*’ / ‘a *Fhinn* chródha chomhramhaigh’, ‘atá ann is *oirfidh* dhuit’ / ‘ingen dar’ comainm *Bláthnuit*¹⁹. – Отправляйся к Дому Донна в Муман, / о Финн храбрый могучий, / Там ждет тебя твое желание / девушка по имени Блатнат.

Иными словами, традиция чудесного мира женщин, расположенного на дальних островах, и тема острова смерти, который можно локализовать, оказывается отчасти перемешанной.

Мотив Дом Донна встречается в ирландских нарративах довольно часто, однако, несмотря на это, а возможно, как раз вследствие этого, точная его локализация не установлена, чем он отличается от многих других волшебных островков. В ранней работе Дж. Кэри, доверявшего тогда трудам своих предшественников, говорится о том, что остров смерти, Дом Донна, географически локализуем: он находится на юго-западе графства Керри [Carey 1982]. Однако позднее он высказывается гораздо осторожнее и пишет, что традиция Донна также связана с рядом холмов на Западе острова и, возможно, базируется на основе существовавших еще в начале XIX в. пережитках языческих культов [Carey 2015]. В своей осторожности в локализации Иного мира как мира посмертного он, безусловно, прав. Более того, согласно другой «линии» фольклорных данных, Дом Донна находится в графстве Донегол (север Ирландии): у берегов, среди скал расположен якобы небольшой островок, где собираются души утонувших моряков²⁰.

Контаминация образов «Дома Донна» как острова, как волшебного холма и просто как жилища, дома отмечался Р. О’Коннором в его монографическом исследовании, посвященном анализу саги «Разрушение Дома Да Дерга» [O’Connor 2013]. Разбойники, стремящиеся убить верховного короля Ирландии, наступают его в Доме Да Дерга, который изображается как один из заезжих домов, но в результате оказывается обителью смерти. В одной из реплик разбойник Ингкел говорит, что «наутро король будет в Доме Донна», что автору монографии кажется «противоречащим

¹⁹ Stokes W. (ed.) *Acallam na Senórach* // Stokes W., Windish E. *Irische Text emit Übersetzungen und Wörterbuch. Vierte Serie, 1 Heft*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1900. S. 19.

²⁰ Monaghan P. *The encyclopedia of Celtic mythology and folklore*. N.Y.: Facts on File, 2004. P. 135.

традиции располагать его на одном из островков» [O’Connell 2013, p. 132]. На самом деле здесь нет противоречия. Во-первых, Дом Донна мог осмысляться и как остров, и как чудесный холм (см. ниже). Во-вторых, несомненно, следует различать метаописания «Дома Донна» с его предположительной локализацией и его же метафорические лексикализованные словоупотребления, в которых сочетание *do thig Duinn* ‘в дом Донна’ может выступать как синоним «мертв».

В свое время тема «Дома Донна» была тщательно исследована одним из основателей изучения ирландской нарративной традиции Куно Мейером, который в 1919 г. опубликовал небольшую, но ставшую классической работу «Ирландский бог смерти и остров смерти»²¹, его выводы суммарно могут быть сведены к следующему:

1) в древней Ирландии существовало божество по имени Донн – темный бог;

2) его остров «Дом Донна» реален и находится на юго-западе графства Керри, это необитаемый остров-скала (каких много вокруг Ирландии).

С первым выводом, скорее всего, мы должны будем согласиться, точнее – допустить, что Донн («темный») оказывается наиболее подходящей кандидатурой для реконструированного божества, основную функцию которого исследователи видят в правлении обителю мертвых. Дж. Шоу сравнивает его с упоминаемым Цезарем галльским богом смерти Дис Патером, а также с санскритским Ямой [Shaw 2007, p. 256]. Второй вывод оказывается скорее сомнительным, причем как в плане практическом, так и в плане теоретическом, то есть потенциальном.

Так, например, в упомянутой выше книге А. и Б. Рисов рассказывается о том, что в Ирландии можно найти довольно много больших плоских валунов, о которых местные жители говорят, что именно на этом камне провели вместе первую ночь легендарные любовники Диармайд и Грайinne. Естественно, эти рассказы относятся к области вымысла, но сами валуны при этом вполне конкретны. С Домом Донна все обстоит иначе: несмотря на его предпочтительную локализацию на юго-западе Мунстера, более точных указаний о его местоположении найти на самом деле не удастся.

Но скрытость обители смерти предстает и в области потенциальной дефиниции, поскольку традиция «Дома Донна», как мы

²¹ Meyer K. Der irische Totengott und die Toteninsel // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1919. Bd. 23. S. 537–546.

уже показали выше и как было продемонстрировано при помощи множества фольклорных примеров в работе К. Мюллер-Лисовски, демонстрирует контаминацию как с темой «волшебных островов» (в ряде меморатов говорится, что умершие отправляются «на остров Донна, в Страну Юности» [Müller-Lisowski 1948, p. 149]), так и с темой чудесного холма, в котором также могут пребывать умершие, особенно те, кто умер до назначенного часа.

Приведем лишь одну историю из ее исследования:

В графстве Лимерик один крестьянин узнал среди играющих у леса детей своих брата и сестру, которые умерли 9 и 12 лет назад. Когда солнце стало садиться, он проследил за ними и увидел, как они входят в узкую щель в холме. Он вошел за ними и увидел множество бледных, болезненного вида детей, которые сидели на земле вокруг мрачного вида мужчины. Брат и сестра рассказчика были среди них, но казалось, что они его не видят и не слышат. Тогда он обратился к хозяину холма, Донну, с просьбой вернуть ему умерших. Тот согласился, потому что вспомнил, что в свое время этот крестьянин не позволил соседям повернуть русло ручья, чтобы его вода не затопила холм. Когда дети вышли из холма, они вдруг начали говорить, вспомнили свои имена и узнали брата [Müller-Lisowski 1948, p. 157, со ссылкой на другой источник].

Собиратель ирландского фольклора Шон О'Сулливан еще в 1942 г. писал, что в ирландской народной традиции «очень трудно провести демаркационную линию между миром смерти и миром фейри. Рассказы о тех, кто вернулся после смерти, смешиваются с повестями и волшебными сказками о сидах»²². Дом Донна, таким образом, может квалифицироваться и как мир посмертный, и как «волшебный Иной мир» и при этом предстать и как остров, и как чудесный холм. Однако сказанное, безусловно, было бы упрощением. Имеющая дело с по определению нереальными денотатами, фольклорная, как ранее и саговая традиция, может быть уподоблена континууму, в котором, возможно, действительно нет четких границ, но зато есть тенденции, определяющиеся превалярованием того или иного материала. Поверхностное сопоставление данных позволяет сделать вывод: мы можем говорить о том, что в ирландской саговой и народной традиции существует *тенденция*:

- 1) располагать Дом Донна на юго-западе Мунстера;
- 2) считать его островом;
- 3) квалифицировать его как мир умерших.

²² Ó Súilleabháin S. A handbook of Irish folklore. Dublin: University College, 1942. P. 450.

Более обоснованный вывод, как мне кажется, можно было бы сделать после тщательной обработки имеющихся свидетельств с точки зрения их жанровой принадлежности (саги, мемораты, фабулаты и др.), а также после их картографирования. Включение в базу данных современных источников, находящихся на разного рода «сомнительных» сайтах, представляется при этом не только не запрещенным, но напротив – перспективным. Чем сомнительнее источник, тем больше следует ему верить, естественно – с позиций фольклористики.

Литература

- Бирн 2016 – *Бирн М.Э.* О наказании отпусанием в море: Пер. с англ. // Атлантика: Записки по исторической поэтике. 2016. Вып. 13. С. 98–104.
- Боси 2004 – *Боси Р.* Лапландцы: охотники за северными оленями: Пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2004. 175 с.
- Дандес 2003 – *Дандес А.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ: Сборник статей. М.: Восточная литература, 2003. 284 с.
- Живлова 2019 – *Живлова Н.Ю.* Мир святого Колумбы: Раннесредневековая Ирландия и Британия глазами монахов с острова Иона. М.: ЯСК, 2019. 430 с.
- Кэри 2002 – *Кэри Дж.* Время, пространство и Иной мир // Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т.А. Михайлова. М.: ЯСК, 2002. С. 130–152.
- Михайлова 2002 – Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т.А. Михайлова. М.: ЯСК, 2002. 458 с.
- Михайлова 2016 – *Михайлова Т.А.* Укрощение островов: победа над монстром как «мотив» в ирландской агиографии // Атлантика: Записки по исторической поэтике. 2016. Вып. 13. С. 28–49.
- Рис 1999 – *Рис А., Рис Б.* Наследие кельтов: Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе: Пер. с англ. М.: Энигма, 1999. 479 с.
- Borsje 2015 – *Borsje J.* Celtic spells and counterspells // Understanding Celtic religion: revisiting the pagan past / Ed. by K. Ritari, A. Bergholm. Cardiff: University of Wales Press, 2015. P. 9–50.
- Carey 1982 – *Carey J.* The location of the Otherworld in Irish tradition // *Eigse*. 1982. Vol. 19. P. 36–43.
- Carey 2015 – *Carey J.* The Old Gods of Ireland in the Later Middle ages // Understanding Celtic religion: revisiting the pagan past / Ed. by K. Ritari, A. Bergholm. Cardiff: University of Wales Press, 2015. P. 51–68. (New approaches to Celtic religion and mythology)

- Clarke 2013 – *Clarke M.* Linguistic education and literary creativity in Medieval Ireland // *Cahiers de'ILSL*. 2013. No. 38. P. 39–71.
- Duignan 2011 – *Duignan L.* The Echtrae as an Early Irish literary genre. Rahden: Verlag Marie Leidorf GmbH, 2011. 207 p.
- Garrow et al. 2008 – Rethinking Celtic art / Ed. by D. Garrow, Chr. Gosden, J.D. Hill. Oxford: Oxbow Books, 2008. 226 p.
- Löffler 1983 – *Löffler Chr.* The voyage to the Otherworld island in Early Irish literature. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg. Institut für Anglistik und Amerikanistik. Salzburg, 1983. 639 p.
- Mac Cana 1980 – *Mac Cana Pr.* The learned tales of Medieval Ireland. Dublin: DIAS, 1980. 159 p.
- Mac Cana 2000 – *Mac Cana Pr.* The sinless Otherworld of Immram Brain // The Otherworld voyage in Early Irish literature. An anthology of criticism / Ed. by J. Wooding. Dublin: Four Courts Press, 2000. P. 52–72.
- Mallory 2013 – *Mallory J.P.* The origins of the Irish. L.: Thames & Hudson, 2013. 320 p.
- Mallory 2016 – *Mallory J.P.* In search of the Irish dreamtime. Archaeology and Early Irish literature. L.: Thames & Hudson, 2016. 320 p.
- Marshall and Walsh 2005 – *Marshall J.Wh.* and *Walsh C.* Illaunloughan Island. An Early Medieval monastery in county Kerry. Wicklow: Wordwell Ltd, 2005. 253 p.
- Müller-Lisowski 1948 – *Müller-Lisowski K.* Contributions to a study in Irish folklore traditions about Donn // *Béaloideas*, Iml. 18. 1948. No. 1–2. P. 142–199.
- O'Connor 2013 – *O'Connor R.* The destruction of Da Derga's hostel: kingship and narrative artistry in a Medieval Irish saga. Oxford: Oxford University Press, 2013. 386 p.
- O'Neill 1991 – *O'Neill A.* The Fairy Hill is on fire! // *Béaloideas*. 1991. Vol. 59. The Fairy Hill is on fire! Proceedings of the Symposium on the supernatural in Irish and Scottish migratory legends. P. 189–196.
- Shaw 2007 – *Shaw J.* A Gaeilic eschatological folktale, Celtic cosmology and Dumézil's three realms // *The Journal of Indo-European Studies*. 2007. Vol. 35. No. 3–4. P. 249–274.
- Smith 2007 – *Smith G.A.* The function of the living dead in Medieval Norse and Celtic literature. Death and desire. Lampeter: The Edwin Mellen Press, 2007. 151 p.
- Waddell 2015 – *Waddell J.* Archaeology and Celtic myth. Dublin: Four Courts Press, 2015. 203 p.

References

- Byrne, M.E. (2016), "O nakasanii otpuskaniem v more" [On the punishment of sending adrift], *Atlantica. Studies on historical poetics*, vol. 13, pp. 98–104.
- Bosy, R. (2004), *Laplantsy* [The Lapps], Centrpoligraph, Moscow, Russia.

- Dundes, A. (2003), *Folklor: semiotika i/ili psychoanalysis* [Folklore. Semiotic or/and psychoanalysis], Vostochnaya Literatura, Moscow, Russia.
- Zivlova, N. (2019), *Mir sviatogo Columby. Rannesrednevekovaya Irlandia i Britania glazami monakhov s ostrova Iona* [St. Columba's World. Early Ireland and Britain described by the monks of Iona], Jaziki slavianskoi kultury, Moscow, Russia.
- Carey, J. (2002), "Time, space and Otherworld", in Mikhailova, T. (ed.), *Predstavlenia o smerti i localozacia Inogo mira u drevnikh cel'tov i germantsev* [The image of death and the location of Otherworld in early Celtic and Germanic tradition], Jaziki slavianskoi kultury, Moscow, Russia, pp. 130–152.
- Mikhailova, T. (2002), (ed.), *Predstavlenia o smerti i localozatsia Inogo mira u drevnikh cel'tov i germantsev* [The image of death and the location of Otherworld in Early Celtic and Germanic tradition], Jaziki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.
- Mikhailova, T. (2016), "Teaming of Islands: overcoming a monster as a motive in Irish hagiography", *Atlantica. Studies on historical poetics*, vol. 13, pp. 28–49.
- Rees, A. and Rees, B. (1999), *Nasledie keltov. Drevnyaya traditsia v Irlandii i Uel'se* [Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales], Enigma, Moscow, Russia.
- Sagy ob Uladah* [Ulster cycle of tales] (2004), T. Mikhailova and S. Skunaev (eds.), Moscow, Agraph, Russia.
- Borsje, J. (2015), "Celtic spells and counterspells", in Ritari, K. and Bergholm, A. (eds.), *Understanding Celtic religion: revisiting the pagan past*, University of Wales Press, Cardiff, UK, pp. 9–50.
- Carey, J. (1982), "The location of the Otherworld in Irish tradition", *Éigse*, vol. 19, pp. 36–43.
- Cary, J. (2015), "The Old Gods of Ireland in the Later Middle ages", in Ritari, K. and Bergholm, A. (eds.), *Understanding Celtic religion: revisiting the pagan past*, University of Wales Press, Cardiff, UK, pp. 51–68, (New approaches to Celtic religion and mythology)
- Clarke, M. (2013), Linguistic education and literary creativity in Medieval Ireland // *Cahiers de'ILSL*, no. 38, pp. 39–71.
- Duignan, L. (2011), *The Echtrae as an Early Irish literary genre*, Verlag Marie Leidorf GmbH, Rahden, Germany.
- Garrow, D., Chr. Gosden and Hill, J.D. (eds.) (2008), *Rethinking Celtic art*, Oxbow Books, Oxford, UK.
- Löffler, Chr. (1983), *The voyage to the Otherworld island in Early Irish literature. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der Geisteswissenschaftlichen*, Fakultät der Universität Salzburg, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg, Austria.
- Mac Cana, Pr. (1980), *The learned tales of Medieval Ireland*, DIAS, Dublin, Ireland.

- Mac Cana, Pr. (2000), "The sinless Otherworld of Immram Brain", in Wooding, J. (ed.), *The Otherworld voyage in Early Irish literature. An anthology of criticism*, Four Courts Press, Dublin, Ireland, pp. 52–72.
- Mallory, J.P. (2013), *The origins of the Irish*, Thames & Hudson, London, UK.
- Mallory, J.P. (2016), *In search of the Irish dreamtime. Archaeology and Early Irish literature*, Thames & Hudson, London, UK.
- Marshall, J. Wh. and Walsh, C. (2005), *Illauloughan Island. An Early Medieval monastery in county Kerry*, Wordwell Ltd., Wicklow, Ireland.
- Müller-Lisowski, K. (1948), "Contributions to a study in Irish folklore traditions about Donn", *Béaloideas*, Iml. 18, no. 1–2, pp. 142–199.
- O'Connor, R. (2013), *The destruction of Da Derga's hostel: kingship and narrative artistry in a Medieval Irish saga*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- O'Neill, A. (1991), "The Fairy Hill is on fire!", *Béaloideas*, vol. 59, The Fairy Hill is on fire! Proceedings of the Symposium on the supernatural in Irish and Scottish migratory legends, pp. 189–196.
- Shaw, J. (2007), "A Gaeilic eschatological fFolktale, Celtic cosmology and Dumézil's three realms", *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 35, no. 3–4, pp. 249–274.
- Smith, G.A. (2007), *The function of the living dead in Medieval Norse and Celtic literature. Death and desire*, The Edwin Mellen Press, Lampeter, UK.
- Waddell, J. (2015), *Archaeology and Celtic myth*, Four Courts Press, Dublin, Ireland.

Информация об авторе

Татьяна А. Михайлова, доктор филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Россия; Россия, 125009, Москва, Б. Кисловский пер., д. 1;

Институт восточных культур и античности РГГУ, 125047, Москва, Миусская площадь, д. 6, корп. 1, Москва, Россия; tamih.msu@mail.ru

Information about the author

Tatyana A. Mikhailova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 1, Bolshoy Kislovsky Lane, Moscow, 125009, Russia;

Institute for Oriental and Classical Studies RSUH, Moscow, Russia; bldg. 6, corp. 1, Miusskaya pl., Moscow, 125047, Russia; tamih.msu@mail.ru

Специфика изображения «мира иного» во французском рыцарском романе XII–XIII вв.

Марина А. Абрамова

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Москва, Россия, m.a.abramova@gmail.com*

Аннотация. На материале романов Кретьена де Труа («Клижес», «Персеваль»), анонимного «Флуара и Бланшефлор» и «Прекрасного незнакомца» Рене де Божё в статье рассматриваются основные параметры маркирования, специфические черты и смысловая нагрузка потустороннего мира во французском рыцарском романе на ранних этапах его развития. Предпринятый анализ позволяет выявить как мифологические и сказочные маркеры (пересечение водной границы, победа над стражем водоема, признаки смерти, бесплодная земля, игра в шахматы), так и новые (мнимая смерть героя или героини). В статье показано, каким образом противопоставление двух различных запредельных миров в одном романе служит для изображения становления и самоидентификации рыцаря в двух его ипостасях – воина и влюбленного, а также для изображения сложных взаимоотношений этих ипостасей, границ обязательств и свободы героя, проблемности сочетания любви куртуазной и любви чувственной, а также любви и тяги к странствиям и приключениям. Отмечается, что изображение иного мира в романах подвергается авторской творческой переработке.

Ключевые слова: французский рыцарский роман, потусторонний мир, становление и самоидентификация рыцаря, куртуазная любовь

Для цитирования: Абрамова М.А. Специфика изображения «мира иного» во французском рыцарском романе XII–XIII вв. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 3. С. 34–44. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-34-44

The “other world” image specific in the French chivalric romance of the 12th – 13th centuries

Marina A. Abramova

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia,
m.a.abramova@gmail.com*

Abstract. On the material of the novels by Chretien de Troyes (“Cliges”, “Perceval”), the anonymous “Floir and Blanchetflore” and “The Beautiful Stranger” by René de Beaujeu the article examines the basic parameters of marking, the specific features and the semantic load of the otherworldliness in the French chivalric romance at the early stages of its development. The undertaken analysis reveals both mythological and fairy tale markers (crossing the water border, defeating the guard of the reservoir, signs of death, barren land, playing chess) and new ones (imaginary death of the hero or heroine). The article shows how the opposition of two different other worlds in one novel serves to depict the formation and self-identification of the knight in his two roles – a warrior and a lover, as well as to depict the complex relationship between these roles, the limits of duty and freedom of the hero, the problems of combining courtly love and love sensual, as well as love for and pursuit of wanderings and adventures. It is noted that the portrayal of the other world in the novels is subjected to the author’s creative revision.

Keywords: French chivalric romance, the netherworld, the making and self-identification of the knight, courtly love

For citation: Abramova, M.A. (2022), “The “other world” image specific in the French chivalric romance of the 12th – 13th centuries”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 34–44, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-34-44

Как подробно показано в работах Е.М. Мелетинского [Мелетинский 1983; Мелетинский 1986], основные источники французского рыцарского романа, наряду с эпосом и куртуазной лирикой, – кельтский/бретонский фольклор и богатырская сказка. Одно из лучших тому подтверждений – рецепция новым жанром заимствованных из них представлений о потустороннем мире. Его своеобразие выявляется, в частности, на материале нескольких наиболее репрезентативных образцов: «Клижеса» и «Персеваля» Кретьена, анонимного «Флуара и Бланшефлёр» и «Прекрасного незнакомца» Рене де Божё, который, в отличие от трех первых, был создан не во второй половине XII в., а в самом начале XIII в. Вообще говоря, рассмотреть можно было бы гораздо больше материала,

поскольку в подавляющем большинстве рыцарских романов присутствуют градация топосов и их взаимное противопоставление по признаку волшебства /«реальности». Это позволяет сразу заключить, что данная оппозиция – один из коренных признаков хронотопа и в целом поэтики жанра. Во всех названных романах герой (а в трех из них – и его возлюбленная) оказываются в некоей реальности, отличной от той, в которой они существовали ранее. Представляется целесообразным рассмотреть в первую очередь, какие признаки дают понять герою и читателю (применительно к Средневековью – в основном слушателю), что он попадает в иной мир.

Наиболее простой и ожидаемой маркировкой «иной реальности» будет, конечно, пространственная граница. Знакомый аудитории еще по мифу водный рубеж как сигнал перехода в потусторонний мир присутствует в большинстве наших романов. Так, юный Флуар, отправившийся на розыски Бланшефлёр, трижды (!) плывет по морю, причем последний пролив, который он должен пересечь, носит характерное название – *Enfer*, ад. Аллюзия на посещение иного мира подкрепляется тем, что Флуару надо добраться до Вавилона, символа антихристианского царства и блуда, откуда он и должен вызволить возлюбленную. В данном случае подключается и поэтика «хождений», чьи авторы, как известно, воспринимают свои поездки как посещение антимира [Кожман 2001]. В «Персевале» Кретьена и главный герой, и Гавейн, играющий важнейшую роль в романе, прежде чем попасть в особый мир, сталкиваются с водным пространством. Персеваль, как известно, встречает Анфортаса в виде рыбака на озере, а Гавейна после серии сражений со странными персонажами перевозит на другой берег реки в царство мертвых приветливый лодочник. Этот коллега Харона ведет себя странно, подробно описывая замок и королевство, куда попадает Гавейн, но при этом он не знает, кому оно принадлежит. В «Прекрасном незнакомце» главный герой несколько раз преодолевает водное пространство. Первый раз – сражаясь с охраняющим брод великаном Блюблерисом. Как указывает Филипп Вальтер в своей детальной работе о романе Божё [Walter 1996, pp. 77–78], этот мотив восходит к архаической мифологеме божества, охраняющего источник или озеро (более известный нам пример – Черный Рыцарь из «Ивейна»). Однако победа над ним и переход через брод означают лишь первую ступень продвижения в иной реальности. В середине романа появляется река, на которой стоит Золотой остров Феи Белорукой. На него Прекрасный Незнакомец, естественно, тоже попадает, предварительно одержав верх над Можье Серым, который назван в тексте «хранителем места» (“*gardien du lieu*”), а точнее – всего острова, он удерживает в плену саму фею.

Помимо «топографического указателя» в романах будут использоваться также «некротические» маркеры, прямо или косвенно связанные со смертью. Наиболее «сказочным» образом это происходит в «Прекрасном Незнакомце», где герой видит как раз у моста Можье колья с насаженными на них черепами. Это, разумеется, побежденные прежде рыцари, их «не менее 143, все королевичи и сыновья графов». В романе Божё присутствует еще один топос, напрямую связанный с миром мертвых. Об этом говорит само его определение: *terre gaste*, бесплодная земля. При устрашающем описании вымороченного города, в который герою предстоит отправиться, сопровождающий его рыцарь Лампар обливается слезами от страха за друга, равно как и двое других их попутчиков. Но еще страшнее, чем сама бесплодная земля, видимо, будет приключение (*aventure*), которое ждет Незнакомца и остается пока неведомым, а оттого еще более ужасным.

В качестве связанных со смертью маркеров в «Персевале» могут рассматриваться и неизлечимая рана короля Анфортаса, и заброшенный, безжизненный вид его замка после провала Персевала в испытании (аналоге рыцарского приключения) при первом его посещении. В странном мире, куда попадает Гавейн, такой маркер – это намек на появление там прекрасной Иджьберны, матери Артура, которой давно нет в живых.

Отдельно следует сказать об одной детали, неприметной у Божё, но развернутой в другом романе. У брода Великана Блюблериса, первого соперника Прекрасного Незнакомца, на противоположном берегу некий рыцарь играет в шахматы с двумя юношами. В данном случае автор ограничивается лишь кратким замечанием, которое позволяет предположить, что бой Прекрасного Незнакомца с Блюблерисом уподобляется шахматной партии. Интересно, что в кельтской традиции игра в шахматы имела мифологические коннотации и связывалась с воинской инициацией. Ф. Вальтер приводит в подтверждение валлийскую повесть «Сон Ронабуи», где Йвейн играет в шахматы с самим королем Артуром [Walter 1996, pp. 78–79]. Как указывают Ф. Ле Ру и К. Гийонварк, «шахматы, по определению и по преимуществу, игра королей и богов. Она может служить испытанием и ставка в ней – верховная власть в лице королевы Ирландии» [Le Roux, Guyonvarch 1983, p. 89]. Но в романе начала XIII в. кельтские заимствования дополняются новыми смыслами, которые более отчетливо выступают уже в более раннем «Флуаре и Бланшефлор»: здесь шахматная партия превращается в развернутую сцену и играет важную роль в сюжете.

Сочувствующий Флуару житель Вавилона дает юноше хитрый совет, как войти в доверие к злобному стражу башни, где

заточена Бланшефлёр. Флуару нужно сыграть с ним несколько партий в шахматы, ибо тот «от шахмат без ума», причем сыграть на деньги, делая крупные ставки. Однако если ему удастся выиграть, то он должен все возвращать сторицей и в конце концов поманить привратника невероятно ценным прекрасным кубком, но пообещать его в награду за то, что тот поможет ему попасть в неприступную башню. Флуар успешно осуществляет этот план. Помимо того, что в данном случае шахматная игра функционально замещает инициационный рыцарский поединок, на который не способен совсем юный Флуар, любопытно, что он должен постоянно возвращать выигранное, таким образом превращая свою победу в поражение. Эта игра получает символический подтекст, если учесть, что шахматы и шашечная структура связаны с определенными ритуалами. Как отмечает М. Пастуро, «шахматная партия может ознаменовывать переход из этого мира на тот свет, а затеявая игру со Смертью, <...> игрок заранее обрекает себя на проигрыш» [Пастуро 2013, с. 307]. В случае с Флуаром ситуация снижена за счет обмана (Флуар выдает себя за архитектора, который хочет построить такую же башню и поэтому так ею интересуется) и подкупа (Флуар к тому же периодически выдает себя и за купца, не случайно меняя также свой социальный статус, то есть как бы переходя из одного сословного мира в другой). Но тем не менее эти шахматные партии «наизнанку» транслируют ту смертельную опасность, которой подвергается герой, отправляясь в самое логово эмира Вавилонского. В отличие от «Прекрасного незнакомца», анонимный автор «Флуара и Бланшефлёр» скорее всего вдохновлялся восточной традицией игры в шахматы. «В Средние века <...> авторы, которые пишут о шахматах, знают о том, что шахматы пришли с Востока <...>. Они верят, что <...> игра, столь насыщенная символами, может прийти только с Востока, страны знаков и грез – из этого неисчерпаемого источника всевозможных “чудес”» [Пастуро 2013, с. 290]. Это очень соответствует всей поэтике данного романа. Более того, отметим, что, возможно, он косвенно повлиял на создание «биографии» рыцаря Паламеда, впервые появляющегося в 40-е гг. XIII в. в прозаическом «Романе о Тристане»: этот непобедимый сарацинский рыцарь, сын султана Вавилонского (!!!) Эсклора, обращается в христианство, становится рыцарем короля Артура и обучает всех игре в шахматы, которую привозит с Востока, чтобы «наставить рыцарей Круглого Стола на путь завоевания Грааля». Его щит – в черную и белую клетку¹.

¹ Любопытно, что название первого в мире шахматного журнала «Паламед», издававшегося в Париже с 1836 по 1865 г., обычно связывают

Таким образом, как мы видим, в рыцарском романе, черпающем материал в совсем разных традициях, игра в шахматы связывается с инициацией и посещением запредельного – опасного и волшебного, экзотического – мира. Однако в одном случае она обозначает начальный, наименее опасный этап на пути рыцарского испытания, а в другом – его кульминацию.

Следующим маркером перехода в иной мир становится мнимая смерть героя или героини. Она присутствует в двух романах – «Флуаре и Бланшефлор» и «Клижесе». В первом попадание Бланшефлор в «иной мир» предвосхищено тем, что ее продают купцам в тот самый Вавилон, «мать блудниц и мерзостей земных», откуда юные девицы не возвращаются, а также пересечением водного пространства. Однако затем происходит и смерть героини, правда, вымышленная, инсценированная родителями Флуара (в первую очередь матерью), не желающими союза влюбленных. Флуару объявляют, что в его отсутствие девушка якобы умерла, а в доказательство демонстрируют ее «могилу» и возведенный над ней памятник. При этом он курьезным образом представляет собой две статуи – не только «почившей» Бланшефлор, но и самого покуда еще здравствующего Флуара. Обман разоблачается, когда Флуар от горя пытается уже на самом деле покончить с собой и мать вынуждена рассказать ему правду. Герои балансируют между жизнью и смертью, как телесной, так и душевной/духовной, оказываются, так сказать, виртуально по ту сторону черты или готовы вот-вот ее перейти. Такие «качели», как мы уже отчасти видели, встретятся и в дальнейшем в этом романе.

В «Клижесе» мнимая смерть происходит с героиней, которая на сей раз сама прибегает к обману. Эта уловка призвана позволить влюбленным объединиться, не поступившись честью и сохранив репутацию в глазах окружающих, ибо героиня, как и Изольда, – замужняя дама. Выпив особое зелье, Фенисса должна как бы умереть, но на самом деле впасть в летаргический сон. А после псевдопохорон Клижес ее вынесет из склепа и переправит в искусно сделанную башню, где они смогут беспрепятственно любить друг друга, то есть попадут в иное пространство, отличное от того мира, в котором не могут быть счастливы вместе. Роман Кретьена написан в ответ на «Роман о Тристане». И этот сюжетный ход – несомненная реплика на эпизоды, связанные с предполагаемой казнью Тристана и Изольды, что само по себе уже знак приближения к смерти, а следовательно, к границе с иным миром. Прыжок

с героем Троянской войны, якобы изобретшим шахматы, чтобы развлекать на досуге греков, однако у французов более вероятна отсылка к герою французского рыцарского романа.

Тристана из часовни на высокой скале, когда он чудесным образом не разбивается, тоже своего рода мнимая смерть, так как все уверены, что он погиб. Но и Изольда переживает символическую смерть, возможно, более страшную, чем физическая, от которой ее избавляет король Марк. Однако, «помиловав» ее и отдав ее прокаженным, он обрекает ее на смерть «социальную» – отныне она такой же бесправный, презренный изгой, каким были в Средние века прокаженные, она абсолютно унижена и более не существует для социума. Именно «умерев» подобным образом, герои переселяются в лес – иной мир, вне феодальных законов, где они могут быть счастливы вместе.

Необходимо наконец посмотреть, как именно изображается иной мир. Много точек соприкосновения в его изображении можно найти в «Клижесе» и «Флуаре и Бланшефлор». Интересно, что герои попадают туда с помощью обмана (про Фениссу уже сказано выше, а Флуара туда поднимают в корзине с цветами, предназначенными для девушек – пленниц султана). Кроме того, в обоих случаях это будет башня с прилегающим к ней садом, именно в этом месте главные герои предаются утехам любви. Иначе говоря, это место, напоминающее рай. В нем все исполнено чудес. Однако если в «Клижесе» это чудеса рукотворные, сделанные прекрасным мастером Жаном (так, например, в построенной им башне камни так тесно прилегают друг к другу, что дверь снаружи найти невозможно), то во «Флуаре и Бланшефлор» связь с библейским раем выражена эксплицитно: мало того, что сад наполнен всеми возможными растениями, драгоценными камнями, благоуханиями, птицами и зверями, он окружен со всех сторон рекой, текущей из рая, под названием Евфрат². Кстати, и в «Романе о Тристане», как мы отмечали, жизнь влюбленных в лесу в шалаше ассоциируется, конечно, с Эдемом.

Но одновременно в обоих романах (точнее, в трех, если учесть и «Тристана») это локус, грозящий опасностью. В «Клижесе» он оказывается проницаемым (как и в «Тристане»), и проникновение «пришельцев» из мира, от которого герои бежали, грозит возможной гибелью. Кроме того, Фенисса тяготится постоянным пребыванием в башне и стремится выйти на волю, в сад, что и приводит к беде. Во «Флуаре и Бланшефлор» башня и сад изначально представлены как самое страшное место на земле, откуда нет возврата: обычай таков, что самая красивая девушка в башне должна стать

² Из Едема выходила река для орошения рая и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон <...>. Имя второй реки Гихон <...>. Имя третьей реки Хиддекель <...>. Четвертая река Ефрат (Бытие 2: 10–14). Об Эдеме см. Бытие 2: 8, 9, 19.

женой султана, но через год умереть, чтобы ей на смену пришла новая. А прекрасный источник и волшебное вечно цветущее дерево в саду существуют для того, чтобы проверить девственность невесты. Зная заранее об этом, Флуар все же проникает туда и наконец объединяется с Бланшефлор, а затем они предаются любовным утехам.

Таким образом, и в том, и в другом романе иной мир представлен амбивалентно. Это рай, но одновременно и плен, это счастливый локус, однако тающий в себе угрозу гибели.

В «Персевале» иной мир предстает как тот, который должен спасти герой романа – будь то Персеваль или Гавейн. Их помощи ждут как в царстве мертвых, связанном с артуровским универсумом, так и в царстве Анфортаса. Как и в предшествующих романах, «мир иной» «Персеваля» – это пространство особых, самых сложных испытаний рыцарей. Однако здесь они не связаны с поисками/отвоеванием возлюбленной и с темой любви. Внутри романа их характер также будет разным – в соответствии с характером этого потустороннего мира. В случае Гавейна – испытание храбростью и присутствием духа, в случае Персеваля – христианским состраданием. Соответственно, в параллельном мире Анфортаса знак его инаковости и избранности – атрибуты крестной казни Христа, особый свет, кубок с Граалем, в запредельном мире, куда попадает Гавейн – богато украшенный золотом, мрамором, эбеном, но абсолютно пустой замок, прозрачный купол, через который видно всех, кто сюда входит, роскошное ложе, называемое Ложем смерти, сами собой летящие стрелы, свирепый лев... Любопытно, что Гавейна при дворе Артура уже считают умершим, хотя он жив. Таким образом, мотив мнимой смерти находится в постпозиции к описанию иного мира. Впрочем, поскольку роман не закончен, мы так и не знаем, удалось ли Гавейну вернуться в мир «реальный».

В «Прекрасном незнакомце», как и в «Персевале», изображено два варианта «мира иного» с той разницей, что и тот и другой посещает один герой. Первый – это Остров Феи Белоруккой, представляющий собой райское место, предназначенное для любовных наслаждений. Это подчеркнуто и его роскошью, и особенным положением. Покои Феи наполнены изысканными вещами и головокружительными запахами, идущими из прекрасного, похожего на райский, сада, в котором растут экзотические деревья, цветы и специи. Понятно, что в такой обстановке герою предстоит пройти искушение чувственной любовью. Однако это испытание не столько «внешнее», сколько внутреннее. Недаром Прекрасный Незнакомец первый раз просто сбегает от Феи, которая откровенно соблазняет его, однако в последний момент

оказывается неприступной. «Любовная инициация» происходит, когда герой, уже обретя невесту, словно притянутый магнитом, возвращается к притворно сердящейся на него Фее. Испытания, которые он вновь должен пройти, чтобы завоевать прощение, скорее носят психологический характер, так как опасности ему снятся (то он открывает дверь комнаты и чуть не падает в бурлящий поток, то ему снится, что он задыхается, придавленный потолком, но оказывается придавленный подушкой и пр.). Это возвращает нас к поэтике видений, способствуя передаче сложного психологического состояния героя перед лицом именно любовного испытания. Второй запредельный мир, в который попадает Прекрасный незнакомец, более традиционно сказочен. Его маркер, как мы помним, – «бесплодная земля», и основная миссия героя тут, как и у Гавейна, – освободить ее жителей, сняв злые чары. Описание замка, где герою предстоит совершить подвиг, устрашающее: он также пуст, единственные, кого он встречает, – это жонглеры с зажженными свечами, которых он должен проклясть. В отличие от всех предшествующих замков, внутри он темный, тем сильнее эффект освещения его после свершения всех подвигов героем. Рыцари – противники (их трое) – смердят и исчезают после поражения. Герой побеждает таким образом саму смерть, чтобы вернуть жизнь этой земле и не остаться там навсегда самому. Однако главное испытание – это так называемый ужасный поцелуй: на него незнакомец решается после долгих колебаний, поскольку поцеловать он должен змею с кроваво-красными губами. Во многих мифологиях, а также в христианской традиции змея (дракон) – страшное, хтоническое или дьявольское создание, грозящее бедами и смертью, которое герой должен победить и уничтожить. И только ее кроткие и настойчивые поклоны убеждают его этого не делать, а наоборот – решиться на поцелуй чудовища. Этот психологически сложный подвиг не только расколдовывает Деву Белокурую, предназначенную ему в жены по сказочным законам, но и раскрывает тайну самого героя. И он сам, и читатели наконец-то узнают, что он сын Гавейна и его зовут Гиглен. Характерно, что роман не заканчивается на этом, казалось бы, логичном конце приключений героя, который и отправляется в путь, чтобы спасти заколдованную Деву. Любовь-страсть Феи привносит собственно романский конфликт в «Прекрасного незнакомца».

Как можно увидеть, Божё усиливает сказочные элементы и мотивы, но меняет их функции, включая их в контекст переосмысленного романа XII в. Противопоставление двух запредельных миров служит для изображения становления и самоидентификации рыцаря в двух его ипостасях – воина и влюбленного, а также

для изображения сложных взаимоотношений этих ипостасей, границ обязательств и свободы героя, проблемности сочетания любви куртуазной и любви чувственной, а также любви и тяги к странствиям и приключениям.

Итак, авторы романа активно используют тоpos заграничного мира в своих произведениях, прибегая к традиционно опознаваемым публикой маркерам перехода в него и его признакам при описании. Однако сам характер иного мира меняется от произведения к произведению в зависимости от проблематики и общей картины художественного мира. Поскольку в романе мы имеем дело уже с достаточно осознанной категорией вымысла, то можно сказать, что изображение иного мира также подвергается авторской творческой переработке. Оно служит как для усиления вымышленности художественного мира романа в целом, так и для градации пространства по сложности задач, которые необходимо пройти герою для его самоидентификации. На ранних стадиях рыцарской «карьеры» признакам «перевернутого» мира будет уделяться немного внимания, однако чем ближе к ключевому испытанию героя, тем более подробно он будет описан и тем более разнообразные функции он будет выполнять. Во многих романах «иной мир» представлен амбивалентно – со знаками плюс и минус, кроме того, он необходим не только для проверки собственно рыцарских качеств главного героя, но и для передачи его сложных психологических состояний и дальнейшей интериоризации конфликта.

Литература

- Кофман 2001 – *Кофман А.Ф.* Америка несбывшихся чудес. М.: Профобразование, 2001. 347 с.
- Мелетинский 1983 – *Мелетинский Е.М.* Средневековый роман: Происхождение и классические формы. М.: Наука, 1983. 304 с.
- Мелетинский 1986 – *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.: Наука, 1986. 318 с.
- Пастуро 2013 – *Пастуро М.* Символическая история европейского Средневековья. СПб.: Alexandria, 2013. 446 с.
- Le Roux, Guyonvarch 1983 – *Le Roux F., Guyonvarch C.-J.* Morrigan–Bodb–Macha: la souveraineté guerrière de l'Irlande. Rennes: Ogam Celticum, 1983. 220 p.
- Walter 1996 – *Walter Ph.* Le bel inconnu de Renaut de Beaujeu. Rite, mythe et roman. Paris: PUF, 1996. 353 p.

References

- Le Roux, F. and Guyonvarch, C.-J. (1983), *Morrigan–Bodb–Macha: la souveraineté guerrière de l'Irlande*, Ogam Celticum, Rennes, France.
- Kofman, A.F. (2001), *Amerika nesbyvshikhsya chudes* [America of Unfulfilled Miracles], Profobrasovanie, Moscow, Russia.
- Meletinskii, E.M. (1983), *Srednevekovyi roman: Proiskhozhdenie i klassicheskie formy* [Medieval romance. Origins and classical forms], Nauka, Moscow, USSR.
- Meletinskii, E.M. (1986), *Vvedenie v istoricheskuyu poetiku eposa i romana* [Introduction to historical poetics of the epic and the novel], Nauka, Moscow, USSR.
- Pastoureau, M. (2013), *Simvolicheskaya istoriya evropeiskogo Srednevekov'ya* [The symbolic history of the European Middle Ages], Alexandria, Saint Petersburg, Russia.
- Walter, Ph. (1996), *Le bel inconnu de Renaut de Beaujeu. Rite, mythe et roman*, PUF, Paris, France.

Информация об авторе

Марина А. Абрамова, кандидат филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; Россия, 119899, Москва, Ленинские горы, д. 1; *m.a.abramova@gmail.com*

Information about the author

Marina A. Abramova, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bld. 1, Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119899; *m.a.abramova@gmail.com*

Структура иного мира
в повести Чарльза Кингсли
«Водяные малыши»

Ольга Б. Вайнштейн

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, katermur@gmail.com*

Аннотация. Сказочная повесть английского романиста Чарльза Кингсли «Дети воды» (1863) содержит картину иного мира как подводного царства, куда попадает мальчик-трубочист, утонув в реке. В статье рассматривается структура подводного мира, организованная по принципам морального воспитания викторианской эпохи, комментируются аллюзии (например, отклик Ч. Кингсли на учение Дарвина). Пребывание Тома в подводном мире трактуется как период и нравственного просвещения, и изучения природы. Топография иного мира в повести Кингсли выстраивается через центральный хронотоп – магический остров св. Брендана. В качестве рубежа между посюсторонним и потусторонним миром выступают зеркало и поверхность воды, а также взгляд в глаза феи.

«Водяные малыши» невозможно толковать вне контекста истории английской литературы. В статье также проводится сопоставительный анализ типологического сюжета о мальчике-трубочисте в английской литературной традиции – в творчестве У. Блейка (стихотворения о трубочисте из «Песен Невинности» и «Песен Опыта»), где также дана история пребывания детей-трубочистов в ином мире и последующего воскрешения, и в сказке «Три спящих мальчика из Уорикшира» У. де ла Мара.

В заключении статьи приводятся данные о фольклорных источниках и характеристиках образа трубочиста.

Ключевые слова: Кингсли, «Водяные малыши», иной мир, вода, трубочист
Для цитирования: Вайнштейн О.Б. Структура иного мира в повести Чарльза Кингсли «Водяные малыши» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 3. С. 45–62. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-45-62

The structure of the other world in Charles Kingsley's "The Water Babies"

Olga B. Vainshtein

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia; katermur@gmail.com*

Abstract. The fairy tale "The Water-Babies" by the British novelist Charles Kingsley depicts the other world as water kingdom. The boy chimney sweeper Tom gets there having drowned in the river. The paper analyses how the other world is organized to provide the Victorian up-bringing and support the ideas of Darwinian evolution. Tom's life in water is interpreted as the period of moral transformation and the study of nature. The topography of the other world is structured around the magic Isle of St. Brendan. The boundary between this world and the other world is crossed through mirrors, water surfaces and by looking in the eyes of fairies.

"The Water-Babies" are interpreted as part of a specific literary tradition. The article compares different versions of the archetypal plot about a chimney sweeper in English literature. The analysis is focused around the poems about the chimney sweeper by William Blake in "Songs of Innocence" and "Songs of Experience", narrating the tale of children getting into the other world and the following Redemption. "The Three Sleeping Boys of Warwickshire" by Walter de la Mare is the final text in this tradition.

In conclusion we examine beliefs about chimney sweeper in folklore sources and in particular the connection between chimney sweeper and good luck.

Keywords: Kingsley, "The Water Babies", other world, water, chimney sweep

For citation: Vainshtein, O.B. (2022), "The structure of the other world in Charles Kingsley's 'The Water Babies'", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 45–62, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-45-62

В 1863 г. викторианский автор Чарльз Кингсли, уже известный широкой публике как романист и проповедник, неожиданно пишет небольшую детскую сказку «Водяные малыши»¹, причем событие это происходит достаточно спонтанно. Весенним утром за завтраком жена шутя напомнила ему об обещании написать сказку для младшего ребенка. Любящий отец немедленно встает

¹ *Kingsley Ch. The Water Babies. L.: Piccolo Gift book, 1978. 144 p. Все цитаты в тексте далее даются в авторском переводе по этому изданию.*



Рис. 1. Чарльз Кингсли. Фото Ч. Уоткинса

из-за стола, идет в кабинет и через полчаса выходит оттуда с первой главой истории о маленьком Томе. Продолжение не заставило себя ждать, книжка создавалась легко и свободно, единым духом. Детям сразу понравились удивительные приключения бедолагитрубочиста, а когда сказка была напечатана, она стала пользоваться большим успехом у читателей. Сейчас «Водяные малыши» входят в золотой фонд английской детской литературы и продолжают вызывать интерес современных исследователей [Conlin, Klaver 2020; Judd 2017].

Жанр сказки позволил Кингсли соединить фантастический сюжет с намеками на актуальные философские споры и высказаться по злободневным вопросам. Например, как раз в начале шестидесятых годов Кингсли много занимается вопросами санитарии и здравоохранения и, в частности, пишет ряд статей о чистоте воды. Он заявлял, что для него избавить человека от грязи и болезней гораздо важнее любой политической реформы. Отсюда и важность мотива чистой воды в сказке. Но доминирует в сказке все же атмосфера чудесного, волшебных приключений, хотя тон рассказчика таков, как будто речь идет о чем-то само собой разумеющемся.

В начале повествования Том, мальчик-подмастерье у злого и грубого трубочиста мистера Граймса, отправляется вместе с хозяином работать в загородную усадьбу. По пути им встречается ирландка, непостижимым образом знающая все о мальчике и Граймсе. Видя перепачканное сажей лицо Тома, она говорит странную фразу: “Those that wish to be clean, clean they will be” (Те, кто хочет быть чистым, будут чистыми)². Увидев ручей, Том хочет искупаться, но злой хозяин не пускает его к воде и начинает избивать, ирландка заступается за мальчика. Желание маленького трубочиста искупаться понятно в историческом контексте сказки – обычно дети-трубочисты мылись три раза в год, по большим праздникам.

Когда Том принимается за чистку труб в доме, он случайно попадает в комнату девочки Элли и там впервые видит в зеркале свою перепачканную в саже одежду и лицо. Это открытие так пугает его, что он пускается бежать и, найдя ручей, начинает купаться. И тут-то, согласно предсказанию ирландки, он превращается в водяного мальчика, жителя реки, и попадает в иной мир под водой. Подводный мир сначала кажется ему странным и опасным, но постепенно Том находит себе там друзей среди рыб, животных и других водяных детей. Такова вкратце фабула сказки. Присмотримся теперь внимательнее к структуре иного мира в сказке Кингсли и прежде всего обратим внимание на то, как совершается переход в иной мир.

После уже отмеченного нами взгляда в зеркало Том убегает и попадает в дом к старой учительнице, матери, как потом выяснилось, его хозяина Граймса. Она укладывает мальчика спать, но Том не уснул. Ему жарко, и он хочет пойти охладиться в реке: «Он задремал, и ему приснилось, что девочка кричит ему: “Иди умойся, грязнуля!”», а затем он услышал звон колоколов»³. Отметим тонкую градацию от реальности к иному миру: бодрствование героя, затем полусон, что отражается в смене глаголов восприятия – осторожное выражение “he dreamt that he heard” сменяется уверенным “he heard”⁴. Далее, услышав колокола, Том хочет пойти в церковь, но боится, что его не пустят в храм грязным. Таким образом, к мотиву воды как средства охлаждения добавляется функция очищения как в прямом, так и в переносном смысле. «Он очутился внезапно на лугу перед ручьем. Он пошел, в полусне, как больные дети встают с кроваток и бродят по

² *Kingsley Ch.* Op. cit. P. 19.

³ *Ibid.* P. 39.

⁴ *Ibid.*

комнате. Он вглядывался в чистую воду и сказал: я буду рыбой... Я буду плавать... Я должен очиститься»⁵.

Таким образом, переход в иной мир оформляется через градацию промежуточных состояний. Сон превращается в полусон, это излюбленный мотив в творчестве авторов XIX в. начиная с эпохи романтизма. Полусон – это промежуточное состояние между реальным и воображаемым миром, состояние дремы, мечты или лунатизма – сон во сне, *a dream within a dream*, по словам Эдгара Алана По.

В конечном счете линия «полусон – сон – болезнь» получает последнее звено – смерть. «Ему было так жарко и он так хотел пить, что он быстро бросился в воду, холодную и чистую, через две минуты он уже заснул самым спокойным, солнечным и уютным сном... Ему снились зеленые луга... А после этого ему уже ничего не снилось»⁶. Вода, которая раньше выступала как отражающая поверхность, своего рода зеркало, сейчас выступает главным образом как средство охлаждения, очищения и как источник для утоления жажды [Rapple 1993–1995]. Однако главная ее функция – переход в иной мир. Необычный эпитет к слову «сон» – *sunniest* (самый солнечный), что, вероятно, надо трактовать как «светлый, дарующий просветление». Отождествление смерти с таким просветленным сном оставляет впечатление мифологической метаморфозы, трансформации-просветления.

Однако после земной смерти следует воскрешение в ином мире: «Том, проснувшись (а он, конечно, проснулся), обнаружил, что он плавает в реке. На самом деле феи превратили его в водяного малыша»⁷. Таким образом совершается переход в иной мир. Основная субстанция этого мира – вода с ее главными функциями: очищения и охлаждения. Эти функции выступают в контрасте с основными характеристиками профессии трубочиста – сажей и опасной близостью огня, в совокупности отсылающими к метафорике адского огня.

Но и в утопическом водяном мире есть свои границы и правила, образующие его структуру. Так, полный переход границы

⁵ *Kingsley Ch.* Op. cit. Интересно, что эти слова почти буквально повторяются в повести Чингиза Айтматова «Белый пароход»: «Я сделаюсь рыбой. Ты слышишь, ага, я уплыву... Мальчик побрел дальше, спустился к реке. И ступил прямо в воду...» (Айтматов Ч. Ранние журавли. М.: Молодая гвардия, 1978. URL: <https://knigaread.com/proza/klassicheskaja-proza/page-26-276499-chingiz-aitmatov-belyi-parohod.html> (дата обращения 11 июля 2022)).

⁶ Ibid. P. 41.

⁷ Ibid. P. 45.

в иной мир совершается благодаря этически поступку, который требуется от Тома. Это своего рода билет, входная плата за то, чтобы стать полноценным обитателем иного мира. Том совершает этот нравственный акт, когда с риском для себя спасает из западни омара. Только после этого ему становятся видимыми и малыши, и феи, после чего для него начинается курс «подводной педагогики». Таким образом, пребывание Тома в подводном мире трактуется как период и нравственного просвещения, и изучения природы.

Вскоре выясняется, что в подводном мире есть и своя школа: водяных малышей под водой обучают две феи. Они учат детей добру и правде, рассказывают им воспитательные притчи. К примеру, одно из правил, которое он усваивает в подводном мире, – “Do what you don't like” (Делай то, что не хочется). Первую фею зовут Mrs. Bedonebyasyoudid (миссис «С тобой поступят так же, как ты обошелся с другими»). Вторая фея Mrs. Doasyouwouldbedoneby воплощает противоположный принцип: «Поступай так, как ты хочешь, чтобы с тобой поступали другие». Первый принцип – суровая мораль борьбы за существование, идеи справедливого воздаяния за ошибки. Второй принцип восходит к категорическому императиву Канта, однако в 60-е гг. XIX в. он скорее воспринимался как максима христианской морали.

Mrs. Doasyouwouldbedoneby – фея христианской морали, кротости и добросердечия. Она изображается как очаровательная девушка, рассказывающая детям веселые сказки и убаюкивающая их нежной колыбельной песенкой. Вторая волшебница, Mrs. Bedonebyasyoudid, напротив, безобразная старуха, строго проверяющая, как вели себя дети. Она воплощает механистичность морали воздаяния за проступки, превращая человека в объект (в соответствии с пассивной конструкцией в своем имени), подчиняющийся законам необходимости. Недаром она говорит о себе как о машине, раз и навсегда заведенном часовом механизме. Однако во второй части, когда Том отправляется в путешествие, старая фея преобразается и автор отмечает, что она стала «вполне красивой» (“quite beautiful”).

Воспитательные приемы Mrs. Bedonebyasyoudid строятся на простейших и наглядных примерах. Маленький Том, шая, сует камешек в раскрытые венчики хищных цветов анемонов. Однако вскоре при раздаче сладостей он получает вместо леденца камешек. Пытаясь оправдаться, он говорит старой фее: «Я не знал, что это плохо», и слышит логичный ответ: «Теперь ты знаешь»⁸.

⁸ *Kingsley Ch. Op. cit. P. 95.*

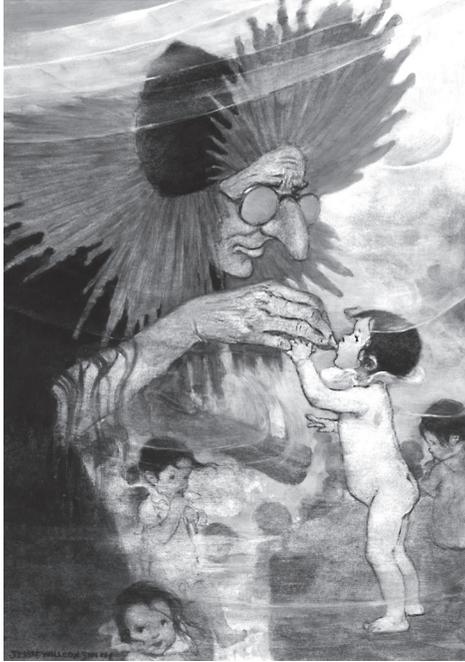


Рис. 2. Джесси Уилкоккс Смит. Миссис «С тобой поступят так же, как ты обошелся с другими». Иллюстрация 1916 г.

Именно феи способствуют окончательной трансформации Тома, что опять происходит через метафору очищения: «Феи выкупали его в проточной воде, так что, видите ли, с него отчистили всю грязь, и на свет появился настоящий хороший мальш Том»⁹. Здесь очень важен эпитет «настоящий» (“real”). Это подлинный Том, который был скрыт на земле от окружающих людей, а в ином мире его сущность, его настоящая душа проступила наружу.

Сказка Кингсли аккумулировала элементы самых разных мифологических систем. Недаром в словаре «Воображаемых мест»¹⁰ фантастическим землям из «Водяных малышек» посвящено довольно много статей. Кингсли и впрямь удалось создать свой универсум, наподобие «Средиземья» Толкиена или «Земноморья» Урсулы Ле Гуин. Романские сказания в его сказке спокойно соседствуют с ирландским эпосом. Например, убежище водяных

⁹ *Kingsley Ch.* Op. cit. P. 45.

¹⁰ *Manguel A., Guadalupi G.* Dictionary of imaginary places. L.; N.Y.: Harvest, 2000. 755 p.

детей – остров святого Брендана. В саге «Плавание Майль-Дуна» этот остров описывается следующим образом: «Там был старый клирик, весь опутанный собственными волосами. “Откуда ты?” – спросил его Майль-Дун. “Я последний из пятнадцати спутников Брендана из Бирра. Мы отправились в паломничество по океану и прибыли на этот остров. Все мои спутники умерли, и я остался один”. И он показал им таблички Брендана, которые они взяли с собой в паломничество»¹¹.

Кингсли был знаком с легендой святого Брендана по трудам английского филолога и историка Томаса Райта, издавшего в 1844 г. стихотворную обработку истории ирландского настоятеля, причем из того же источника он еще раньше заимствовал сюжет *Hereward the Wake*.

Исходная легенда, однако, под пером Кингсли претерпевает ряд трансформаций. Его вариант истории святого Брендана таков: «Когда святой Брендан и отшельники добрались до волшебного острова, там были только кедры... Он сел под кедром и стал читать проповеди птицам, и им так понравились проповеди, что они рассказали рыбам, а те – водяным малышам, и они приплыли к нему сотнями каждое воскресенье... Наконец, он и пять отшельников заснули в тени кедров, и там они спят и сейчас»¹². Как видим, здесь легендарный отшельник выступает в роли основателя утопической колонии на острове, воскресной школы для птиц, рыб и водяных детей. Этот вариант иного мира примечателен как вариант авторской переработки уже существующей легенды. В ином мире у Кингсли есть даже остров Лапута, правда, феи переименовали его в «остров Томтодди – людей с головами, но без тел» (“*The Isle of Tomtoddies, all head and no bodies*”)¹³.

Пребывание в ином мире Тома заканчивается, когда он выполняет последнюю этическую задачу – выручает своего бывшего злого хозяина мистера Граймса, который в ином мире в качестве наказания занят тем, что, как опытный и бывалый трубочист, очищает от сажи кратер Этны. Особо уточняется структура пространства в этом последнем трудном задании: «За мистером Граймсом тебе придется идти дальше, чем на край света – на другой конец Нигде» (“*You must go farther than the worlds’ end, if you want to find Mr. Grimes, for he is in the other end of nowhere*”)¹⁴. Это еще одна из областей иного мира в сказке Кингсли.

¹¹ Исландские саги; Ирландский эпос. М.: Художественная литература, 1973. С. 111. (Б-ка всемирной литературы, т. 8)

¹² *Kingsley Ch.* Op. cit. P. 92.

¹³ *Ibid.* P. 125.

¹⁴ *Ibid.* P. 117.

Как же протекают эти странствия души в сказке Кингсли? Вернемся вновь к проблеме перехода и обратим внимание, как оформляются стыки. Из других мифологических деталей, фигурирующих в этом ряду, можно упомянуть запрет оглянуться: когда Том уходит из подводной страны, ему запрещают оглядываться, а при спускании с неба даже завязывают глаза. Это повторяющаяся черта в описании контакта с иным миром. Здесь же мы встречаем и библейские образы – лестницу Иакова, которая используется Томом для того, чтобы спуститься на землю после небесных странствий.

Финальный переход Тома из иного мира обратно на землю оформляется симметрично первому пересечению границы – через смотрение на себя в зеркале. Однако на этот раз Том вглядывается не в зеркало и не в воду, а в глаза феи. Эта фея по имени «матушка Кэри» появляется ближе к концу повествования, выступает как королева вод и объединяет в своем лице двух фей-воспитательниц и ирландскую женщину. Очевидно, здесь мы имеем дело с очень древним персонажем, который фигурирует в ряде преданий и мифов под именем «мать воды» [Durand 1960, pp. 392–397].



Рис. 3. Линли Сэмбурн. Матушка Кэри. Иллюстрация 1889 г.

Мать воды у Кингсли покровительствует герою, задает ему трудные задачи, дарит волшебных помощников. Поглядев в глаза матушке Кэри, Том вспоминает дорогу домой и возвращается на землю.

Однако в англоязычном фольклоре она воплощает собой грозную повелительницу морей и океанов и связана с буревестниками – их называют «цыплята матушки Кэри» (Mother Carey's Chicken). Буревестники считаются плохим знаком, предвещающим возможную гибель моряков.

Волшебные метаморфозы Тома под водой подчинены интересам достаточно злободневной для викторианцев полемики, которую Кингсли в то время вел по поводу учения Дарвина. Среди участников этой полемики были знаменитые ученые – Ричард Оуэн и Томас Генри Хаксли.

Кингсли принимал учение Дарвина, исходя из того, что за физической природой скрывается элемент чудесного и божественного. Для него одухотворенность природного существа определяет его развитие. Эта мысль получает образное воплощение в любопытном эпизоде: когда Том совершает плохой поступок, его тело покрывается колючками и остальные водяные малыши гонят его от себя.

Таким образом, в ином мире, согласно Кингсли, этичность выступает как условие эволюции, демонстрируя необходимость нравственного закона внутри нас (седьмое доказательство И. Канта).

В этой связи особенно большая идеологическая нагрузка ложится на сцены плохого обращения с детьми. Ведь все малыши, попавшие в подводное царство, согласно Кингсли, погибли на земле в результате болезней, грубости и плохого обращения. На примере мальчиков-трубочистов, которых родители фактически продавали в рабство с четырех лет и которые часто погибали в дымовых трубах, Кингсли ставит острейшую социальную проблему: мученичество в современном обществе самых невинных – маленьких детей. Образ мальчика-трубочиста становится символом этого оксюморона: чистый ребенок делает самую грязную и опасную работу.

В английской литературе образ маленького трубочиста не раз возникает в творчестве разных авторов XIX–XX вв., составляя устойчивый архетип. Налицо повторяющаяся система мотивов, сопутствующая этому образу: мучения ребенка – сон – смерть – воскрешение. Начало этой традиции мы находим в двух стихотворениях Уильяма Блейка, посвященных трубочистам, первое из них было опубликовано в цикле «Песни невинности» (1789), а второе – в «Песнях опыта» (1794):

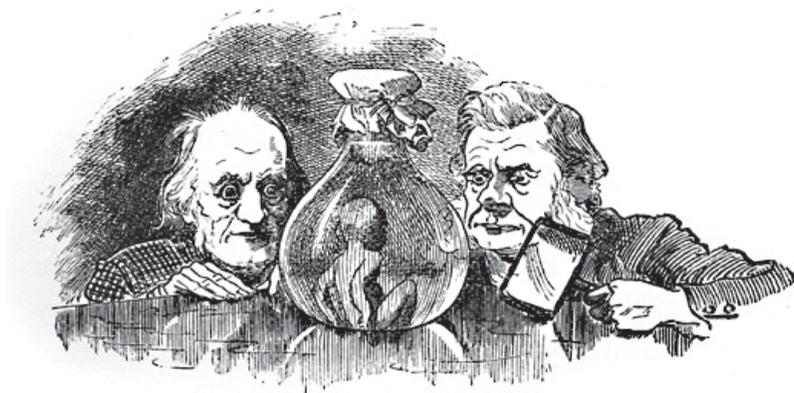


Рис. 4. Линли Сэмбурн. Ричард Оуэн и Томас Генри Хаксли обследуют водяного мальша. Иллюстрация 1889 г.



Рис. 5. Линли Сэмбурн. Колючий Том. Иллюстрация 1889 г.

*William Blake. The Chimney
Sweeper*
("Songs of Innocence")

When my mother died I was very
young,
And my father sold me while yet my
tongue
Could scarcely cry «weep! weep!
weep! weep!»
So your chimneys I sweep & in soot
I sleep.

There's little Tom Dacre, who cried
when his head
That curled like a lamb's back, was
shaved, so I said,
«Hush, Tom! never mind it, for when
your head's bare,
You know that the soot cannot spoil
your white hair.»

And so he was quiet, & that very night,
As Tom was a-sleeping he had such
a sight!
That thousands of sweepers, Dick,
Joe, Ned, & Jack,
Were all of them locked up in coffins
of black;

And by came an Angel who had a
bright key,
And he opened the coffins & set them
all free;
Then down a green plain, leaping,
laughing they run,

And wash in a river and shine in the
Sun.

Then naked & white, all their bags
left behind,
They rise upon clouds, and sport
in the wind.
And the Angel told Tom, if he'd be
a good boy,
He'd have God for his father & never
want joy.

*Уильям Блейк. Маленький
трубочист*
 («Песни невинности»)

Был я крошкой, когда умерла моя
мать.
И отец меня продал, едва лепетать
стал мой детский язык.
Я невзгоды терплю,
Ваши трубы я чищу, и в саже
я сплю.

Стригли давеча кудри у нас
новичку,
Белокурую живо обстригли башку.
Я сказал ему: Полно! Не трать
своих слез.
Сажа, братец, не любит курчавых
волос!

Том забылся, утих и, уйдя на покой,
В ту же самую ночь сон увидел
такой:
Будто мы, трубочисты – Дик,
Чарли и Джим –
В черных гробиках тесных,
свернувшись, лежим.

Но явился к нам ангел, –
рассказывал Том, –
Наши гробики отпер блестящим
ключом,
И стремглав по лугам мы
помчались к реке,

Смыли сажу и грелись в горячем
песке.

Нагишом, налегке, без тяжелых
мешков,
Мы взобрались, смеясь, на гряды
облаков.
И смеющийся ангел сказал ему:
«Том,
Будь хорошим – и Бог тебе будет
отцом!»

And so Tom awoke; and we rose
in the dark
And got with our bags & our brushes
to work.

В это утро мы шли на работу
впотьмах,
Каждый с черным мешком
и метлою в руках.

Though the morning was cold, Tom
was happy & warm;
So if all do their duty, they need not
fear harm.

Утро было холодным, но Том не
продрог.
Тот, кто честен и прям, не боится
тревог.

Перевод С.Я. Маршака

William Blake. The Chimney Sweeper
(“Songs of Experience”)

Уильям Блейк. Трубочист
(«Песни опыта»)

A little black thing among the snow,
Crying “weep! weep!” in notes of
woe!

Чумазый малыш на белом снегу:
«Скребууу дымохооды!» –
кричит сквозь пургу.

“Where are thy father and mother?
say?”
“They are both gone up to the church
to pray.

«А мать и отец где?»

«В церкви они Всевышнему
молятся целые дни!

Because I was happy upon the heath,
And smil’d among the winter’s snow,
They clothed me in the clothes
of death,
And taught me to sing the notes
of woe.

Пока подрастал я день ото дня,
Шутил и резвился в жару и мороз,
Они в саван смерти одели меня,
Напев мой наполнив горечью слез.

And because I am happy and dance
and sing,
They think they have done me no
injury,
And are gone to praise God and his
Priest and King,
Who make up a heaven of our
misery.”

За то, что плясать и петь я люблю,

Возносят хвалы свои мать с отцом

Епископу, Господу и королю,

Что рай возвели на несчастье
моем».

Перевод Д.Н. Смирнова-Садовского

Сходство этих произведений Блейка и Кингсли неоспори-
мо: имя маленького трубочиста – Том, смерть матери, тяжелая
работа. Трубочист у Блейка – это начальный вариант традиции:
невинная жертва, со следами копоти на лице; ребенок выступает

как мученик с ореолом «не от мира сего», как искупитель чужих грехов. Дитя сравнивается с жертвенным Агнцем, ему состригают его белые курчавые волосы. Он и его собраты погибают и находятся в черных гробах. Далее появляется ангел с ярким ключом, и дети попадают на небо, где купаются в реке и летают в облаках. В этой притче о воскресении младенцев вознесение на небо включает омовение в реке, что здесь служит прозрачным символом очищения и христианского крещения. Пока что мысль обоих авторов развивается в одном ключе. Но потом их пути резко расходятся. После пребывания в подводном царстве у Кингсли Том возвращается на землю и становится инженером, занимаясь строительством железных дорог, паровыми двигателями и даже электрическим телеграфом¹⁵. У Блейка Том снова возвращается на постыдную работу, сопровождаемый назидательной сентенцией: «Если все будут следовать своему долгу, можно не бояться Трубного Гласа». Блейк не находит для своего героя, спустившегося с небес, другого предназначения, кроме продолжения тяжелой работы. Во втором стихотворении о трубочистах эта же тематика получает дальнейшее развитие – родители уходят в церковь и оставляют маленького трубочиста погибать в снегу (продолжение контраста черного и белого), за что ему полагается спасение на том свете.

В сознании английского читателя образ трубочиста в литературе также связывался со знаменитым эссе Чарльза Лэма «Похвала трубочистам», «самым элианским», по отзывам критики, из сборника «Очерки Элии» (1823)¹⁶. Кингсли продолжает диалог с романтическим миропониманием в диалоге с Чарльзом Лэмом. Налицо совпадение эпизодов, когда мальчик-трубочист попадает в роскошный дом из дымовой трубы и засыпает на белоснежных простынях. Но у Кингсли после этого блаженного сна следует резкое пробуждение, узнавание своего «я» при взгляде в зеркало, с чего, собственно, и начинаются его приключения и побег в иной мир. Осознав свою черноту, которая здесь также выступает и как социальный признак, Том бросается прочь из дома, к ручью, чтобы помыться.

У Лэма мотив жертвенного наказания трубочиста завершается гротескным образом трубочиста, оставленного торчать в дымовой трубе. Он указывает направление ветра, вращаясь, как флюгер. Как раз в этой точке Кингсли смело травестирует мотив: закупоренным в дымовую трубу в ином мире у него оказывается не Том, а жестокосердный мистер Граймс, попавший сюда по велению фей. Вместо проповеди терпения в духе Блейка

¹⁵ *Kingsley Ch.* Op. cit. P. 138.

¹⁶ *Лэм Ч.* Очерки Элии. Л.: Наука, 1979. С. 113–119.



*Рис. 6. Линли Сэмбурн. Том спасает мистера Граймса.
Иллюстрация 1889 г.*

и Лэма у Кингсли отбывает наказание действительный виновник детских мучений. Однако в сказке Кингсли Том спасает мистера Граймса, демонстрируя, что он усвоил уроки милосердия Mrs. Doasyouwouldbedoneby.

В том же сборнике Лэма есть одно поэтическое эссе «Дитя-ангел», отчасти перекликающееся с темой иного мира в детальном описании хронотопа. Рассказчик видит сон, действие которого происходит в особенной области неба: “some celestial regions, not the real heaven, not the downright Bible Heaven but a kind of fairly land heaven”¹⁷.

После Лэма далее тему трубочистов, также в ключе защиты детей, подхватывает Чарльз Диккенс в «Оливере Твисте» (1837–1839): в третьей главе Оливера чуть было не отдадут в подмастерья трубочисту, но он чудом избегает этой судьбы.

¹⁷ *Lamb Ch.* The Works of Charles Lamb. N.Y.: Charles Scribner and sons, [n.d.]. P. 335.

Последний из известных мне вариантов сказки о трубочисте – «Три спящих мальчика из Уорикшира» Уолтера де ла Мара (The Three Sleeping Boys of Warwickshire, 1925). Злой хозяин трех маленьких трубочистов Тома, Дика и Харри видит, как по ночам сонные души его подмастерьев вместе со всеми детьми выходят на улицу и веселятся. (Как видим, здесь повторяются имена блейковских трубочистов – Том и Дик). Старый Нолл благодаря колдовству не пускает души мальчиков после ночного праздника в их тела, и трубочисты не просыпаются. Далее тела спящих мальчиков становятся источником прибыли для города, экспонатом городского музея. За право экспозиции диковинки состязаются несколько музеев, и не зря: чистая выручка составляет 3 088 фунтов. Но в конце дочка смотрителя музея целует спящих трубочистов, и они оживают и убегают. Впрочем, потом их, как и полагается в английском детективе, ищет полиция. Это сказочный вариант христианского предания о семи спящих отроках¹⁸, который под пером Уолтера де Ла Мара органично контаминируется с архетипической историей о воскрешении трубочистов.

В целом можно отметить, что образ трубочиста, как правило, выполняет функцию мотива-медиатора. Это медиация между жизнью и смертью, между небом и землей, чем объясняется, в частности, существенная роль картины иного мира в этих текстах. Отсюда и вытянутая по вертикали структура пространства, и преимущественное движение по вертикали – от карабканья вверх и вниз по трубе до попадания на небо.

Отзвуки этих представлений прослеживаются даже в последних вариантах образа трубочиста в современной культуре, который был представлен в диснеевском фильме «Мэри Поппинс» (1964) и в мюзикле (2004): трубочист Берт, который поет песенку “Step in time”, стоя на крыше.

В фольклорной традиции многих народов трубочист наделен магическими способностями приносить счастье и удачу. В английской культуре приметы, связанные с трубочистами, восходят к Средневековью: согласно одной легенде, испуганные лошади понесли карету короля Вильяма, но на подмогу пришел трубочист, который сумел их остановить. Благодарный король объявил, что трубочисты приносят удачу.

В фольклоре славянских народов также присутствует связь трубочиста с удачей: «...верили, что если человек тремя пальцами дотронется до трубочиста или если он, глядя на трубочиста,

¹⁸ Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung / ed. R. Ranke, R. W. Brednich. Bd 12. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2007. S. 662–666.

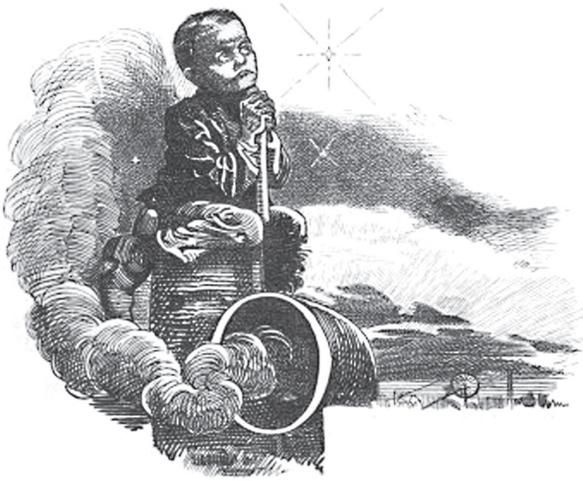


Рис. 7. Линли Сэмбурн. Том-трубочист. Иллюстрация 1889 г.

подержится за свою пуговицу, то его желание исполнится... Приход трубочиста ранним утром в Новый год сулит удачу»¹⁹. Неслучайно в одном из вариантов голландских преданий о Черном Пите (Zwarte Piet)²⁰ темнокожий трубочист выступает как помощник святого Николая (Санта-Клауса). У многих европейских народов ряженный персонаж трубочиста – неперменный участник празднеств масленицы.

Как видим, «Водяные малыши» Чарльза Кингсли – одно из звеньев продолжительной английской литературной традиции, впитавшей в себя многие фольклорные и мифологические мотивы.

¹⁹ Валенцова М.М. Трубочист // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 329.

²⁰ Последнее время Черный Пит стал темой для оживленных дискуссий: в его образе усмотрели проявления признаков колониального наследия и расизма. Сходные претензии были предъявлены и «Мэри Поппинс». Ср.: Little B. This notorious Christmas character is dividing a country // National Geographic. URL: <https://www.nationalgeographic.com/history/article/black-pete-christmas-zwarte-piet-dutch> (дата обращения 22 июля 2022); Pollack-Pelzner D. 'Mary Poppins,' and a nanny's shameful flirting with Blackface // The New York Times. URL: <https://www.nytimes.com/2019/01/28/movies/mary-poppins-returns-blackface.html> (дата обращения 25 июля 2022).

Благодарности

Сердечно благодарю Сергея Юрьевича Неклюдова за ценные советы и рекомендации во время работы над статьей.

Acknowledgments

I sincerely thank Sergey Yurievich Neklyudov for valuable advice and recommendations while working on the article.

Литература

- Conlin, Klaver 2020 – *Conlin J., Klaver J.M.I.* Charles Kingsley. Faith, flesh, and fantasy. N.Y.: Taylor & Francis, 2020. 284 p.
- Durand 1960 – *Durand G.* Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1960. 512 p.
- Judd 2017 – *Judd K.N.* Charles Kingsley's *The Water-Babies*. Industrial England, the Irish famine, and the American Civil War // *Victorian Literature and Culture*. 2017. Vol. 45. No. 1. P. 179–204.
- Rapple 1993–1995 – *Rapple B.* The motif of water in Charles Kingsley's *The Water-Babies* // *University of Mississippi Studies in English*. 1993–1995. Vol. 11–12. P. 259–271.

References

- Conlin, J. and Klaver, J.M.I. (2020), *Charles Kingsley. Faith, flesh, and fantasy*, Taylor & Francis, New York, USA.
- Durand, G. (1960), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, France.
- Judd, K.N. (2017), "Charles Kingsley's *The Water Babies*. Industrial England, the Irish famine, and the American Civil War", *Victorian Literature and Culture*, vol. 45, no. 1, pp. 179–204.
- Rapple, B. (1993–1995), "The motif of water in Charles Kingsley's *The Water-Babies*", *University of Mississippi Studies in English*, vol. 11–12, pp. 259–271.

Информация об авторе

Ольга Б. Вайнштейн, доктор филологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; katermur@gmail.com

Information about the author

Olga B. Vainshtein, Dr. of Sci. (Philology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; katermur@gmail.com

Марсианская утопия
в русском спиритуализме
конца XIX – начала XX в.

Владислав С. Раздьяконов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Аннотация. В фокус внимания исследования поставлены представления о Марсе русских спиритуалистов конца XIX – начала XX в. Цель исследования – выяснить, основываясь на русскоязычном материале, почему спиритуалисты обратили внимание на Марс как на средство легитимации веры в существование духовного мира. Задачи исследования – показать, какие научные представления делали вероятным существование на Марсе высокоразвитой цивилизации; указать авторитетные духовные сочинения, повлиявшие на интерес спиритуалистов к космологической проблематике; раскрыть особенности интерпретации спиритуалистами сообщений о существовании на Марсе высокоразвитой цивилизации; рассмотреть преломление космологической темы в сочинениях русского спиритуалиста И.А. Карышева. Автор утверждает, что интерес к Марсу может быть объяснен сходным характером эпистемологических проблем, с которыми сталкивались спиритуалисты и астрономы, стремившиеся в позитивистскую эпоху доказать реальность существования трудноуловимых явлений природы. Именно это обстоятельство обеспечило Марсу место в популярной научной, художественной и спиритуалистической литературе. Автор показывает, что, хотя фидеистическая точка зрения была распространена среди спиритуалистов, некоторые из них утверждали необходимость демифологизации получаемых ими духовных сообщений о Марсе. Космологическая система И.А. Карышева представляет безусловный интерес для историка религии как пример спиритуалистического конструирования отечественной планетарной утопии. Как показывает пример И.А. Карышева, русская специфика спиритуалистического отношения к Марсу заключалась в синкретизме спиритуалистической традиции и православных представлений об устройстве космоса.

Ключевые слова: спиритуализм, история религии, астрономия, Марс, И.А. Карышев

Для цитирования: Раздьяконов В.С. Марсианская утопия в русском спиритуализме конца XIX – начала XX в. // Фольклор: структура, типология, семиотика. Т. 5. № 3. С. 63–79. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-63-79

Martian theme in Russian modern spiritualism movement in the late 19th – early 20th centuries

Vladislav S. Razdyakonov

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Abstract. The paper investigates spiritualistic perception of Mars by Russian spiritualists in the late nineteenth and early twentieth centuries. It determines historical and cultural specificity of spiritualist attitude to Mars and its Russian background enrooted in the orthodox tradition. The paper overviews popular scientific concepts, which made probable the existence of a highly developed civilization on Mars; it indicates the authoritative spiritual works, which influenced the interest of Russian spiritualists to cosmological problems; it reveals spiritualistic interpretation of spirit messages about the existence of a highly developed civilization on Mars; it considers the cosmological Martian theme in the works of Russian spiritualist I.A. Karyshev. The author argues that the interest in Mars should be explained by the similar nature of epistemological problems encountered by both spiritualists and astronomers. Elusiveness of natural phenomena in positivistic age was the reason that secured Mars a certain place in popular scientific, artistic and spiritualist literature. Although the fideistic view was common among spiritualists, the author claims, that some of them argued for the need to demythologize the spirit messages. I.A. Karyshev's cosmological system is of interest to the historian of religion as an example of spiritualist construction of Russian planetary utopia and can rightfully take its place in the history of Russian utopian literature.

Keywords: spiritualism, history of religion, astronomy, Mars, I.A. Karyshev

For citation: Razdyakonov, V.S. (2022), "Martian theme in Russian modern spiritualism movement in the late 19th – early 20th centuries", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 63–79, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-63-79

«По самой сущности вещей общее между нашим и “иным” мирами должно носить исключительно психологический характер. “Иной” мир не может находиться ни на севере, ни на юге, ни на западе, ни на востоке: он должен быть *состоянием сознания*»¹.

Марс как планетарная утопия XIX столетия

Категория «утопия» и определение «утопического» неоднократно становились в фокус внимания исследователей, изучавших феномен в разных его аспектах – культурологическом, социологическом, психологическом и литературоведческом [Утопия и утопическое мышление 1991; Мангейм 1994; Bauman 1976; Jameson 2005; Kumar 1987]. В настоящем исследовании утопия будет рассматриваться прежде всего как предмет социального желания, имеющий сложившуюся топику и архитектонику, обеспечивающие его воспроизводимость и системность на протяжении истории человечества. Генезис утопии как особого жанра литературы уходит корнями в мифологию, говорившую о «золотом веке» и обещающую исполнение миллениальных чаяний в будущем. Утопическое мышление и рожденная им новоевропейская утопическая литература являются средством переживания изменения социального порядка и попыткой его моделирования при помощи литературных средств.

Одним из ключевых факторов бурного развития утопической литературы во второй половине XIX столетия следует считать изменение научно-технического и, как следствие, общественного уклада жителей больших городов стран Европы и США. Во-первых, внедрение в повседневную жизнь новых изобретений, например телеграфа, ломало устоявшиеся представления о пределах человеческой коммуникации. Во-вторых, продолжающаяся урбанизация привела к атомизации социальной жизни, сопровождавшейся разрушением социальных связей и проблематизировавшей существование таких социальных институтов, как семья и церковь. В-третьих, формирование медиа как независимого социального института способствовало широкой популяризации достижений науки. Благодаря влиянию этих факторов наука как социальный институт и технология как основной продукт этого института ста-

¹ А. и Б. Профессор Флурнуа и Елена Смит // Ребус. 1902. № 52. С. 482.

новились для широкой публики средством выхода из ситуации социального кризиса и воплощения в жизнь утопических проектов.

Планетарная утопия была одним из хорошо опробованных в европейской литературной традиции разновидностей утопической топики. Во второй половине XIX в. благодаря новым научным открытиям и технологиям появился новый литературный жанр – научная фантастика, говоривший лишь о том, что было возможным с научной точки зрения. Существование жизни на других планетах Солнечной системы не только не считалось наукой того времени невозможным, но скорее считалось вероятным. Эпистемологической особенностью фантастической планетарной утопии конца XIX – начала XX в. стала степень ее вероятности – она уже не считалась всего лишь плодом отвлеченного воображения и еще не считалась научно проверенными данными. Планетарная утопия, приобретая большую степень вероятности, оказалась на стыке научного и художественного дискурсов, став привлекательным местом для проекции социального желания в эпоху высокого авторитета науки.

Марс стал популярным местом для размещения планетарной утопии [Crossley 2011, pp. 90–109], потому что существование жизни на нем считалось более вероятным, чем на других планетах. Еще в конце XVIII в. Уильям Гершель (1738–1822), на протяжении многих лет стремившийся доказать существование жизни за пределами Земли, выдвинул гипотезу о существовании на Марсе полярных шапок и предположил наличие на Марсе умеренной и сходной с земной атмосферы [Markley 2005, pp. 47–49]. Благодаря методу спектрального анализа было открыто химическое единство Вселенной, вследствие чего повышалась вероятность ее биологического единства. В 1867 г. наличие на Марсе воды было «подтверждено» в исследованиях французского астронома Пьера Жансена (1824–1907) и, хотя его доказательство не были признаны достаточно убедительными, они давали пищу для размышления всем тем, кто надеялся встретить в космосе братьев по разуму. Гипотеза о том, что на Марсе существует разумная цивилизация, также была подкреплена некоторыми наблюдениями. Вклад со стороны астрономической науки в эту гипотезу, хотя и невольный, был сделан итальянским астрономом Джованни Скиапарелли (1835–1910), который обнаружил в 1877 г. на Марсе «каналы», которые могли иметь не только искусственное, но и рукотворное происхождение. Самым известным защитником этой гипотезы стал американский астроном-любитель Персиваль Лоуэлл (1855–1916), посвятивший значительную часть жизни ее доказательству [Hetherington 1981, pp. 159–161]. Поскольку Марс считался более древней планетой, чем Земля, именно там находилось подходящее

место для реконструкции планетарной утопии: «Как и любой другой образованный европеец своего времени, Фламарион верил, что дальнейшее развитие цивилизации приведет к Золотому веку, к осуществленной Утопии, научно-технический прогресс решит основные проблемы человечества... а на Марсе, стало быть, это уже произошло» [Первушин 2006, с. 56].

Благодаря научной популяризации и дискуссиям о существовании внеземной жизни к концу XIX столетия Марс стал сложным культурным феноменом, располагающимся на стыке художественного, научного и духовного дискурсов. В этот исторический период инопланетяне стали для массового сознания играть ту же роль, что и духи в традиционном фольклоре, – впоследствии этот тренд получит свое полное воплощение в религиозной литературе Нового века². Ярким примером, свидетельствующим о переходном характере этой эпохи, стала спиритуалистическая марсианская литература, утверждавшая, что духи – это жители иных планет.

Вера и практика демифологизации в русском спиритуализме

Астрономия, в отличие от биологии, в ту эпоху не вступала в жесткое противостояние с религией. Возможное существование жизни на других планетах было вызовом для христианской теологии ввиду характерного для нее представления об исключительном характере божественного откровения. В то же время среди астрономов было распространено мнение о том, что благой, всемогущий и разумный Бог не мог создать необычайно большую, но пустую Вселенную, предназначив ее исключительно для человечества [Crowe 2001, p. 212]. Хотя представители крупных христианских церквей были осторожны в суждениях по этому вопросу, нетрадиционные религиозные идеи находили выражение в художественной литературе, к примеру, в сочинении Джеймса Кована Христос воплощался на Марсе³. Примечательным культурным феноменом, возникшим на пересечении научного и религиозного дискурсов, стала традиция французской спиритуалистической космологии, представители которой – Камиль Фламарион, Андре Пеццани, Луи Фигье, Виктор Жиран и другие – связывали существование

² *Patridge C.* Channeling extraterrestrials. Theosophical discourse in the Space Age // Handbook of spiritualism and channeling / Ed. by C. Gutierrez. Vol. 9. Leiden, Boston: Brill, 2015. P. 390–417.

³ *Cowan J.* Daybreak. A romance of an Old World. N.Y.: G.H. Richmond & Co., 1896. 399 p.

инопланетной жизни с доктриной перерождения души [Crowe 1999, pp. 408–409].

Марсианская тема играла значимую роль в спиритуалистическом дискурсе благодаря влиянию европейской традиции планетарной мистики, непосредственно восходящей к сочинениям Эммануила Сведенборга. Основатель спиритизма Аллан Кардек и влиятельный американский спиритуалист Андрей Джексон Дэвис, ссылаясь на слова медиумов и собственный визионерский опыт, говорили о жизни на других планетах. Широкое распространение этот взгляд получил благодаря популяризаторской художественной деятельности астронома-спиритуалиста К. Фламариона, известного в том числе его большим трудом «Планета Марс и условия обитания на ней» (1892). Обращение Фламариона к поиску жизни на других планетах еще в 1860-е гг. совпало с расцветом материалистической философии и стало коллективистским противоядием против ее индивидуалистических и одновременно нигилистических выводов. Согласно точному замечанию неизвестного автора предисловия к одному из его сочинений, Фламарион верно указал «на коллективное вселенское человечество, в котором мы, люди Земли, занимаем очень невысокое место»⁴. Таким же противоядием против человеческой самонадеянности и материалистической «болезни» считали свои исследования спиритуалисты, поставившие перед собой цель доказать по меньшей мере возможность сохранения человеческой индивидуальности после смерти физического тела.

Спиритуалисты различным образом определяли место Марса в духовной космологии. К примеру, Кардек считал, что Марс был менее развитой планетой, чем Земля, и следующей ступенью совершенствования человека объявлял Венеру. Дэвис, напротив, говорил о том, что жители Марса более развиты, чем жители Земли. Этот спор вполне соотносился с устоявшимися в европейской традиции противоположными мнениями [Первушин 2006, с. 44]. На рубеже XIX–XX вв. среди спиритуалистов большей популярностью пользовалась вторая точка зрения, основанная на различных астрономических открытиях и популярной художественной литературе. Хорошо известный спиритуалистам Восточной Европы немецкий философ Карл Дюпрель (1839–1899) в своем фундаментальном труде «Философия мистики» (1885) допускал существование на Марсе высокоразвитой цивилизации⁵.

⁴ *Фламарион К.* Многочисленность обитаемых миров. СПб.: А.П. Коломнин, 1896. С. V.

⁵ *Дюпрель К.* Философия мистики / Пер. с нем. М.С. Аксенова. СПб.: Изд. А.Н. Аксакова, 1895. 613 с.

Спиритуалистическая практика получения посланий от жителей других планет была поставлена в центр внимания широкой публики благодаря исследованиям психологов, интересовавшихся медиумами в связи с разработкой концепций множественной личности и бессознательного. В 1900 г. швейцарский психолог Теодор Флурнуа опубликовал резонансное исследование медиума Елены Смит, рассказывавшей о ее предыдущих жизнях, в том числе и на планете Марс. Флурнуа выделил главные художественные темы в ее сообщениях и в конечном счете редуцировал их генезис к психике медиума [Shamdasani 1994, pp. XI–LI].

Реакции спиритуалистов на исследование Флурнуа были двойственны. С одной стороны, среди спиритуалистов были последовательные фидеисты, считавшие, что выводы швейцарского психолога ставят под сомнение их убеждения. С другой стороны, некоторые спиритуалисты приветствовали исследование Флурнуа как знак, свидетельствующий о внимании академической науки к медиумизму. Они также не были согласны с его выводами, но симпатизировали его мифологической критике, считая неприемлемой позицию «верующих», принимавших «на веру» содержание получаемых сообщений. С их точки зрения, о подлинной реальности ничего нельзя было сказать при помощи образов и символов, а ее постижение объявлялось возможным лишь с помощью телепатии как универсального языка духовного общения. Практика демифологизации духовных сообщений позволяла согласовывать те из них, которые противоречили друг другу. Мифологический нарратив воспринимался некоторыми спиритуалистами как искаженное сознанием медиума послание, а также мог быть объявлен всего лишь результатом работы бессознательной части психики. При этом спиритуалисты не отрицали возможности общения с жителями других планет: «Мы можем представить себе землю населенной такой расой, которая нашла средство завязать отношения с обитателями Марса или таким существом, которое обладает сознательною принадлежностью к этому миру и загробному, которые теперь считаются отдельными мирами, благодаря порогу нашего сознания»⁶.

Характерны отзывы известных русских спиритуалистов об исследовании Флурнуа. Александра Ивановна Боброва, критикуя Флурнуа за редуционизм, была готова согласиться с тем, что жизнеописания духов на Марсе не имеют для спиритуалистов значения: «ни один ум не дойдет до такого абсурда, чтобы принимать за истину ее планетарные экскурсии»⁷. Также, осуждая Флурнуа,

⁶ Дюпрель К. Как я сделался спиритистом // Ребус. 1893. № 40. С. 382.

⁷ А. и Б. Указ. соч. С. 482.

Мария Петровна Сабурова писала о том, что «откровения и явления медиумизма исходят из иной области, а не получаются с планет, таких же материальных тел, как и наша земля»⁸. Когда первые сообщения медиумов И.А. Карышева появились на страницах спиритуалистического издания «Ребус», редакция осторожно высказалась об их «художественности»⁹. Другой журнал «Спиритуалист» в ответ на прагматичный вопрос подписчика о том, куда же «переходят» духи после развоплощения – на Венеру «по Кардеку» или на Марс «по Карышеву», – указывал на праздность этого несущественного для спиритуалистической метафизики вопроса¹⁰. Конкретное местоположение духа и описания его посмертного существования не считались такими спиритуалистами важными настолько, насколько важным представлялось им знание законов духовного мира и его нравственных требований. Практика демифологизации, характерная для рационалистически и критически настроенных спиритуалистов, свидетельствует о том, что утопия не воспринималась ими исключительно как предмет веры, скорее она объявлялась социальным проектом, у которого была единая метафизическая основа, но могли быть разные мифологические описания.

Представления о рае и утопии в русском спиритуализме

В корпусе текстов русского спиритуализма можно отметить всего два значимых источника, в которых разработана подробно марсианская тема. Во-первых, она была осмыслена в творчестве Веры Ивановны Крыжановской – известного автора беллетристических произведений, участника разных спиритуалистических обществ и практикующего медиума. Ее романы позиционировались на рынке как «введение в изучение оккультных наук», а о некоторых из них говорилось, что они написаны при помощи автоматического письма. Как следствие, ее произведения следует отнести одновременно к художественной и религиозной литературе, указывая одновременно на характерное для той эпохи начало коммерциализации и медиатизации переживания сверхъестественного [Natale 2016].

⁸ Сабурова М. Кое-что по поводу книги Флурнуа «Из Индии на планету Марс» // Ребус. 1901. № 48. С. 430.

⁹ От редакции // Ребус. 1900. № 29. С. 253.

¹⁰ Ответы на вопросы подписчиков // Голос всеобщей любви. 1907. № 48. С. 783–784.

В романе «На соседней планете» (1903) В.И. Крыжановская изобразила быт и нравы различных марсианских рас, пользуясь характерными тропами исторических романов того времени и популярной этнографической литературой, описывавшей устройство малоизвестных европейскому читателю народов и культур. В предисловии к роману, ссылаясь на К. Фламариона, она заявляла, что ее повествование не говорит о чем-то невозможном: «пока ученые нашей планеты еще обмениваются депешами с учеными Марса, поэту дозволяется уже теперь перелететь пространство»¹¹. В дальнейшем В.И. Крыжановская регулярно прибегала к космологической теме, нашедшей свое законченное выражение в романе «В ином мире», описывавшем жизнь на Венере, а также в пенталогии «Маги» [Егоров 2007, с. 370–374]. Учитывая беллетристический характер произведений В.И. Крыжановской, а также ее критическое отношение к спиритуализму, в настоящем исследовании ее сочинения рассматриваться не будут как недостаточно репрезентативные для спиритуалистической утопии.

Во-вторых, марсианская и, шире, космологическая тематика была представлена в трилогии известного русского спиритуалиста Ивана Александровича Карышева «Бог неопровержим наукой». В своей трилогии Карышев стремился показать, что наука не только не опровергает существование Бога и духовного мира, но также подтверждает верность духовной гипотезы. В третьем томе «Сущность жизни» (1899) И.А. Карышев, по всей вероятности, со слов своих медиумов рассказывал о пребывании духов на других планетах Солнечной системы. Сочинение можно охарактеризовать как пример духовной спиритуалистической литературы, наглядно представляющей то, как русские спиритуалисты мыслили идеальное социальное устройство загробного мира. Это сочинение может по праву занять место среди других произведений утопической мистической литературы конца XIX – начала XX в. и является репрезентативным примером русской спиритуалистической утопии.

Следует отметить, что И.А. Карышев считался одним из наиболее известных русских спиритуалистов, что позволило В.П. Быкову говорить даже о существовании особого «карышевского» толка в русском спиритуализме. По своим религиозным убеждениям И.А. Карышев был православным христианином, стремившимся совместить основные положения спиритуалистической метафизики и христианскую доктрину. Ключевой космологической проблемой для такого христианско-спиритуалистического синтеза

¹¹ *Крыжановская В.И.* На соседней планете. СПб.: Типо-лит. В.В. Комарова, 1903. С. 5.

были статичные христианские концепции «ада» и «рая», которые не соответствовали прогрессивистской спиритуалистической метафизике. Для настоящего исследования больший интерес представляет именно «рай», поскольку он является одним из ранних мифологических субститутов утопии.

Спиритуалистическая космология обычно опиралась на известное научное представление о бесконечности Вселенной. Как следствие, рай – как мифологический субститут метафизической идеи совершенства, блага и красоты – становился местом, к которому спиритуалист постоянно приближался, но не мог его достигнуть, подобно тому, как Ахиллес в известной апории никак не может догнать черепаху. Иными словами, рай объявлялся реальным, но существующим не актуально, а потенциально – он был не тем, что есть, а тем, что исключительно будет. В конечном счете, рай лишался своего места в космологии и переносился в область телеологии – это было не столько место, в которое можно было попасть, но лишь место, в которое должно было стремиться. В то же время спиритуалисты верили в реальное существование духовного центра Вселенной. Этот духовный центр существовал обычно в альтернативном современной физической космологии пространстве – в духовном измерении физического мира, разделенном на духовные сферы.

Особенность космологии И.А. Карышева заключалась в том, что она была закрытой: с его точки зрения, Вселенная была конечной и имела свой физический и одновременно духовный центр. Центром мира И.А. Карышев объявлял «престол Бога», по достижении которого душа останавливалась в своем развитии, погружаясь в его созерцание: «Всякий, кто только удостоивается хотя издали видеть обитель Бога Живого, видит ее всегда окруженнойдесятью самыми величественными и поражающе красивыми солнечными Системами, которые в некотором отдалении от Обители Божией совершают свой правильный, медленный и торжественный кругооборот кругом Нее»¹². Девять из этих солнечных систем являлись местами пребывания девяти чинов ангелов, а десятая была предназначена для пресвятой Девы Марии с подвластными ей Ангелами-хранителями.

Описания «рая», с одной стороны, признавались И.А. Карышевым относительными сознания человека, к примеру, он писал, что знаменитый Эдемский сад – это лишь метафора рая, а каков он на самом деле, знать невозможно: «Многие угодники Божии новозаветной Церкви видели рай – садом, он и в действительности

¹² *Карышев И.А.* Сущность жизни. СПб.: Т-во худож. печати, 1899. С. 27–28.

таков, но вещество его и природа также соответствует естеству его жителей – духов, и потому рай недоступен для наших чувств, огрубевших от глубокого падения»¹³. Спиритуалисты многие космологические проблемы рассматривали, апеллируя к устройству самого человека: «Рай и блаженство находятся в самом существе, в чистоте его непорочной и святой природы»¹⁴. С другой стороны, И.А. Карышев придерживался православной традиции и поэтому не мог прямо следовать тренду на демифологизацию духовных сообщений. И.А. Карышев принимал во внимание популярные православные христианские апокрифы, например, такие как видение рая святым Андреем, видение блаженной Феодоры (Житие преподобного Василия Нового) и видение Власия. Хотя видения и не следовало трактовать буквально, некоторый «отблеск» истинного – незамутненного человеческим тусклым сознанием – «рая» через них проглядывал. Такая двойственная интерпретация христианских апокрифов, сюжетов и мифов была частью характерного для спиритуалистов тренда на «онаучивание» мифологии – расколдовывание мифа заключалось в признании его реальной основы. Учитывая это обстоятельство, трудно найти место для сочинения Карышева – оно находится на стыке духовной и художественной литературы, претендуя на реальность выраженной в нем метафизики и одновременно отрицая буквальную истинность предложенных в нем описаний.

Из всех планет Солнечной системы описания Марса в сочинении И.А. Карышева являются самыми подробными. Дважды И.А. Карышев сравнивал Марс с раем и, в конечном счете, именно Марс оказывался в его космологии ближайшим его прототипом. Марс И.А. Карышева представлял аграрную утопию, в которой машины были поставлены на службу человеку для того, чтобы обеспечивать его всем необходимым. В описании этой утопии нашли отражение многие волновавшие спиритуалистов темы – например, все марсиане были объявлены вегетарианцами, потому что насилие в принципе невозможно на Марсе; все сады, которые усердно возделывают марсиане, освещены в самую темную ночь светом растений; каждый марсианин имеет свой частный дом и обширный сад, а многоэтажные дома зарезервированы исключительно для фабрик и домов для коллективного воспитания детей; пожилые марсиане, прожив необычно долгую по земным меркам жизнь, перед смертью отправляются в комфортные дома для престарелых.

Главным отличием этой утопии от других подобных была духовная составляющая, поскольку на Марсе нет «никакого

¹³ Карышев И.А. Указ. соч. С. 37.

¹⁴ Там же. С. 33.

начальства кроме слова Божьего», а каждый имеет возможность в «эфирной» плоти увидеть своего Ангела-хранителя, путешествовать в иные миры и получать наставления от самой Девы Марии. Как следствие, все жители Марса «необыкновенно религиозны» и начинают любое дело с того, чтобы испросить благословения у Бога и помощи Ангела-хранителя. Описание религиозности марсиан подтверждает мысль о том, что, вопреки широко распространенной точке зрения о «дворянском» характере этого движения, спиритуализм в России довольно скоро был интегрирован с народными верованиями и практиками. Как показывают различные примеры из истории русского спиритуализма, спиритуалисты часто обращались к медиумам из народа, и можно предположить, что медиумы И.А. Карышева также были из их числа.

Духи Марса: культурная эпистемология

С точки зрения культурной эпистемологии второй половины XIX столетия проблема существования жизни на Марсе и проблема доказательства существования человека после смерти физического тела были проблемами одного порядка. Обе проблемы – ввиду их гипотетической вероятности – считались академической наукой проблемами спекулятивными, т. е. такими, относительно которых можно было выдвигать соображения «за» и «против» без привлечения решающего аргумента. И та, и другая проблема ставила вопрос о существовании жизни за пределами известного науке космоса – тем самым они оказывались на границе между сферами компетенции науки и религии. Главной особенностью этой «пограничной области» была ее онтологическая неопределенность – для одних исследователей ее проблемы были реальны, для других – воображаемы. Именно эта «пограничная область» служила в Новое время главным источником авторитета для разных мистических традиций, чьи концепции и идеи Воутер Ханеграаф вслед за Джеймсом Уэббом обозначил как «отреченное знание» [Ханеграаф 2016, с. 5; Носачев 2015, с. 107].

Видения медиумов, в которых создавался субъективный образ Марса, пытались решить проблему достоверности астрономических данных – их духовные сообщения не только подтверждали мнение мистической традиции о его обитаемости, но и дополняли мнение современной им астрономии. Мистика некоторыми русскими спиритуалистами – ввиду их веры в истинность христианства – считалась областью, связанной с религией, но открытой для научного изучения, поэтому сообщения о жизни на Марсе – если

они не противоречили учению Церкви – рассматривались как по меньшей мере допустимые. И.А. Карышев, к примеру, настаивал на том, что в «божественном учении» Христа нет никакой мистики: «Можно сказать, что все нехристианские религии заключают в себе мистическое начало, но сказать, что мистицизм религиозен, нет никакой логической причины»¹⁵.

Факт, наблюдение, интерпретация – три излюбленных темы для дискуссий как в астрономии, так и в парапсихологии конца XIX в. С точки зрения онтологии, эти дискуссии были стимулированы учениями влиятельных философских традиций – второго психологического позитивизма, утверждавшего, что «факты» – это психологические феномены, и неокантианства, рассуждавшего о том, что познание природы есть одновременно познание самого себя, потому что сознание – это не только инструмент познания, но и его содержание, то есть сам космос. В равной степени и астрономы, и исследователи медиумических явлений возлагали надежды на фиксацию наблюдений при помощи фотоаппаратуры, пытаясь убедить публику в реальности увиденных ими явлений. Когда спиритуалисты говорили о невидимом мире духов, они обычно рассматривали его как часть естественной онтологии – тот мир при всей его «инаковости» одновременно был продолжением мира земного и – в определенной степени – ничто «земное» ему не было чуждо. Именно в единстве естественной онтологии можно усмотреть сходство между позицией спиритуалистов-исследователей и астрономов. Ключевое методологическое различие между астрономами и спиритуалистами заключалось в том, что первые полагались на приборы, в то время как вторые говорили об особых способностях человека как духа, неограниченного «материальными» органами чувств. Ясновидение было своего рода спиритуалистическим телескопом, позволяющим проникнуть в другие миры, а сам медиум – человеческой машиной, одаренной природой и Богом особыми способностями. Такой взгляд утвердился в русском спиритуализме в том числе благодаря влиянию Карла Дюпреля, использовавшего в своих рассуждениях о природе познания принцип органопроекции из сочинения «Основы философии техники» (1877) Эрнста Каппа (1808–1896).

Получение посланий с Марса было частью культурного тренда, задававшего тему исследований о возможности межпланетного сообщения. Английский исследователь Фрэнсис Гальтон (1822–1911) поставил вопрос с научной точки зрения, попытавшись понять, как мы могли бы догадаться о том, что инопланетная

¹⁵ Карышев И.А. Указ. соч. С. 21.

цивилизация посылает нам сигналы, – он стал одним из первых создателей искусственного марсианского языка и оригинальной марсианской мифологии. Художественная литература «создавала» переговорные устройства, посредством которых можно было бы общаться с Марсом. К примеру, в фантастическом сочинении Порфирия Инфантьева (1860–1913) так описан результат процесса дешифровки сообщения с Марса, переданного при помощи аппарата под названием «небесный телеграф»: «...и после непродолжительных усилий, к своему неописуемому удивлению, почти ужасу, разобрал следующее: “Вы прочли верно, господин Роша! Следите далее! Да здравствует разум!”»¹⁶. Общение с марсианами в художественной литературе могло описываться при помощи тех же тропов, что и общение с духами, – изначально герой Инфантьева считал, что его мистифицируют, что тут замешан Дьявол и, наконец, что изобретатель «небесного телеграфа» – волшебник. В конечном счете, объяснения здравого смысла, психологии, традиционной религии и даже оккультизма пали перед реальностью изначально невидимого глазу марсианина на том конце «небесного телеграфа».

Обратившись к описаниям спиритических сеансов, в том числе художественным, можно встретить описание опыта «ужаса», который испытывали спиритуалисты, работая с планшеткой или читая автоматические сообщения, в которых говорилось о том, что за ними наблюдает кто-то невидимый, знающий обо всех их мыслях. Однако у этого опыта, возникающего на этом конце духовного телеграфа, ужаса перед лицом невидимых сил и существ, была обратная положительная сторона – осмысленность текста, достигаемая посредством его дешифровки, которая подтверждала существование жизни во Вселенной после смерти физического тела. На лоне бесконечной и, казалось, безжалостной природы человек оказывался неодиноким, а ее безграничные космические просторы обретали цель – развитие жизни.

Фантастика открывала для спиритуалистов перспективу синтеза с духовной литературой, потому что она делала возможным существование того, о чем наука ничего не знала, но вероятность чего ею никогда не отрицалась. Именно гипотетический характер фантастической планетарной утопии обеспечил ее популярность среди спиритуалистов, считавших, что духовный мир является частью Творения. Фантастика не отрицала и не противопоставлялась духовной литературе, она всего лишь придавала ей необходимую научную легитимность – духи располагались в области

¹⁶ *Инфантьев П.П.* На другой планете: Повесть из жизни обитателей Марса. Новгород: Губ. тип., 1901. С. 22.

вероятного, там же, где располагались жители других планет. Жанр планетарной утопии стал идеальным средством для выражения социальных чаяний спиритуалистов в эпоху активного изменения социального и технического уклада.

Литература

- Егоров 2007 – *Егоров Б.Ф.* Российские утопии: исторический путеводитель. СПб.: Искусство–СПБ, 2007. 414 с.
- Мангейм 1994 – *Мангейм К.* Идеология и утопия // Избранное: Диагноз нашего времени. М.: Юристъ, 1994. С. 7–276.
- Носачев 2015 – *Носачев П.Г.* «Отреченное знание». Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. М.: ПСТГУ, 2015. 334 с.
- Первушин 2006 – *Первушин А.И.* Завоевание Марса: Марсианские хроники эпохи великого противостояния. М.: Эксмо, 2006. 509 с.
- Утопия и утопическое мышление 1991 – Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы: Пер. с разных яз. / Сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991. 405 с.
- Ханеграаф 2016 – *Ханеграаф В.Я.* Западный эзотеризм: Путеводитель для запутавшихся / Пер. с англ. Е. Зори. М.: Центр книги Рудомино, 2016. 256 с.
- Bauman 1976 – *Bauman Z.* Socialism. The active utopia (Routledge revivals). N.Y.: Holmes and Meier, 1976. 154 p.
- Crossley 2011 – *Crossley R.* Imagining Mars: A literary history. Middletown, Connecticut: Wesleyan Univ. Press, 2011. 396 p.
- Crowe 1999 – *Crowe M.J.* The extraterrestrial life debate, 1750–1900. Mineola; N.Y.: Dover Publications, 1999. 680 p.
- Crowe 2001 – *Crowe M.J.* Astronomy and religion (1780–1915). Four case studies involving ideas of extraterrestrial life // *Osiris*. 2001. Vol. 16. P. 209–226.
- Jameson 2005 – *Jameson F.* Archaeologies of the future. The desire called Utopia and other science fictions. L.; N.Y.: Verso, 2005. 431 p.
- Hetherington 1981 – *Hetherington N.S.* Percival Lowell. Professional scientist or interloper? // *Journal of the History of Ideas*. 1981. Vol. 42 (1). P. 159–161.
- Kumar 1987 – *Kumar K.* Utopia and anti-utopia in Modern Times. Oxford: Basil Blackwell, 1987. 506 p.
- Markley 2005 – *Markley R.* Dying planet. Mars in science and the imagination. Durham, N.C.; L.: Duke University Press, 2005. 456 p.
- Natale 2016 – *Natale S.* Supernatural entertainments. Victorian spiritualism and the rise of Modern media culture. Philadelphia, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2016. 248 p.

Shamdasani 1994 – *Shamdasani S.* Introduction. Encountering Héléne. Théodore Flournoy and the genesis of subliminal psychology // Flournoy T. From India to the planet Mars. A case of multiple personality with imaginary languages / Ed. by S. Shamdasani. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 3–8.

References

- Bauman, Z. (1976), *Socialism. The active utopia*, Holmes and Meier, New York, USA.
- Chalikova, V.A. (comp., ed.) (1991), *Utopia i utopicheskoe myshlenie: antologiya zarubezhnoi literatury* [Utopia and utopian thought. Anthology of foreign literature], Progress, Moscow, USSR.
- Crossley, R. (2011), *Imagining Mars: A literary history*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, USA.
- Crowe, M.J. (1999), *The extraterrestrial life debate, 1750–1900*, Dover Publications, Mineola, New York, USA.
- Crowe, M.J. (2001), “Astronomy and religion (1780–1915). Four case studies involving ideas of extraterrestrial life”, *Osiris*, vol. 16, pp. 209–226.
- Egorov, B.F. (2007), *Rossiiskie utopii: istoricheskii putevoditel'* [Russian utopias. A historical guide], Iskusstvo–SPB, Sankt Petersburg, Russia.
- Jameson, F. (2005), *Archaeologies of the future. The desire called Utopia and other science fictions*, Verso, London, UK, New York, USA.
- Hanegraaff, W.Ya. (2016), *Zapadnyi ezoterizm. Putevoditel' dlya zaputavshihsy* [Western esotericism. A guide for the perplexed], Rudomino, Moscow, Russia.
- Hetherington, N.S. (1981), “Percival Lowell. Professional scientist or interloper?”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 42, no. 1, pp. 159–161.
- Kumar, K. (1987), *Utopia and anti-utopia in Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford, UK.
- Mannheim, K. (1994), “Ideology and utopia”, in *Izbrannoe. Diagnostika nashego vremeni* [Selected works. Diagnosis of our times], Yurist, Moscow, Russia, pp. 7–276.
- Markley, R. (2005), *Dying planet. Mars in science and the imagination*, Duke University Press, Durham, USA, London, UK.
- Natale, S. (2016), *Supernatural entertainments. Victorian spiritualism and the rise of Modern media culture*, Pennsylvania University Press, Philadelphia, Pennsylvania, USA.
- Nosachev, P.G. (2015), “Otrechennoe Znanie”. *Izuchenie marginalnoy religioznosti v 20 i nachale 21 veka* [“Rejected knowledge”. Research of marginal religiosity in the 20th and beginning of the 21st century], Pravoslavnyi Svyato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet, Moscow, Russia.

- Pervushin, A.I. (2006), *Zavoevanie Marsa: Marsianskie khroniki velikogo protivostoyaniya* [Conquest of Mars. Martian chronicles of great confrontation], Eksmo, Moscow, Russia.
- Shamdasani, S. (1994), "Introduction. Encountering H el ene. Th eodore Flournoy and the genesis of subliminal psychology", in Flournoy, T. *From India to the planet Mars. A case of multiple personality with imaginary languages*, Princeton University Press, Princeton, USA, pp. 3–8.

Информация об авторе

Владислав С. Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *razdyakonov.vladislav@gmail.com*

Information about the author

Vladislav S. Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; *razdyakonov.vladislav@gmail.com*

УДК 393

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-80-98

Феномены погребения, пограничья, перехода в контексте изображений *Других* в греческой вазописи

Татьяна С. Терещенко

Независимый исследователь, г. Москва, Россия, tatere@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена исследованию того, каким образом феномены, связанные с погребением, пограничьем, переходом и аналогичными феноменами интерпретируются в греческой вазописи в контексте изображений *Других* (скифов, фракийцев, чернокожих и др.).

Восприятие *Других* греками было синкретичным: реальные знания сочетались с фантастическими представлениями; в их воззрениях *Другие* жили на окраинах ойкумены, т. е. на границе с иными мирами, в широком смысле – реального и фантастического, мира живых и мира мертвых. Это связывало их с феноменами границ, перехода, погребения и т. п. С этим связано и то, что *Другие* в греческом искусстве часто изображались в мифологических сюжетах или в качестве мифологических персонажей. Также ряд сюжетов, где изображались *Другие*, были связаны с феноменами перехода и погребения – война, подготовка к войне, охота и др. С этими феноменами мог быть связан и ряд деталей таких изображений.

Семантика греческой вазописи была неоднозначной и многослойной, поэтому интерпретация многих таких изображений спорна. Кроме того, исследуемые феномены можно рассматривать в узком или широком смысле. Более того, связь многих персонажей, присутствовавших в рассмотренных изображениях, с загробным миром, определенными богами и мифами гораздо глубже и сложнее и намного превосходит границы проблематики, связанной с Инаковостью.

Ключевые слова: *Другие*, вазопись, переход, граница, иной мир

Для цитирования: Терещенко Т.С. Феномены погребения, пограничья, перехода в контексте изображений *Других* в греческой вазописи // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 3. С. 80–98. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-80-98

Phenomena of funeral, border, transition
in the context of representations of the *Others*
in Greek vase painting

Tatiana S. Tereshchenko

Independent researcher, Moscow, Russia, tatere@yandex.ru

Abstract. Greek perception of the Others was syncretic: real facts were mixed with fantastic ideas; in their view the Others lived on the outskirts of the oikumene, that is on the border with the other worlds – in the broad sense – real and fantastic, the world of alive and dead – this connected them with the phenomena of borders, transition, burial, etc. Due to this, the Others in Greek art were often represented in mythological subjects and as mythological characters. Also, some subjects where the Others were represented were connected with the phenomena of transition and burial – war, preparations for war, hunt, etc. Also, some details of such images were connected with these phenomena.

The semantics of the Greek vase painting was controversial and multilayered therefore interpretation of many of such images is disputable. Besides, the phenomena studied might be examined in a more narrow or more broad sense. Moreover, the connection of many characters represented with the other world, other gods and myths is much more complicated and outgoes far beyond the borders of the thematic connected with the Otherness.

Keywords: Others, vase painting, transition, border, other world

For citation: Tereshchenko, T.S. (2022), “Phenomena of funeral, border, transition in the context of representations of the *Others* in Greek vase painting”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 80–98, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-80-98

В греческой вазописи середины VI – первой четверти IV в. до н. э. присутствовали изображения представителей разных рас и народов – реальных и фантастических: скифов, персов, фракийцев, чернокожих, амазонок и др. Их появление связано с контактами греков с другими народами и рядом исторических событий – в первую очередь греко-персидскими войнами (499–449 гг. до н. э.).

Восприятие Других греками было синкретичным: реальные знания о реальных народах сочетались у них с фантастическими представлениями. С этим связано и то, что Другие в греческом искусстве часто изображались в мифологических сюжетах или в качестве мифологических персонажей [Hall 1991]. Согласно

представлениям греков, Другие жили на окраинах ойкумены, т. е. на границе с иными мирами – в широком смысле – реального и фантастического, мифологического, мира живых и мира мертвых. В соответствии с этим Другие в греческом мировоззрении были тесно связаны с такими феноменами, как границы, переход, а также погребение и ритуалами, имеющими к нему отношение.

Главным видом греческого искусства, где присутствовали Другие, была вазапись – совершенно уникальный феномен культуры. В ней присутствовали абстрактные и фигуративные элементы. Она являлась сложной образно-семиотической системой, в которой нашли отражение мифологические представления, исторические события, бытовые и повседневные детали – т. е. целый комплекс событий и феноменов греческой культуры. Кроме того, декорированные росписями сосуды использовались в ритуалах – в первую очередь в жертвоприношении, погребении и винопитии (симпозиуме).

В росписях, где присутствовали Другие, могли затрагиваться такие феномены, как симпозиум, полис, ойкос, музыка, театр и др. [Lissarrague 2002; Lissarrague 1990]; среди них были и феномены погребения, перехода, пограничья и т. п. Также и многие сюжеты, где изображались Другие, были связаны с этими феноменами. Это могли быть:

- сцены битв. Не только в греческой образности, но и в образности других культур и эпох они были связаны с феноменами смерти, ритуала и часто отсылали к переходу – неслучайно их нередко изображали на погребальных памятниках;
- сцены охоты. Они могли служить субститутами битв, иметь отношение к переходу, ритуалу и часто изображались на погребальных памятниках;
- сцены подготовки к войне: прощание, отъезд воина, облачение воина в доспехи, в пути, а также ритуалы, связанные с переходом – из состояния войны в состояние мира, – погребение, культ мертвых, жертвоприношение и др.

На связь такого рода изображений с отмеченными феноменами указывает и то, что многие из них декорировали сосуды, использовавшиеся в ритуалах, связанных с погребением (лекифы, пелики и др.), а также были обнаружены в погребениях.

Кроме того, в декоре ряда этих сосудов присутствуют детали, семантика которых (по крайней мере предположительно) связана с погребением, иным миром, переходом в иной мир. Среди этих деталей:

- растительный орнамент: ветви растений (аканфа, плюща и др.), виноградная лоза, пальмы, пальметки, бутоны лотоса. Они могли являться символом райского сада, иного (или загроб-

- ного) мира, быть связанными с умирающим и воскресающим Дионисом [Виноградов 2007, с. 35–38; Шауб 2007, с. 237–238], а также, по крайней мере в отдельных регионах, находившихся под влиянием греческой культуры (Северное Причерноморье), – с культом Великой богини [Шауб 2007, с. 238];
- собака. В росписях, где присутствуют Другие, собаки изображались в сценах битв (возможно, ряд таких изображений были сценами охоты) или выступления в поход. Вероятно, в первую очередь изображения собак были связаны с реальными практиками войны или охоты. Кроме того, в греческой культуре собаки часто связывались с иным миром, смертью и сходными феноменами: в частности, мифологический трехголовый пес Цербер охранял вход в царство мертвых [Виноградов 2007, с. 38];
 - лошадь. Изображений Других с лошадьми довольно много, но большинство из них также имеет отношение к военным практикам. Однако некоторые изображения могли быть связаны и с культом мертвых, погребением и тому подобными феноменами. В греческой культуре, как и во многих других, кони считались существами, связующими космические зоны [Шауб 2007, с. 102]; лошадь и собака были спутницами Гекаты – богини, связанной с иным миром, переходом [Вахтина 2013, с. 56–58];
 - колонна. Она могла маркировать границы иного мира или (и) символизировать древо жизни [Виноградов 2007, с. 37].

Однако при этом в росписях, где присутствуют Другие, нет ряда важных деталей, обычно присутствовавших в росписях на такие темы, – в частности, нет изображений водоплавающих птиц. Возможно, это связано с тем, что, в отличие от семантики многих изображений птиц, семантика многих указанных деталей носила комплексный характер и, в частности, одновременно с иным миром, погребением могла отсылать и к реальным практикам.

Вероятно, главная причина, по которой по крайней мере часть, если не многие, изображения Других в греческой вазописи, были связаны с феноменами смерти, погребения, пограничья, перехода, иного мира, состояла в том, что главная функция сосудов, декорированных вазописью, была связана с ритуалами – погребением, жертвоприношением, симпозиумом и рядом других – они, в свою очередь, были связаны с такими феноменами, как переход, смерть. В этом контексте сама суть фигуры Другого как персонажа, находящегося на грани миров, придавала этим феноменам особый смысл.

При этом главная проблема в изучении данной темы состоит в сложности и спорности атрибуции и интерпретации росписей греческой вазописи в целом. Семантика греческой вазописи имеет

сложный многоуровневый характер и одно изображение или даже отдельные его детали могут содержать несколько смыслов и допускать разные толкования и иметь дополнительные коннотации. Сложность еще в том, что нам часто неизвестен и непонятен контекст создания и бытования многих изображений.

Изображения скифов и фракийцев

В частности, неочевидна и довольно спорна связь с феноменами погребения, перехода, границ и т. п. изображений, где присутствуют скифы и фракийцы.

Большая их часть была связана с реальными историческими событиями (контактами со скифами, экспансией Афин на Северное Причерноморье и в зону Проливов, греко-персидскими войнами) и военными практиками – использованием лука, коней, пельты (фракийского щита в форме полумесяца) [Lissarrague 1990] и др. – относительно и этих связей существуют дискуссии. Тем не менее отдельные сюжеты, изображения или, по крайней мере, один из их семантических слоев могли быть связаны с интересующими нас феноменами.

Скифы часто изображались в сценах подготовки к войне: надевание доспехов, жертвоприношение перед отправлением воина на войну, непосредственно отъезда воина, в пути – т. е. в обрядах или состояниях перехода в их «этнографическом» смысле – перехода из одного состояния или статуса в другое: из состояния войны в состояние мира, из статуса юноши в статус взрослого воина; существовали отдельные изображения возвращения тела мертвого воина (Аякс, несущий тело Ахилла) [Lissarrague 1990].

В аналогичных сюжетах репрезентировались и фракийцы, однако вместе с ними часто присутствовали изображения лошадей и в некоторых случаях собак. Вероятно, эти изображения в первую очередь отражали реальные военные практики фракийцев и греков. Тем не менее один из их семантических слоев может быть связан со смертью, переходом и т. п. В частности, росписи с изображениями около десятка персонажей на конях (часть из них – в греческом, а часть – во фракийском облачении) могли репрезентировать процедуру докимасии – воинского смотра, проверки боеготовности и, по сути, обряда перехода из статуса юноши-эфеба (гражданина полиса, готовящегося к военной службе) в статус взрослого мужчины-гоплита (воина) [Lissarrague 1990]. Существовали также изображения обнаженных юношей в стилизованных шапках с высокими загнутыми концами, напоминающих скифские или фракийские, и с пельтами – возможно, это были персонажи,

находящиеся в промежуточном состоянии между статусом юношей-эфебов и статусом мужчины-гоплита [Lissarrague 1990].

В росписи пелики (эти сосуды часто использовались в погребениях и связанных с ними обрядах: в них, например, могли хранить кости) из Муниципального археологического музея г. Лана (сер. V в. до н. э., 37.1024), вероятно, репрезентирующей жертвоприношение, представлена одетая в греческое женщина, держащая ойнохою и фиалу (сосуды, использовавшиеся в жертвоприношении), фланкированная двумя одетыми во фракийское мужчинами с копьями: это изображение создает ощущение рамы, перехода, указывающего на другое пространство. Такие росписи могли отсылать к погребальным ритуалам или изображать переход из пространства полиса, мира в пространство войны; в них могли накладываться и перекликаться друг с другом разные смыслы.

Также существует ряд лекифов с изображениями скифа, фланкированного двумя лошадьми, держащего их под уздцы [Вахтина 2013]. На связь этих росписей с феноменами погребения и перехода указывает целый ряд признаков:

- в первую очередь тот факт, что функция таких сосудов связана с погребением;
- возможно (изображение расплывчато), скифы изображены с пустыми горитами (чехлами для лука и стрел) (стрел, как и лука, не видно), висящими на правом, а не на левом боку – т. е. не в состоянии боевой готовности; кроме того, как отмечает М.Ю. Вахтина, тема пустого горита в Северном Причерноморье соотносилась с погребальными памятниками [Вахтина 2013, с. 68]. Однако такое изображение может быть связано и со свойственной греческой вазописи некоторой неточностью в изображении Других или контурным и обобщенным характером изображения. При этом такая контурность тоже может отсылать к погребальному контексту: изображение как бы тает, как тает мертвая плоть;
- изображения лошадей. Как отмечает М.Ю. Вахтина, помимо того, что они часто выступают в связи с погребальной тематикой [Вахтина 2013, с. 67], они могут быть связаны с мифологизированным образом героя, который сопутствовал усопшему воину и аристократу [Вахтина 2013, с. 67], а их количество (их две) – ассоциироваться с мировым деревом: исследовательница приводит аналогичные изображения из вазописи геометрической эпохи, связанной с погребальной тематикой [Вахтина 2013, с. 65];
- тот факт, что лошадей две, может отсылать к границе, переходу, являться символическим входом в другое пространство [Виноградов 2007, с. 37] и т. п.;

– листья плюща. Они также в определенном контексте могли отсылать к погребению [Шауб 2007, с. 236–238].

В этой связи трактовка этого персонажа М.Ю. Вахтиной как проводника, сопровождающего умерших в загробный мир, находящегося на грани двух миров, с чем, по ее мнению, и связано зеркальное изображение его (пустого) горита, – кажется вполне убедительной [Вахтина 2013, с. 68].

Существует целый ряд росписей лекифов с аналогичной композицией, где представлены фракийцы с лошадьми, амазонка, фланкированная двумя сфинксами [Вахтина 2013, с. 62] или двумя фракийцами (сер. V в. до н. э., Центральный Римско-Германский музей, Майнц, 33822) – амазонки, как и сфинксы, тоже могли связываться с иными мирами, погребением.

Изображения персов

В отличие от фракийцев и скифов, персы в сценах противостояний изображались как противники греков. Эти сцены репрезентировали греко-персидские войны (499–449 гг. до н. э.). Греки в этих сценах часто изображались обнаженными – в так называемой героической наготе – тем самым эти противостояния из исторических трансформировались в мифологические. Кроме того, изображения этих битв довольно схематичны. Этот схематизм во многом намеренный – художники не ставят задачу впечатлить зрителя эмоциями, а передают идею так называемого «калос танатос» – прекрасной смерти – смерти, происходящей в другом измерении – в мифокосмологическом пространстве, пространстве вечности, лишенном страданий и преходящих человеческих эмоций.

Изображения амазонок

На рубеже VI–V вв. до н. э. в вазописи появились изображения амазонок в скифском или фракийском облачении или с соответствующими деталями; а с 440-х гг. до н. э. – в персидской одежде. Они преимущественно изображались в сценах битв с воинами в греческом облачении или подготовки к битвам. Амазонки были мифическим народом женщин-воительниц, согласно греческим мифам, жившим в Малой Азии, на Кавказе или в Северном Причерноморье – с этим и связаны такие их изображения. Представления об амазонках отражали контакты между греками и народами, жившими в тех регионах, а также некоторые обычаи тех народов (счет родства по матери, наличие женщин-воинов и др.). Примерно на исходе первой трети V в. до н. э. появились изображения

амазонок в персидской одежде: они осмыслили греко-персидские войны; со временем детали персидской одежды стали все более размытыми и обобщенными и скорее отсылали к восточной одежде в широком смысле.

Кроме того, будучи жительницами окраин ойкумены, сочетая реальные и фантастические черты, амазонки были связаны с феноменом границы, перехода и т. п.: как пишет А.В. Котина, «распространенность сюжетов амазонахмии, битв греков с амазонками, символизирует извечную тему борьбы космоса и хаоса, жизни и смерти, вероятно, поэтому данные композиции украшали не только храмы, но и погребальные саркофаги и другие предметы погребального обряда (пелики, диносы)» [Котина 2012, с. 24]. С этим, по крайней мере отчасти, связано и то, что амазонки часто изображались на конях: как пишет И.Ю. Шауб, «хтоничность и связь амазонок с загробным миром выступает в их неотделимости от коня, символика которого многозначна, но хтоническая доминанта фиксируется бесчисленными погребальными жертвоприношениями» [Шауб 2007, с. 111].

В росписях, где присутствовали изображения амазонок, часто изображались сфинксы. Эти персонажи пришли в греческую мифологию из египетской и обрели женский пол, тело льва и крылья грифона. Существовали разные мифы и легенды о них. Самым известным из них был миф о Сфинксе, которая охраняла дорогу в Фивы, загадывала загадки путникам и убивала тех, кто не мог их разгадать – здесь также присутствует идея пути, границы и перехода. Существовали также мифы о Сфинксе – морской грабительнице или о Сфинксе – амазонке, воевавшей со своим мужем Кадмом. Таким образом, сфинксов многое роднило с амазонками: и те и другие были обитательницами пограничья, и те и другие были воительницами – т. е. были связаны с битвой как феноменом перехода. На тулове луврской ойнохой (первая половина V в. до н. э., G571) изображены амазонка и перс, сражающиеся с греком-гоплитом, а на шейке – как бы наблюдающая за этой битвой сфинкс – эти образы подчеркивают мифологический характер, который со временем приобрели греко-персидские противостояния.

Вероятно, изображения амазонок были связаны и с местными культами. Так, И.Ю. Шауб полагает, что «амазонки выступали в верованиях обитателей Северного Причерноморья как служительницы Великой богини в ее загробном аспекте» [Шауб 2007, с. 257]. В этой связи в популярном на Боспоре сюжете росписей пелик (голова амазонки с протомой (передней частью) грифона или лошади) ряд исследователей видит изображение Великой богини как владычицы преисподней, которая иногда идентифицировалась с Афродитой [Шауб 2007, с. 333].

Помимо сфинксов, в изображениях с амазонками могли присутствовать и другие детали, связанные с границей, переходом, погребением и подобными феноменами – в первую очередь собаки, колонны, а также ветви растений.

Наряду с амазонками в восточной одежде, с середины V в. до н. э. в греческой вазописи получили распространение изображения так называемых грифомахий – битв аримаспов с грифонами. В этих противостояниях аримаспы изображались в персидской (восточной) одежде. Аримаспы были мифическим народом, жившим на северо-восточных окраинах ойкумены, даже за границей ойкумены. Они сражались с жившими еще дальше грифонами – фантастическими существами с туловищем льва, головой и крыльями орла – за золото, которое те охраняли. Аналогично представлениям об амазонках, в представлениях об аримаспах, вероятно, нашли отражение сведения о реальных народах – в первую очередь о скифах. Помимо этого, и те и другие были связаны с пограничьем, так как жили на окраинах ойкумены и сочетали в себе реальное и фантастическое, историческое и мифологическое.

Большой популярностью изображения битв греков с амазонками и аримаспов с грифонами пользовались в Северном Причерноморье – поскольку оно считалось окраиной ойкумены и одним из их мест жительства, а так как аримаспы, как и грифоны, воспринимались как обитатели иного мира, их битвы часто изображались на погребальных боспорских пеликах: как пишет И.В. Шталь, «аримаспы боролись с грифонами в посюстороннем Мире как с выходцами из мира загробного», при этом и те и другие, по ее мнению, были сопричастны власти подземного Владыки [Шталь 1989, с. 14].

Битва аримаспов с грифонами изображена и на так называемом «Большом лекифе Ксенофанта» (конец IV в. до н. э., Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург)¹. Однако, вероятно, главным в ней была связь погребением, иным миром, переходом.

Помимо грифомахии, там присутствует изображение охоты персонажей в персидской одежде с подписанными именами, имеющих реальных прототипов [Виноградов 2007, с. 21–23]. Примечательно, что реальные персонажи изображены в рельефе, а фантастические (аримаспы и грифоны) – краской; первые выведены в центр, а вторые – на периферию изображения – вероятно, это тоже воплощает идею перехода, иного мира [Виноградов 2007, с. 44–46].

¹ Эта роспись может иметь некоторые политические коннотации, связанные с политическими событиями своего времени – продолжающимся противостоянием греков и персов [Franks 2009].

На связь росписи с иным миром, границей, переходом и сходными феноменами указывают изображения колонн (их две) (маркеров границы) и растений (символов райского сада): там, в частности, представлена цветущая пальма с плодами – невозможное в реальном мире сочетание [Виноградов 2007, с. 3–38]. Кроме того, как отмечает Ю.А. Виноградов, встреча представленных в росписи людей, которых он идентифицирует как живших в разное время (аргонавтов; героев, павших под Саламином (480 г. до н. э.); персидских царей Кира и Дария, живших в VI – начале V в. до н. э., сатрапа Аброкома, жившего в период создания этого лекифа, могла состояться только в потустороннем мире [Виноградов 2007, с. 44].

Изображения фракийцев в других сюжетах

Многие сюжеты, где изображались фракийцы, были связаны с разными формами измененного состояния сознания (опьянение, слепота, разные формы транса) – в расширенном понимании его можно рассматривать как одну из форм перехода – в иную реальность, отличную от обыденности, как способ контакта с иными мирами. Среди них были изображения играющего на лире Орфея, окруженного персонажами во фракийском облачении, – и он, и они представлены в состоянии музыкального транса: с закрытыми глазами, замороженно слушающими музыку.

Другими формами измененного состояния сознания, в которых изображались фракийцы (или персонажи во фракийском облачении), было безумие или опьянение (фракийский царь Ликург: он поссорился с Дионисом, тот наслал на него безумие, и в таком состоянии он убил своего сына), слепота (Фамирид – возгордившийся собой поэт, бросивший вызов музам и наказанный ими; фракийский царь Финей, получивший от богов дар предсказания и наказанный ими за то, что выдавал их тайны людям) и ряд других.

Еще одной формой измененного состояния сознания был гнев и ярость фракийских женщин, изображенных в сценах убийства Орфея отрезающими ему голову. Согласно греческим мифам, этот гнев был вызван ревностью к нему, поскольку его музыка отвлекала слишком много внимания фракийских мужчин. Есть и другие версии – в частности, связывающие это убийство с Дионисом: фракийские женщины убили Орфея за то, что он не допустил их к дионисийским мистериям или наоборот – за то, что стал свидетелем этих ритуалов и др. – либо с дионисийскими ритуалами².

² Reinach S. La mort d'Orphée // Revue Archéologique. Troisième Série. 1902. Vol. 41 (juillet–décembre). P. 245.

На связь Орфея и Диониса, а также соответствующих культов указывает и существование аналогичного мифа о Дионисе, согласно которому он тоже был разорван на части, а после воскрес, предварительно приняв разные формы. Вероятно, эти мифы связаны со спарагмосом – дионисийским ритуалом, заключающимся в принесении в жертву животного (иногда человека) посредством разрывания на части и поедания его сырого мяса. На связь Диониса и его изображений с представлениями о смерти указывает и то, что в них часто присутствовали изображения плюща [Шауб 2007, с. 236–237]. Возможно, все эти мифы являются какими-то осколками общего мифа, частью утраченных орфических культов, некоего единого мифологического и культового континуума. Вероятно, эти мифы также являлись частью сельскохозяйственных культов, связанных с умиранием и воскрешением природы – на это, в частности, указывают присутствие в ряде росписей сельскохозяйственных инструментов (серп и др.) в руках женщин, убивающих Орфея [Lissarrague 1994, с. 280 и др.].

На определенную связь Диониса с Фракией может указывать и то, что Фракия является местом действия ряда связанных с ним мифов; кроме того, этот бог фигурирует в мифах о фракийских царях Ликурге и Финее [Raeck 1981, S. 84]. Кроме того, существуют отдельные изображения Диониса или сатиров с деталями фракийской одежды – в накидке-зейре (амфора, первая половина V в. до н. э., Университет Цюриха, 2344) или сапогах-эмбадах [Raeck 1981, S. 84].

Изображения на сюжет мифа о Геракле и Бусирисе

С феноменом жертвоприношения и, возможно, ритуалом расчленения и последующего воскрешения связан и миф о египетском царе Бусирисе. В его стране царила долгая засуха, и для избавления от нее оракул посоветовал ему ежегодно приносить в жертву чужестранца. Геракл, путешествовавший через Египет в походе за яблоками Гесперид, тоже был схвачен, чтобы быть принесенным в жертву, но пока его связанным вели к жертвенному алтарю, он разорвал свои путы, вырвался, перебил стражей и убил самого Бусириса. Существуют и другие варианты этого мифа [Miller 2000, p. 414], но именно эта версия в определенных вариациях нашла отражение в греческой вазописи.

Сюжет и место действия (отдаленные экзотичные земли) связывают этот миф с границей, переходом, окраинами ойкумены и тому подобными феноменами. На экзотичность и удаленность

места действия этого мифа указывает внешность слуг Бусириса: они изображались как чернокожие (с курчавыми волосами, курносими носами), а также ряд других деталей. Этот миф часто связывают с закрытостью Египта от иностранцев [Miller 2000, p. 416–417]. Существуют и другие варианты его интерпретации. По одной из версий, имя «Бусирис» происходит от египетского «Pr-wsjr». Такое название имели разные места в Египте, самым известным из которых была расположенная в Дельте столица 9 нома Нижнего Египта, бывшая центром культа Осириса [McPhee 2006, p. 45]. С этим связано предположение, согласно которому миф о Геракле и Бусирисе является искаженной версией мифа об убийстве Осириса Сетом и его последующем воскрешении – в котором, в свою очередь, нашли отражение сельскохозяйственные и природные циклы, связанные с умиранием и воскресением природы. Есть также версия (вероятно, первым ее изложил Диодор в I в. до н. э.), согласно которой убийства иностранцев египтянами были связаны с рассказами о том, что они приносили в жертву Осирису рыжеволосых людей, которых было мало среди египтян [Чисталев 2003, с. 248]. Вероятнее всего, в этом мифе присутствует смешение разных представлений, исторических фактов – в характерном для греческого и вообще архаического менталитета синкретичном духе.

Кроме того, в изображениях на этот сюжет осмыслиется феномен жертвоприношения и его элементы. Эти изображения строятся по схожей схеме, которая отталкивается от типичной греческой схемы изображения жертвоприношений [Durand 1983, p. 154]: алтарь в центре и участники жертвоприношения по сторонам. Однако предполагаемая жертва – Геракл – изображен взбунтовавшимся и избивающим своих «жертвователей»; торжественная процессия превращается в падающих, убегающих, висящих в руках Геракла вниз головой слуг; Бусирис – глава предполагаемой процессии – в одной из росписей (чернофигурная амфора мастера Качелей (540–530-е гг. до н. э., Художественный музей, Цинциннати [Miller 2000, p. 422; McPhee 2006, p. 47]) в нелепой позе помещен на место предполагаемой жертвы – алтарь.

Изображения чернокожих

С ритуалами, имеющими отношение к погребению, смерти, потустороннему миру, может быть связан и ряд изображений чернокожих. Возможно, такой их подтекст также мог быть обусловлен влиянием Египта, поскольку там чернокожие могли связываться с магией, потусторонним миром и сходными феноменами. Причем

такие изображения появились в греческом искусстве даже раньше, чем изображения прочих Других в вазописи – в VII в. до н. э., – как раз с установлением активных контактов с Египтом.

В частности функцию оберегов, магических талисманов могли выполнять ювелирные изделия с изображением чернокожих [Raesk 1981, S. 209], скарабеи в виде голов чернокожих (такие мелкие фигурки выполняли аналогичную функцию и в Египте) – неслучайно такие головы-скарабеи декорируют золотую фиалу, обнаруженную во фракийском царском погребальном кургане (конец IV в. до н. э., Национальный исторический музей, София) [Snowden 2010, p. 186].

Вероятно, религиозное и магическое значение могли иметь и маски в виде гротескных изображений лиц чернокожих [Raesk 1981, S. 209]. Кроме того, как отмечает ряд исследователей, чернокожие в представлениях греков были связаны с сатирами [Raesk 1981, S. 209] – их внешний облик был похож; помимо винопития (связанного с измененным состоянием сознания и обрядами перехода), сатиры также имели отношение к погребальным культам и магии.

Особую проблему, связанную с присутствием темы смерти, границы в изображениях Других в греческой вазописи, составляет серия алабастронов (небольших узких удлиненных сосудов для благовоний) (Дж. Нейлс насчитывает их свыше шести десятков [Neils 2001, p. 68]), расписанных вазописцем Сириском. На них могли быть изображены чернокожие с характерными чертами внешности – курчавые волосы, курносые носы, выступающие вперед челюсти – в восточной или фракийской одежде (существует ряд аналогичных изображений и на других сосудах), либо лучники (возможно, амазонки) в персидской или фракийской одежде [Neils 2001].

Разные версии интерпретации этих росписей так или иначе связывают их с переходом, границей, культом мертвых, войной. Немецкий антиковед А.Д. Фрезер идентифицирует этих персонажей как упоминавшихся Геродотом чернокожих воинов в персидских войсках Ксеркса, а изображение их в восточной одежде объясняет стремлением художника сделать их образы понятными современникам [Raesk 1981, S. 190]. Другой немецкий антиковед Й. Тимме связывает эти изображения с содержимым этих сосудов (благовония), которое использовалось в обрядах, связанных с погребением: и действительно, многие из них были обнаружены в погребениях, а также в святилищах; к тому же Африка была местом производства этих благовоний [Raesk 1981, S. 190]. Другие исследователи связывают эти росписи с поэмой Арктина из Милета «Эфиопида» (VII в. до н. э.), повествующей об эфиопском царе

Мемноне и его войске и царице амазонок Пентесилее и ее воительницах, пришедших на помощь троянцам в Троянской войне [Snowden 2010, p. 159].

Также в ряде этих росписей присутствует изображение собаки, пальмы и алтаря (хотя Дж. Нейлс предпочитает идентифицировать его как табурет – тем более что есть росписи, где амазонка (если это она) изображена сидящей на нем или где на нем лежит шлем [Neils 2001, p. 70]) – что вкупе с одной из функций и содержанием этих сосудов может подтверждать версию об их связи с жертвоприношением, культом смерти, а также границей. Кто-то видит в изображениях амазонок в таком контексте указание на их связь с Северной Африкой: в частности, их место жительства помещал там историк Диодор Сицилийский (I в. до н. э.) [Neils 2001, p. 73]. Британская исследовательница К. Сурвину-Инвуд видит в связке изображений «женщина – алтарь – пальма» посвящение Артемиде – богине, помимо прочего, связанной с переходом от статуса девушки к статусу супруги [Neils 2001, p. 73].

К теме смерти могут иметь отношение и фигурные сосуды (ритоны) с изображениями чернокожих в пасти крокодила, расписанные художником Сотадом во второй четверти V в. до н. э. [Hoffmann 1997]. Такие экзотичные персонажи, как чернокожий и крокодил, очевидным образом отсылают к дальним землям и окраинам ойкумены; на это же указывает и изображение гераномахии (битвы пигмея с журавлем) на шейке одного из этих ритонов.

Функцию ритона связывают с ритуалом – ее подчеркивает и изображение жертвоприношения перед отъездом воина, одетого во фракийский костюм, аналогичное рассмотренным выше, на шейке одного из них [Hoffmann 1997, picture 7]. Кроме того, разные исследователи соотносят эти статуэтки с погребением, смертью; кто-то – с конкретным историческим событием – египетской экспедицией греков во время греко-персидских войн и окружением и разгромом крупной (ок. 35 тыс.) греческой группы войск на нильском острове Просопитида в 456 г. до н. э.³

Х. Хоффман, связывая функцию ритона с дионисийскими ритуалами (на что может указывать и изображение менады и сатира на шейке одного из них), видит аналогию между пожираемым крокодилом чернокожим и умершим (разорванным на части) Дионисом [Hoffmann 1997, p. 27]. На одном из таких ритонов есть надпись «влюбленный крокодил». Обнаруживший его французский археолог Франсуа Сальвия интерпретирует

³ Buschor E. Das Krokodil des Sotades // Münchner Jahrbuch des bildendenden Kunst. 1919. No. 11–13. P. 1–43.

надпись и сосуд в целом как репрезентацию кровавой любви крокодила к своей жертве, отсылающей к религиозной концепции бога в виде животного, насилующего юного смертного дабы сделать его бессмертным [Hoffmann 1997, p. 21]. Но главная функция этих сосудов, по мнению Х. Хоффмана, – религиозные подношения и в первую очередь погребение и погребальные культы [Hoffmann 1997, p. 32–33].

Изображения гераномехии (битвы пигмеев с журавлями) связывают эти ритоны с изображениями пигмеев; некоторые исследователи и идентифицируют эти изображения чернокожих в пасти крокодилов как пигмеев [Lissarrague 2002, p. 106] – эти персонажи составляют еще одну проблему греческой образности, связанной с инаковостью; однако в случае с этими ритонами дифференцировать изображения пигмеев и чернокожих сложно. Пигмеи изображались похожими на чернокожих (их иногда путают): с курчавыми волосами, курносыми носами, иногда – с выступающей вперед челюстью и темной кожей. При этом они отличались пропорциями: слишком большой головой, тщедушным телом и слабыми конечностями. В их изображениях и представлениях о них нашли отражение представления о реальных низкорослых народах, живших в Африке, Индии, на Кавказе и даже в Северном Причерноморье [Шталь 1989].

В изображениях пигмеев могла присутствовать связь с Северным Причерноморьем либо Северной Африкой. В первом случае они могли изображаться в похожих на скифские башлыки или фракийские алопекисы головных уборах: такие изображения были довольно популярны в Северном Причерноморье. Во втором случае пигмеи изображались на фоне так называемых нильских пейзажей в более поздних мозаиках и фресках – такие изображения в большей степени связывают с разливами Нила и культом плодородия.

В целом в изображениях на сюжет гераномехии видят битву «живых с выходцами из потустороннего мира» [Шталь 1989, с. 84] либо связь с культом плодородия, умирающей и воскресающей природой (это было особенно заметно в изображениях гераномехии на фоне нильских пейзажей) – о последнем могут свидетельствовать большие эрегированные либо инфибулированные (подвергнутые калечащей операции на крайней плоти для предотвращения полового акта) половые органы, с которыми пигмеи представлены на многих изображениях.

Заключение

Такие феномены, как смерть, граница, другой мир, переход, играли чрезвычайно важную роль в греческой вазописи в целом. Мы остановились на отдельном сегменте этой темы – изображениях, связанных с Другими. В этом контексте предмет нашего исследования можно рассматривать в узком или широком смысле. Даже если рассматривать его в узком смысле – в контексте связи с погребением, представлениями об иных мирах, границе и т. п. исключительно на примере изображений, где эта связь очевидна, ее присущие выглядит довольно весомым. Если рассматривать ее в более широком смысле – этнографически-социологическом (как переход из одного статуса или состояния в другое), географическом (как отражение контактов с другими народами, представлений об окраинах ойкумены), психологическом (в связи с измененными состояниями сознания, иной реальностью) и др. – и принимать во внимание спорные или менее очевидные трактовки связи таких изображений с интересующими нас феноменами, их присутствие выглядит чрезвычайно значимым. Вероятно, причина этого состоит в самой сущности вазописи, связанной в первую очередь с ритуальной функцией, и образов Других – связанных не только с контактами с Другими, но и мифоритуальными представлениями.

Вместе с тем спорная и неоднозначная трактовка рассмотренных изображений и их деталей затрудняет их более глубокий анализ. Кроме того, связь многих рассмотренных персонажей – Диониса, Геракла, амазонок, пигмеев – с загробным хтоническим миром, другими феноменами, другими богами и мифами гораздо глубже и сложнее и выходит далеко за пределы проблематики, связанной с Инаковостью.

Литература

- Вахтина 2013 – *Вахтина М.Ю.* Фрагмент чернофигурного аттического лекифа с изображением «скифского лучника» из раскопок Порфмия // Фидития: Памяти Юрия Викторовича Андреева. СПб.: Дмитрий Буланин. 2013. С. 59–71.
- Виноградов 2007 – *Виноградов Ю.А.* Большой лекиф Ксенофанта. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2007. 62 с.
- Котина 2012 – *Котина А.В.* Миф об амазонках: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Белгород, 2012. 28 с.
- Чисталев 2013 – *Чисталев М.С.* Представления о древней египетской истории в римском обществе периода империи // Вестник Ниже-

- городского университета им. Н.И. Лобачевского. 2013. № 2 (1). С. 245–256.
- Шауб 2007 – *Шауб И.Ю.* Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н. э.). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2007. 484 с.
- Шталь 1989 – *Шталь И.В.* Эпические предания Древней Греции: Гераномахия: опыт типологической и жанровой реконструкции. М.: Наука, 1989. 304 с.
- Durand 1983 – *Durand J.-L., Lissarrague F.* Héros cru ou hôte cuit: histoire quasi cannibal d'Héraclès chez Busiris // Image et céramique grecque. Actes du Colloque de Rouen, 25–26 novembre 1982 / Éd. by F. Lissarrague, F. Thelamon. Rouen: Université de Rouen, 1983. P. 153–167.
- Franks 2009 – *Franks H.M.* Hunting the Eschata. An imagined Persian Empire on the Lekythos of Xenophantos // Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens. 2009. Vol. 78. No. 4. P. 455–480.
- Hall 1991 – *Hall E.* Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy. Oxford: Clarendon Press, 1991. 277 p.
- Hoffmann 1997 – *Hoffmann H.* Sotades. Symbols of immortality on Greek vases. Oxford: Clarendon Press, 1997. 205 p.
- Lissarrague 1990 – *Lissarrague F.* L'autre guerrier: Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie antique. Paris: Editions La Découverte, Rome: Ecole française de Rome, 1990. 326 p.
- Lissarrague 1994 – *Lissarrague F.* Orphée mis à mort // *Musica e Storia*. 1994. Vol. 3. P. 269–307.
- Lissarrague 2002 – *Lissarrague F.* The Athenian image of the foreigner // Greeks and Barbarians / Ed. by T. Harrison. Edinburgh: Edinburg Univ. Press, 2002. P. 101–124.
- McPhee 2006 – *McPhee I.* Herakles and Bousiris by the Telos painter // Antike Kunst. 2006. 49 Jahrgang. P. 43–56.
- Miller 2000 – *Miller M.C.* The myth of Bousiris. Ethnicity and art // Not the classical ideal. Athens and the construction of the Other in Greek art / Ed. by B. Cohen. Leiden: Brill, 2000. P. 413–442.
- Neils 2001 – *Neils J.* The group of the Negro alabastra reconsidered // Il greco, il barbaro e la ceramica attica, Immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indegni. Vol. 4. Atti del Convegno Internazionale di Studi 14–19 maggio 2001 / Ed. by F. Giudice, R. Panvini. Rome, 2001. P. 67–74.
- Raeck 1981 – *Raeck W.* Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im VI und V Jahrhundert vor Christ. Bonn: Rudolf Habelt Verlag, 1981. 337 p.
- Snowden 2010 – *Snowden F.M., Jr.* Iconographical evidence on the Black populations in Greco-Roman Antiquity // The image of the Black in Western art / Ed. by D. Bindman. Cambridge: Harvard University Press, 2010. P. 143–250.

References

- Chistalev, M.S. (2013), "Notions of ancient Egyptian history in the Roman society of the Empire", *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta imeni N.I. Lobachevskogo*, vol. 2, no. 1, pp. 245–256.
- Durand, J.-L. and Lissarrague, F. (1983), "Héros cru ou hôte cuit: histoire quasi cannibal d'Héraclès chez Busiris", in Lissarrague, F. and Thelamon, F. (eds.), *Image et céramique grecque. Actes du Colloque de Rouen, 25–26 novembre 1982*, Université de Rouen, Rouen, France, pp. 153–167.
- Franks, H.M. (2009), "Hunting the Eschata. An imagined Persian Empire on the Lekythos of Xenophantos", *Hesperia. The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 78, no. 4, pp. 455–480.
- Hall, E. (1991), *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Hoffmann, H. (1997), *Sotades. Symbols of immortality on Greek vases*, Clarendon Press, Oxford, UK.
- Kotina, A.V. (2012), "Amazons mythos", Abstract of Ph.D. dissertation [History], Belgorod, Russia.
- Lissarrague, F. (2002), "The Athenian image of the foreigner", in Harrison, T. (ed.), *Greeks and Barbarians*, Edinburgh University Press, Edinburgh, UK, pp. 101–124.
- Lissarrague, F. (1990), *L'autre guerrier: Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie antique*. Editions La Découverte, Paris, France, Ecole française de Rome, Rome, Italy.
- Lissarrague, F. (1994), "Orphée mis à mort", *Musica e Storia*. vol. 3, pp. 269–307.
- McPhee, I. (2006), "Herakles and Bousiris by the Telos painter", *Antike Kunst*, 49 Jahrgang, pp. 43–56.
- Miller, M.C. (2000), "The myth of Bousiris. Ethnicity and art", in Cohen, B. (ed.). *Not the classical ideal. Athens and the construction of the Other in Greek art*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 413–442.
- Neils, J. (2001), "The group of the Negro alabastra reconsidered", in Giudice, F., Panvini, R. (eds.), *Il greco, il barbaro e la ceramica attica, Immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indegni*, vol. 4, Atti del Convegno Internazionale di Studi 14–19 maggio 2001, Rome, Italy, pp. 67–74.
- Raeck, W. (1981), *Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im VI und V Jahrhundert vor Christ*, Rudolf Habelt Verlag, Bonn, Germany.
- Shaub, I.Yu. (2007), *Mif, kul't, ritual v Severnom Prichernomor'e (VII–IV vv. do nashei ery)* [Mythos, cult, ritual in the Northern Black Sea region (7th – 4th centuries BC)], Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, Saint Petersburg, Russia.
- Shtal', I.V. (1989), *Epicheskie predaniya Drevnei Grecii: Geranomahiya: opyt tipologicheskoi i zhanrovoi rekonstruktsii* [Epic tales of Ancient Greece.

- Geranomachy. Essay of typological and genre reconstruction], Nauka, Moscow, Russia.
- Snowden, F.M., Jr. (2010), “Iconographical evidence on the Black populations in Greco-Roman Antiquity”, in Bindman, D. (ed.), *The image of the Black in Western art*, Harvard University Press, Cambridge, USA, pp. 143–250.
- Vakhtina, M.Yu. (2013), “A fragment of a black-figure Attic lekythos with the image of a ‘Scythian archer’ from the excavations of Pormfii”, in *Fiditiya. Pamyati Yuriya Viktorovicha Andreeva* [Fiditiya. In memory of Yurii Viktorovitch Andreev], Dmitrii Bulanin, Saint Petersburg, Russia, pp. 59–71.
- Vinogradov, Yu.A. (2007), *Bol'shoi lekif Ksenofanta* [Big lekythos of Xenophantes], Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Татьяна С. Терещенко, кандидат философских наук, независимый исследователь, Москва, Россия; *tatere@yandex.ru*

Information about the author

Tatiana S. Tereshchenko, Cand. of Sci. (Philosophy), independent researcher, Moscow, Russia; *tatere@yandex.ru*

Азырен, Киямат, души усопших: персонификация смерти в марийской мифологии

Герман Ю. Устьянцев

*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Москва, Россия, ustyian-93@mail.ru*

Аннотация. В статье на основе полевых материалов автора и анализа этнографической литературы описаны характеристики нескольких персонажей марийского фольклора, связанных с сюжетами о смерти и «проводах» покойника. В числе данной категории персонажей «ангел смерти» Азырен (Азрени), божество «загробного мира» Киямат и духи усопших людей. Эти персонажи выполняют функцию «проводников» в царство мертвых и предвестников смерти. Одна из ипостасей бога Киямата в фольклоре – Киямат-тõра – покровитель усопших. Другая ипостась божества смерти, Киямат-савуш, выполняет роль «провожающего» на «на тот свет». Персонажи Азырен и «покойники с того света», как правило, являются героями несказочной прозы (легенд, быличек) и не считаются объектами культа. Образ Киямата, напротив, сакрален, с ним связаны некоторые традиции поминального ритуала. Киямата (кияматов) почитают в дни поминовения усопших и в процессе проводов покойника. Образ духа Азырен имеет демоническую сущность: его носители традиции приравнивают к «нечистой силе». Важно отметить, что, несмотря на семантическую связь «персонажей-проводников» с иномирным пространством и хтоническими локусами, в марийской мифологии они не выполняют функцию устрашения, присущую другим демонам. Их роль в культуре сводится к тому, чтобы увести душу покойника, не нарушая естественных границ между мирами живых и мертвых.

Ключевые слова: Киямат, Азырен, Киямат-савуш, Киямат-тõра, марийский фольклор, персонификация смерти, марийская несказочная проза, смерть в фольклоре

Для цитирования: Устьянцев Г.Ю. Азырен, Киямат, души усопших: персонификация смерти в марийской мифологии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 3. С. 99–113. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-99-113

Azyren, Kiyamat, souls of the dead people.
The personification of death
in the Mari mythological culture

Herman Yu. Ustyantsev

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, ustyantsev@mail.ru

Abstract. The article, based on the author's field materials and the analysis of ethnographic literature, describes the features of several Mari folklore characters, who are associated with plots about death and the "wires" of the deceased. This character category includes the "angel of death" Azyren (Azreni), the deity of the "afterlife" Kiyamat and the spirits of deceased people. These characters have the function of "guides" to the "afterlife" and harbingers of death. One of the hypostases of Kiyamat – the god Kiyamat-tyura, appears in folklore as the patron saint of the deads. Another hypostasis is Kiyamat-savush. He performs the role of seeing off to "the next world". Some of these mythological characters are presented in narratives abstractly, the others are visualized more detailed. Azyren and the "deads", as a rule, are heroes of non-fabulous prose (legends, epics and fairy tales), they are not considered to be the objects of worship. The image of Kiyamat, on the contrary, is sacred, and some traditions of the memorial ritual are associated with him. Kiyamat (kiyamats) is revered during the ceremonies devoted to a deceased person. The image of Azyren has demonic essence. He is believed to be the "evil spirits" and he scares alive people. Despite the semantic association between the spirits of death and the chthonic world, they do not perform the function of intimidation as other demons do. Their role in the folklore is to take away the soul of the deceased without violating the natural boundaries between the worlds. The article includes historiographical descriptions of these characters, etymological and comparative data, fragments of interviews.

Keywords: Kiyamat, Azyren, Kiyamat-savush, Kiyamat-tyura, Mari folklore, personification of death, Mari non-fabulous prose, death in folklore

For citation: Ustyantsev, H.Yu. (2022), "Azyren, Kiyamat, souls of the dead people. The personification of death in the Mari mythological culture", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 99–113, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-99-113

В мифологии духи смерти, проводники на тот свет занимают специфическое место. С ними носители традиции вступают в визионерский контакт при определенных условиях: перед своей смертью или смертью кого-то из близких. Предназначение духов этой категории – доставить душу в загробное царство. В марийской фольклорной традиции эту функцию выполняет категория

персонажей, включающая божество загробного мира Киямата (Киямат-савуша), ангела смерти Азырена и процессию духов усопших людей. Задача статьи – на основе полевых материалов и имеющейся историографии выявить основные модели персонификации смерти в марийской мифологии. Важно отметить, что нарративов об уходе человека в иной мир в моем распоряжении было немного: тексты об умирании удается зафиксировать редко. Это связано с табуированностью темы смерти в культуре, опасливым отношением информантов к разговору об этом драматическом событии и демонах, с ним связанных. В фольклорной традиции распространено поверие, что разговоры о «нечистой силе» и умерших способны призвать их в мир живых¹.

Азырен (Озырен, Азрени, Азрени) – дух, ангел смерти, в мифологии народов Поволжья персонаж, забирающий души в момент смерти в иной мир. В татарской культуре этот персонаж известен как Газраил (Азраил), в чувашской – Эсрел (Есрел, Чун илли). Согласно чувашским поверьям, Эсрел выбирает потенциальных покойников на свое усмотрение, отдавая предпочтение тем, кто не приносит ему жертвоприношений². Как и в марийском фольклоре, так и в чувашской несказочной прозе его представляют в виде существа «высотой с дом», который «убивает» жертв холодным оружием: режет шею ножом, иногда – убивает шилом и молотком. Известно поверье о том, что Эсрел надевал рубашку умершего [Салмин 2007, с. 434]. Согласно моим полевым материалам, в некоторых марийских деревнях существует обряд ставить на подоконник в доме покойника стакан с водой для того, чтобы Азырен мог омыть нож или кинжал.

– Это приходят за душами, есть такой обычай, что в воде, вода вот есть в доме, вот стоит питьевая, и где вода стоит, эту воду выливают. По легенде, Азырен режет человека и потом нож моет, поэтому воду выливают. Азырени, азырени ... вот перед смертью, это, отец, он у меня болел раком, заболел, я его привезла из больницы уже, и перед смертью он видел кого-то, говорит: «Это они, азырени пришли».

[А как они выглядят?]

«– Высокие, – говорит, – высокие черные, страшные для меня»... А по рассказам я уже догадалась, что это азырени, я маме сказала, что за ним уже пришли, так и получилось (Н).

¹ Полевые материалы автора, 2017, Советский район, Республика Марий Эл.

² Сбоев В.А. Чуваши в бытовом, историческом и религиозном отношении: их происхождение, язык, обряды, поверья, предания и пр. М.: Тип. С. Орлова, 1865. С. 126.

Исследователи отмечают восточное происхождение образа Азырена и его связь с монотеистическими религиями. Исследователь марийского загробного культа С.К. Кузнецов считает, что образ «ангела смерти» мог быть усвоен марийцами от хазар, исповедовавших иудаизм. Согласно автору, Азырен «в Библии является в качестве ангела смерти Азраиля, пришедшего в Коран мусульман, а у чувашей удержался под именем Эсрель»³. Этимологически имя Азраиля (Азраеля) восходит к ивриту и происходит от слов *azár* – «помогать» и *el* – «бог». При этом, несмотря на семантическую связь имени духа с локусом божественного, в еврейском мистицизме Азраел является воплощением зла⁴. В Талмудических текстах ангел смерти (*mal'ah ha-mawet*) идентичен Сатане (Самаэлю). В иудейской фольклорной традиции известен ангел, который является умирающему в образе жнеца, старика с мечом или бродяги⁵. Согласно еврейским поверьям, в день похорон необходимо вылить из дома всю воду, так как она могла накапать с меча ангела смерти [Мочалова 2002, с. 105–106]. Предположительно, из иудейской традиции образ духа смерти был заимствован в исламский фольклор, в котором он обычно фигурирует под именем Азраил⁶. В коранических текстах также есть упоминание об ангеле смерти (*malak al-mawt*), который жестоко исторгает души из тел грешников⁷. Аналогичный Азраилу персонаж Эсраил упоминается в апокрифических христианских текстах, в езидизме персонаж Азраил входит в число семи архангелов⁸.

По свидетельству этнографа Н.И. Смирнова, Азырен является персонификацией смерти, заимствованной из исламской традиции: «Арабские миссионеры просветили и научили называть познание бога верой, те же миссионеры рассказали, что у бога есть пророк (пиямбар⁹) и ангелы, между которыми занимает место

³ Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. Вятка: Губернская тип., 1907. С. 65.

⁴ Davidson G.A. Dictionary of Angels, including the Fallen Angels. N.Y.: The Free Press, 1967. P. 64.

⁵ Ангелы // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://jewishencyclopedia.ru/article/10221> (дата обращения 5 июня 2022).

⁶ Эжиев И.Б. Ангел смерти // Академия Корана. URL: <https://ru.quranacademy.org/encyclopedia/article/malak-mawt> (дата обращения 15 июня 2022).

⁷ Там же.

⁸ Ainsworth W.F. The Assyrian origin of the Izedis or Yezidis – the so-called “Devil Worshippers” // Transactions of the Ethnological Society of London. 1861. Vol. 1. P. 25.

⁹ Пиямбар – в марийской мифологии ангел, дух.

и смерть (Азрин – Азраил)»¹⁰. С.К. Кузнецов относит и Пиямба-ра, и Азырена к категории злых духов-помощников Чумбулата (Курук-кугуза)¹¹, которым приносят жертвы со злыми намерениями¹². Указанный автор приводит информацию о том, что Азырен выливает из человека всю кровь через разрез на шее, после чего оmyвает руки в оставленной ему чаше с водой¹³. Этнограф приводит описания похоронных обычаев, связанных с образом Азырена. Так, из дверей покойника выносили головой вперед, чтобы дух смерти не понял, что это усопший, и не так скоро вновь наведаться в этот дом. С целью «выкупить» души живых у Азырена рядом с похоронной процессией отрубали голову курице и выпускали ее кровь¹⁴. В некоторых источниках азырены, подобно персонификации сил природы (духам леса, духам воды), выступают как парные духи: Азырен кува (в пер. с луговомар. – старуха Азырен) и Азырен кугыза (в пер. с луговомар. – старик Азырен)¹⁵. По Л.С. Тойдыбековой, Азырен может являться в образе мужчины с ножом, умершего родственника или людей, умерших неестественной смертью. В некоторых нарративах дух смерти появляется на тарантасе или черных лошадях [Тойдыбекова 1997, с. 301–302, 378].

Образ Азырена фигурирует не только в похоронных обрядах, но и в сказочном фольклоре. В одном из распространенных сюжетов дух смерти Азырен ходил к замужней женщине и изводил ее болезнями, пока муж несчастной не застрелил его¹⁶. В мифологических сказках Азырен выступает в роли побежденной смерти, которую обманул старик (например, предложил лечь в гроб и заколотил его) и тем самым ограничил неконтролируемую гибель людей¹⁷. В турецком фольклоре Азраил, подобно сказочному черту или дьяволу, вступает в сделку с человеком, чтобы

¹⁰ *Смирнов И.Н.* Черемисы: Историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Императорского ун-та, 1889. С. 28.

¹¹ В современном марийском фольклоре Чумбалат, или Хозяин горы, не связан с демоническим локусом и воспринимается скорее как божество. Место поклонения ему находится в Советском районе Кировской области.

¹² *Кузнецов С.К.* Указ. соч. С. 4.

¹³ Там же. С. 11.

¹⁴ Там же. С. 18–19.

¹⁵ *Ситников К.И.* Словарь марийской мифологии. Т. 1: Боги, духи, герои. Йошкар-Ола, 2006. С. 18.

¹⁶ *Акцорин В.А., Сабитов С.С.* Марий калык ойпого. Марийский фольклор: Мифы. Легенды. Предания. Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1991. С. 98–99.

¹⁷ Там же. С. 93–97, 99–101.

получить его душу, а затем оказывается обманутым [Walker 2003, p. 206–207].

В современных нарративах сказочной прозы, учитывая специфику тематики смерти, Азырен упоминается редко. Его образ известен в большей степени марийцам, проживающим в Парангинском, Сернурском, Моркинском районах, а также среди так называемых вятских марийцев Кировской области. Вероятно, на представления местных жителей об «ангеле смерти» оказывает влияние исследование местной фольклорной и научно-публицистической литературы о марийском фольклоре. Так или иначе, информанты вписывают известный им образ Азырена в собственные мемуары.

В нарративах о явлении духов-проводников часто основным источником описания является пересказ слов умирающего человека. В редких случаях Азырена или персонажей, похожих на него, видят окружающие люди, находящиеся вблизи умирающего:

Еще одна история... Идет она маленькая с отцом в деревню. А за ними высокий человек до неба. А отец трусливый, она говорит, что боялась сказать ему. Идет, оглядывается, но молчит. Сказала отцу: «Давай постоим, я устала». Стоят. А за ними человек остановился. Потом снова пошел. Петухи закукарекали, и он в соседний дом вошел. А на следующий день там бабка померла, болела она (Л. С.).

В указанном тексте персонажа увидели девочка и ее отец. Рассказчица не называет его по имени, хотя по другим характеристикам он соотносим с Азыреном. Данный персонаж и представления о нем в устных описаниях несколько размыты, так как гиперболизированные размеры и черный цвет приписывают любой нечисти в целом. В интерпретации некоторых информантов, Азырен не ассоциируется со смертью и уходом в иной мир, а описан как представитель «нечисти» сродни черту (ий¹⁸), керемету¹⁹ и т. д.

– Азрени... тоже леший что ли понятие.

[А где он живет?]

– Где он живет? Тоже, наверное, в густых лесах, как леший. Наподобие лешего да, хорошего не говорят о нем... (Л. К.)

В ряде фольклорных текстов Азырен не связан со смертью, ему приписывают атрибутику нечистой силы: пугающий внешний вид, вредоносную активность, обитание в лиминальном пространстве. Некоторые носители традиций не считают Азырена конкрет-

¹⁸ Ия – в марийской мифологии аналог черта, бес.

¹⁹ Керемет – демоническое существо марийской мифологии, в некоторых интерпретациях – божество зла.

ным мифологическим персонажем или категорией персонажей, а использует это слово в качестве ругательного, как синоним человека с плохим характером, взбалмошного и скандального: «Азырен – так говорят о нехорошем человеке, ух, Азырен, говорят, как характер такой» (А.).

Говоря о современных представлениях об Азырене, можно отметить тенденцию к наделению его демоническими характеристиками. Сакральный характер образа, его ангельская ипостась, существовавшая в монотеистических религиях, не представлена в народной интерпретации. В отличие от Киямата, более цельного мифологического образа, духов смерти представляют и как парного персонажа (Азырен-мужчина и Азырен-женщина), и как отдельную категорию существ-азыренов.

В марийской мифологии известен также другой образ, устойчиво ассоциирующийся с пространством загробного мира, – божество Киямат. Многие исследователи марийской этнографии описывают его как божество смерти или загробного мира. Согласно представлениям некоторых марийцев, существует два киямата: Кияма́т-тöра́ (главное божество, судья) и Кияма́т-са́вуш²⁰ (его помощник, проводник умерших) [Sebeok, Ingemann 1956, p. 102]. И.Н. Смирнов интерпретировал образ Киямата-тöра́ как «загробного судьи», который распоряжается душами усопших, ввергая грешников в бездну (та́мык)²¹. Далее автор уточнял, что «адский судья» – это первый человек, захороненный на кладбище, а само кладбище для марийцев – это и есть ад, страна мертвых²². Получается, в представлении И.Н. Смирнова Киямат-тöра – это категория персонажей. По С.К. Кузнецову, Киямат-тöра – это повелитель загробного мира и судья над умершими, который после смерти человека выносит приговор его душе, учитывая совершенные им при жизни грехи²³. Важно, что этнограф описывает также помощника главного бога смерти – Киямат-савуша. К ним обоим обращаются в дни поминовения умерших с просьбой «отпустить» покойников в мир живых²⁴. В некоторых фольклорных традициях помощниками Киямата являются животные – обитатели подземного мира: змеи и собаки²⁵. Этнографические данные о божествах Киямат-тöра

²⁰ Саву́ш – в марийском языке название распорядителя на свадьбе, дружки.

²¹ Смирнов И.Н. Указ. соч. С. 28.

²² Там же. С. 151–152.

²³ Кузнецов С.К. Указ. соч. С. 22.

²⁴ Там же. С. 26.

²⁵ Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: Астрель АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 278.

и Киямат-сабыше (ученый объясняет его имя функцией распорядителя, управителя) приводит исследователь Т.С. Семенов. По материалам автора, эти боги испытывают душу покойника, заставляя его пройти по тонкой жерди. Если человек был грешен, то его душа упадет в темную пропасть загробного мира, если же нет – уйдет на светлую сторону загробного мира. Эти же божества отпускают умерших предков навестить свою живую родню в 3, 7, 40-й дни поминок, а также в праздник Семьк²⁶ и еще один день осенью (1 октября) и в другие дни по желанию покойника²⁷. Н.И. Золотницкий не дает конкретных описаний мира мертвых, но, согласно его материалам, хороший человек в марийской мифологии после смерти продолжал вести обычную жизнь, которой он жил до смерти²⁸. В исследовании Ю.А. Калиева о мифологическом мировоззрении марийцев Киямат является богом-антагонистом и братом верховного бога Юмо, владыкой подземного мира. Согласно этимологическому мифу, Юмо закрыл Киямата в подземелье, чтобы он не вредил людям, и с тех пор Киямат правит миром мертвых [Калиев 2003, с. 3–35]. На представления марийцев о загробном суде, рае и аде могло, вероятно, повлиять христианское вероучение, согласно которому после смерти души праведников и грешников оказываются в разных пространствах.

Генезис образа Киямата связан с влиянием исламской культуры, что отмечал еще С.И. Смирнов: «Адский судья – Киямат-төра есть также образ, заимствованный из тюркско-мусульманского мировоззрения. Он известен чувашам и татарам под тем же именем и ведет свое происхождение из арабского источника»²⁹. Термин «Киямат» в коранической эсхатологии означает день воскрешения для Божьего суда в Последний день (ал-кийама)³⁰. В дальнейшем, видимо, представления о конце света в народном сознании разных этнических групп трансформировались в образ владыки мертвых.

В культовых практиках современных носителей традиции также присутствует образ Киямата, его почитают в дни поминовения умерших:

²⁶ Семьк – седьмой четверг после Пасхи, марийский праздник наступления лета и поминовения мертвых, аналог русского Семика.

²⁷ Семенов Т.С. Черемисы: Этнографический очерк. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1893. С. 27.

²⁸ Золотницкий Н.И. Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис: Из лекций в Казанском университете. Казань, 1887. 27 с.

²⁹ Смирнов И.Н. Указ. соч. С. 160.

³⁰ Пиотровский М.Б. Ал-Ма'ад // Ислам: Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука, 1991. С. 148–149.

– Киямат-тõра есть, это покойников во время 40 дня собирает, и туда ведет, а Киямат-савуш – это уже провожает во время 40-го дня, они как выезжают на этот праздник, мы их не видим (М. В.).

– Старшина усопших что ли получается, Киямат-савуш-то (В. А.).

– Мы обязательно ставим свечи на день умерших, на Семык, зовем всех (умерших) в гости, Киямат-савушу ставим свечу, Киямат-тõра, потом просим савуша так же проводить (М. В.).

В указанном нарративе, записанном от вятских марийцев, кияматы выполняют функцию посредников между мирами, проводников уже умерших людей на тот свет и обратно, в гости к живым. Важной частью ритуала почитания покойников являются их проводы: «распорядитель» (как правило, Киямат-савуш) должен отвести души обратно, чтобы они не остались в земном мире. В поверьях кияматам не приписываются конкретные визуальные характеристики, неизменно их описывают как божеств мужского пола, которые не являют себя людям.

Образы богов-кияматов в некоторых локальных традициях возведены в культ и сакральны. Современные марийские карты (жрецы традиционной религии) при отправлении погребального обряда обращаются к божествам смерти:

Когда человека в последний путь провожаем, я с молением обращаюсь к Киямат-тõра, Киямат-савушу, капка орол (в пер. с луговомар. – стражник ворот). Я обращаюсь к этим людям, чтобы они приняли на тот свет хорошо и отправили покойника в рай. Там два хозяина: Киямат-тõра, он как старший хозяин, Киямат-савыш – это чуть младший хозяин. Вот эти три человека как-то распределяют, кого в ад пустить, кого – в рай пускать. Киямат-савуш приходит (за душами) (Г. А.).

Помимо богов-кияматов, жрец упомянул капка орол – духа, охраняющего вход на кладбище, в некоторых локальных традициях его называют «хозяином кладбища». Богам смерти оставляют угощения на домашнем столе (обычно блины) в ходе поминального обряда и в дни, когда вспоминают всех усопших в роду. Для богов-кияматов зажигают ритуальные свечи и читают молитвенные тексты на марийском языке, обычно передающиеся от старшего поколения жрецов-картов младшему. В последние десятилетия существует практика публикации молитвенных текстов марийской традиционной религии в сборниках. Для понимания хтонической природы описываемых культов важно, что к богам, связанным со смертью, обычно не обращаются в сакральном пространстве молитвенных роц (күсõто), а почитают в ходе домашних

молений. Л.С. Тойдыбекова приводит запись одного из вариантов молитвы богу-Киямату о продлении срока жизни:

Киямат төра! Твоя дочь Марина! Моя жизнь находится сейчас в ваших руках! Я умоляю вас, продлите мне еще жизнь! У меня еще много недоделанных дел, нужно на этой земле завершать все свои начатые дела. Вот я вам приношу жертвы-подарки: примите вы с любовью и не беспокойте меня! Не посылайте за моей душой! Продлевайте мне жизнь! [Тойдыбекова 1997, с. 302].

Мне удалось записать вариант молитвы кияматам от современного марийского карта, которую он обычно читает, провожая душу на тот свет. Этот текст, по словам жреца, он получает свыше:

Шочынава теве (колышылан) шочаш-кушкаш пўрен ыле, ынде тудо ош тўня ден чеверласен кая. Ынде озаже Киямат-төра, Киямат-савуш. Киямат-төра, Киямат-савуш, (колышын) ала йылме сулыкше лийын, ала туманлен колтымo сулыкшо лийын, ала тулеч моло сулыкшо лийын, чылан проститлен райыш колташ йодына, райышкак налза. Кугу киш под воктекат ида шогалте, енымат кычалыктен ида колто, пий-пырысланат удыралаш, пурлаш ида пу, пий-пырысымат ыштен ида кудалыштыкте. Киямат-төра, Киямат-савуш кугу олык чевер мөрыдамат ончыктен коштыктыза, кугу курыкышкат кўзыктен-волтен ончыктен коштыктыза, яндар памаш вўдымат йўктен ончыктыза, тушто могай гына родыжо уло чыланышт ден палымым ыштен, сай ашныза. Шала ида коштыкто, пайрем гыч пайремыш гына колтыза. Капше-кылжым Мландава нал, капше-кылже мланде пелен кийыже, кийыме мландыже пушкыдо лийже, кийыме мландыже сорта тул гай волгалт шинчыже, а чонжо Суапан мландыште, Райыште коштшо (Г. А.).

Вот (покойному) Великой матерью суждено было родиться-вырасти, теперь же он с белым светом прощается. Отныне хозяева (покойного) Киямат-төра, Киямат-савуш. Может, (покойный) словом согрешил, может, в гневе чего совершил, или еще какие грехи за ним остались, мы все просим у вас, Киямат-төра, Киямат-савуш, простив их, отправьте его в рай, именно в рай возьмите его. И рядом с большим котлом со смолой не ставьте его, и в поисках людей не отправляйте его, да и кошке-собаке ободрать-покусать не давайте, да и в кошку-собаку не превращайте. Киямат-төра, Киямат-савуш, лучше позаботьтесь о нем – покажите ему свои большие дуга со спелой клубникой, взберитесь-спуститесь на большую гору, напоите его чистой родниковой водой, познакомьте со всей-превсей родней его, которая к вам туда попала. Не пускайте его по миру, только



Рис. 1. Свечи, посвященные марийским богам и душам умерших. Обряд проводов покойника на 40-й день. Деревня Помосьял, Параньгинский район Республики Марий Эл

на праздники сюда отправляйте. Мать земли, тело покойного забери, пусть оно будет при земле; да земля пусть будет пухом, пусть светится всегда подобно пламени свечи; а душа его пусть в краю Благословенном, раю гуляет³¹.

Примечателен и сам обряд провода покойника – нылле кече (перевод с луговомар. – «сороковой день»). Друг или сосед умершего выполняет роль «заместителя покойника». В ходе домашнего обряда к нему обращаются по имени покойного, гости подносят ему еду и алкоголь. В процессе застольной церемонии горит сорок свечей, самая большая из которых «предназначена» для души, которую «провожают на тот свет». Остальные свечи ставят для поминовения давно усопших, а также для божеств-кияматов и капка орол. Доска со свечами стоит в углу под иконой Николаю-угоднику (луговомар. Микола Юмо). Карт в процессе молений обращается к умершим и марийским богам. Заместитель покойника от лица умершего благодарит всех, в конце домашнего обряда он исполняет танец, в то время как гости дают ему монеты. Считается, что деньги, как и еда, пригодятся ему в мире мертвых. По завершении домашнего обряда присутствующие едут на могилу к покойнику, где еще раз молятся, сжигают остаток свечей и деревянную

³¹ Перевод с луговомарийского Т.Ю. Григорьевой, Г.Ю. Устьянцева.

подставку под них. Согласно местным поверьям, воск с поминальных свечей может быть использован для колдовства³².

Киямат-савуш в большей степени ассоциируется с самим образом смерти, ведь именно он приходит за душами и провожает их на тот свет подобно Азырену. Однако к Киямату-савушу носители традиции относятся как к персонажу божественной категории и не воспринимают его как нечистую силу.

Функцию проводника в иной мир в марийской мифологии также выполняют души покойников. Умершие (кóльшо) способны предсказывать людям различные события, являясь во сне или наяву³³; они могут приходить за умирающим и указывать ему дорогу, забирать с собой на тот свет. «У нас сестра работала на скорой помощи. Идет по слякоти по полю вспаханному до нашей деревни. И тут – толпа навстречу идет по полю, вся в белом. Утром узнаю – в той деревне покойник, видать, за покойником шли» (А.).

Чаще всего души усопших являются к умирающему в виде праздничной процессии, толпы родственников: с повозками, звенящими бубенцами, плясками. Тем самым в мифологической традиции подчеркивается непрерывность жизни: умершие продолжают веселиться и после смерти. Так, в следующем нарративе в предсмертное мгновение к мужу рассказчицы пришел «свадебный поезд» из загробного мира:

Отошел, значит, (муж) в иной мир. Мы прекрасно знали, уже долго, около года он болел. Уже все, не ел перед этим он. Время – утро на 27 мая, уже скотину выгнали, время около 6 часов. Он начинал разговаривать с бабушками своими, которые умерли. «Ты, что, – говорит, – топчешься, чай не ставишь? Они, – говорит, – уже пришли». «Кто пришел?» – говорю. Надо, говорит, чай ставить. Я говорю: «Кто пришли?» Бабушка, говорит, ходит, две бабушки, он сказал, а там в конце березняка свадьба большая идет. «Какая свадьба?» – говорю. «Да, там свадьба большая, на лошади уже, играют и бубенчик, – говорит, – на дубе висит». Я говорю: «Ты что, собираешься что ли туда уже?» (М. В.)

Для понимания визуального образа умерших в фольклоре стоит отметить, что покойники, олицетворяющие смерть, обычно предстают в образе группы людей. По представлениям информантов, это родственники, реально жившие предки. Если Азырена/

³² Обряд я зафиксировал в дер. Помосъял Параньгинского района, Республика Марий Эл, 4.04.2022.

³³ Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. С. 114.

азыренов описывают в темных тонах, то процессия покойников, напротив, выглядит празднично, предстает в светлых одеяниях. Семантически белый цвет передает праздничный характер процессии и в то же время является базовым оттенком марийского традиционного костюма, а также цветом савана, символом смерти. Души-проводники в процессии обычно обезличены: их называют «толпой», «людьми», указательными местоимениями. В отличие от других текстов несказочной прозы о покойниках, в указанных случаях мертвецы фигурируют не как «заложные покойники», обитающие среди живых и пугающие жителей деревни [Зеленин 1995, с. 39–40]. Они лишь на время нарушают «границы» между измерениями и возвращаются обратно в пространство мира мертвых. Такие «похоронные процессии» могут быть видны как самим умирающим, так и их окружению.

В зависимости от семейной традиции и территории бытования фольклора, в качестве мифологической персонификации смерти могут выступать дух Азырен, божество Киямат или души умерших. В то время как Киямат является сакральным объектом культа, которого не визуализируют и описывают как абстрактное божество, Азерена рассказчики представляют в виде темной высокой фигуры, во множественном или единичном воплощении. Азырена при этом часто демонизируют и относят к локусу «нечистой силы». Указанные персонажи приходят из мира мертвых на короткий отрезок времени с целью встретить душу умирающего и забрать ее с собой, не оставаясь в пространстве живых, что отличает их от других фольклорных демонов и «заложных» покойников.

Благодарности

Автор выражает благодарность Г.И. Александрову и Т.Ю. Григорьевой за помощь в сборе и обработке полевого материала.

Acknowledgements

The author expresses gratitude to G.I. Alexandrov and T.Y. Grigorieva for their help in collecting and processing the field material.

Список информантов

- А. – А., ж., 1968 г. р., зап. в Малмыже, Кировская область, Г.Ю. Устьянцевым, 25.07.2017.
В. А. – В. С. А., м., работник культуры, зап. в Пукшинере, Марий Эл, Г.Ю. Устьянцевым, 26.07.2017.

- Г. А. – Г. И. А., м., 1973 г. р., род. в Помосьяле, марийский карт. Зап. в Помосьяле, Марий Эл, Г. Ю. Устьянцевым, 3.03.2022.
- Л. К. – Л. К., ж. 1960 г. р. Зап. в Калинино, Кировская область, Устьянцевым Г. Ю., 24.07.2017.
- Л. С. – Л. С., ж. Работник культуры. Зап. в Оршанке, Марий Эл, Устьянцевым Г. Ю., 18.04.2017.
- М. В. – М. В., ж., работник культуры. Зап. в Пукшинере, Кировская область, Устьянцевым Г. Ю., 26.07.2017.
- Н. – Н., ж., 1975 г. р. Зап. в с. Малмыж, Кировская область, Устьянцевым Г. Ю., 27.07.2017.

Литература

- Зеленин 1995 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды: Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995, 432.
- Калиев 2003 – *Калиев Ю.А.* Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола: Марийский государственный ун-т, 2003. 216 с.
- Мочалова 2002 – *Мочалова В.В.* Еврейская демонология: фольклор и литературная традиция // Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Академическая серия, 2002. С. 101–137.
- Петрухин 2005 – *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М.: Астрель АСТ: Транзиткнига, 2005. 463 с.
- Салмин 2007 – *Салмин А.К.* Система фольк-религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 605 с.
- Тойдыбекова 1997 – *Тойдыбекова Л.С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: University of Joensuu, 1997. 335 с.
- Sebeok, Ingemann 1956 – *Sebeok T.A., Ingemann F.J.* Studies in Cheremis. Supernatural. N.Y.: Wenner Gren Foundation, 1956. 360 p.
- Walker 2003 – *Walker S.W.* Redemption from hazardous vows in Turkish folklore // The Journal of American Folklore. 2003. Vol. 116. No. 460. P. 206–211.

References

- Kaliev, Yu.A. (2003), *Mifologicheskoe soznanie mari. Fenomenologiya tradicionnogo mirovospriyatiya* [Mythological consciousness of the Mari. The phenomenology of the traditional worldview], Mari State University, Yoshkar-Ola, Russia.

- Mochalova, V.V. (2002), "Jewish demonology. Folklore and literary tradition", in *Mezhdv dvumya mirami: predstavleniya o demonicheskom i potustoronnem v slavyanskoi i evreiskoi traditsii* [Between two worlds. Ideas about the demonic and otherworldly in the Slavic and Jewish traditions], Academic Series, Moscow, Russia, pp. 101–137.
- Petrukhin, V.Ya. (2005), *Mify finno-ugrov* [Myths of the Finno-Ugrians], Astrel AST, Transit Book, Moscow, Russia.
- Salmin, A.K. (2007), *Sistema fol'k-religii chuvashei* [System of the folk religion of the Chuvash people], Nauka, Saint Petersburg, Russia.
- Sebeok, T.A. and Ingemann, F.J. (1956), *Studies in Cheremis. Supernatural*, Wenner Gren Foundation, New York, USA.
- Semenov, T.S. (1893), *Cheremisy. Etnograficheskij ocherk* [The Cheremis people. Ethnographic essay], Printing house of A. I. Snegireva, Moscow, Russia.
- Toydybekova, L.S. (1997), *Mariiskaya yazycheskaya vera i etnicheskoe samosoznanie* [Mari Pagan faith and ethnic identity], University of Joensuu, Joensuu, Finland.
- Walker, S.W. (2003), "Redemption from hazardous vows in Turkish folklore", *The Journal of American Folklore*, vol. 116, no. 460, pp. 206–211.
- Zelenin, D.K. (1995), *Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii: umershie neestestvennoi smert'yu i rusalki* [Selected works. Essays on Russian mythology. Those who deceased an unnatural death and Mermaids], Indrik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Герман Юрьевич Устьянцев, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119192, Россия, г. Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4; *ustyan-93@mail.ru*

Information about the author

Herman Yu. Ustyantsev, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bldg. 4, bld. 27, Lomonosov Av., Moscow, Russia, 119192; *ustyan-93@mail.ru*

Фольклор, постфольклор и ритуал как социокультурный барометр

УДК 393

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-114-129

«Это был (не)правильный обычай»:
ритуал поднятия левой руки
в танатологическом дискурсе черкесов диаспоры

Мадина М. Паштова

*Университет Эрджис, Кайсери, Турция,
mazako71@gmail.com*

Аннотация. Обычай поднятия левой руки до недавнего времени сохранялся в танатологических практиках одной из черкесских диаспорных общин Турции (Узун-Яйла – Кайсери). Согласно стереотипным нарративным описаниям ритуала, один из группы прибывших на похороны медленно выступает вперед, с левой ноги делая три шага, и медленно поднимает левое запястье до уровня подбородка, виска или макушки. Высотой подъема руки соболезнующий публично выражает признание социального статуса покойного. Как утверждают информанты, в конце 1980-х гг. обычай был искоренен под давлением исламского духовенства. Противники его отмены воспринимали этот обычай как священный, «привезенный с родины предков», завещанный Жабаги Казаноко (фольклорный и исторический герой, народный философ-гуманист и реформатор XVIII в.).

Идея по «возрождению» ритуала была инициирована в период пандемии, когда были запрещены массовые собрания и физическое контактирование (рукопожатия и объятия, принятые в обычных похоронных практиках). В частности, в связи с днем памяти жертв Кавказской войны (отмечается черкесской общественностью ежегодно 21 мая) было предложено провести онлайн-акцию размещения фотографий с поднятой левой рукой.

В работе на материале текстов классического фольклора (преданий, сказаний, притч) и мемуаров, записанных автором в условиях полевой работы, а также интернет-публикаций анализируются явные и скрытые стратегии актуализации ритуала поднятия левой руки как

© Паштова М.М., 2022

«своего», «исконного» и «незаслуженно забытого». Задача исследования – показать, каким образом носителями традиции воспроизводятся (вербально и визуально) устойчивые и изменчивые структуры нарратива/ритуала под влиянием тех или иных идеологических доминант.

Ключевые слова: черкесы, диаспора, Узун-Яйла, ритуал, право, лево, жест, погребение, рука

Для цитирования: Паштова М.М. «Это был (не)правильный обычай»: ритуал поднятия левой руки в танатологическом дискурсе черкесов диаспоры // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 3. С. 114–129. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-114-129

“It was (not) the right custom”.
The ritual of left hand raising
in the thanatological discourse
of the Circassians diaspora

Madina M. Pashtova

Erciyes University, Kayseri, Turkey, mazako71@gmail.com

Abstract. The custom of raising the left hand has been preserved until recently in the thanatological practices of one of the Circassian diaspora communities in Turkey (Uzunyayla – Kayseri). According to the stereotypical narrative descriptions of the ritual, one of the groups arriving at the funeral slowly steps forward, taking three steps from the left foot, and slowly raises the left wrist to the level of the chin, temple, or crown. By raising his hand, the condolent publicly expresses the recognition of the social status of the deceased. According to informants, in the late 1980s, the custom was eradicated under the pressure from the Islamic clergy. Those who opposed its cessation understood this custom as a sacred one ‘brought from the ancestral homeland’ and bequeathed by Zhabagi Kazanoko (the folkloric and historical hero, philosopher, humanist and reformer of the 18th century).

The idea of “reviving” the ritual was initiated during the pandemic, when mass gatherings and physical contacts (handshakes and embraces, which are common in ordinary funeral practices) were prohibited. In particular, in relation to the Day of Remembrance of the Victims of the Caucasian War (celebrated by the Circassian community annually on May 21), it was proposed to hold an online campaign for posting photos with a raised left hand.

The explicit and hidden strategies of actualizing the ritual of raising the left hand as “our own”, “the primordial” and “undeservedly forgotten

one' are analyzed in this work on the material of the texts of classical folklore (heroic legends) and memoranda recorded by the author during fieldwork, as well as posts on the social media. The main aim of the research is to show how the bearers of the tradition reproduce (verbally and visually) the stable and changeable structures of a narrative / a ritual under the influence of certain ideological dominants.

Keywords: Circassians, diaspora, Uzunyayla, ritual, right, left, gesture, burial, hand

For citation: Pashtova, M.M. (2022), " 'It was (not) the right custom'. The ritual of left hand raising in the thanatological discourse of the Circassians diaspora", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 114–129, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-114-129

Черкесы (адыги) – автохтонный народ Северо-Западного Кавказа, со второй половины XIX в. в результате окончания Кавказской войны дисперсно расселен в десятках стран мира, преимущественно на территории бывшей Османской империи, в современной Турции. Исследуемая нами традиция – анклав под названием Узун-Яйла – состоит из 70 черкесских селений, расположенных близ города Кайсери, в Центральной Анатолии. В статье на основе стереотипных устных текстов рассматривается трансформация представлений об одном из местных похоронных ритуалов. Это в основном три жанрово-типологические разновидности: этиологические предания о происхождении обычая поднятия левой руки *1э сэмэгу 1эт* (или *жэназы 1э 1эт*); мемораты – рассказы-воспоминания о событиях 1960–1980-х гг., описывающие формы исполнения ритуала, причины и условия его искоренения; краткие тексты-высказывания, реплики, выражающие рефлексию информанта, основанную на личном опыте, и связанные с общим или локальным контекстом народной культуры. Материалы исследования собраны в ходе фольклорно-этнографических экспедиций, проведенных нами в 2009, 2011, 2014 и 2015 гг. в Узун-Яйле и Кайсери. Вопрос о «существовавших некогда и утраченных ныне обычаях» входил в наш узун-яйлинский вопросник как один из основных, и большинство наших информантов, в особенности мужчины преклонного возраста, упоминали названный ритуал. Так, для настоящей статьи нами использованы данные от 23 информантов, самому старшему из которых было 97 лет на момент записи (2014), самому младшему – 50 лет (2020); в числе информантов две женщины в возрасте 75 лет (2014) и 64 лет (2009). Нами также использованы материалы, полученные из медиаисточников (социальные сети, СМИ) путем опроса, выборки публикаций по теме и комментариев к ним.

Согласно нарративным описаниям ритуала поднятия левой руки, бытующим в исследуемой нами локальной диаспорной традиции, после предания тела земле и возвращения с кладбища один из группы прибывших на похороны (обычно это «старший» в социальном смысле человек) медленно выступает вперед, с левой ноги делая три шага, и медленно же поднимает левую руку, потом опускает ее и слегка касается бедра. Затем так же молча и не спеша, пятясь, возвращается на свое место в ряду. Этого, как утверждают наши информанты, достаточно для того, чтобы выразить соболезнование «по хабзэ»¹.

Историческое происхождение ритуала, его бытование в культуре локальных (субэтнических) групп черкесов и других народов Северного Кавказа требует дополнительных разысканий. Имеющиеся у нас на сегодня этиологические предания, возвращающие к фольклорной версии возникновения обычая поднятия левой руки, связывают его с именем народного философа-гуманиста XVIII в. Жабаги Казаноко, инициатора ряда социально-правовых реформ периода феодальной Кабарды. По одному из вариантов Жабаги клянется, что убьет того, кто сообщит ему о смерти сына. Некто берет на себя эту обязанность и молча, знаками сообщает Жабаги о несчастье: спешивается справа, то есть не как обычно – слева, а «наоборот», опускаясь на землю левой ногой, держа поводья в правой руке, обходит коня спереди и становится слева от него, высоко поднимает левую руку. Жабаги, «прочитав» это бессловесное сообщение, решил ввести это в хабзэ как «обычай горевестников» (РТ).

В других вариантах в роли горевестника выступает как сам Жабаги, так и некий юноша, который перед лицом общины берет на себя миссию бессловесного, молчаливого сообщения князю о смерти его сына (вар.: любимого коня). Непривычные жесты и действия, впервые совершенные героем с этой целью, решено было, как сообщает предание, «ввести в обычай» (АШ, МС). Ритуализованное молчание, высокая символичность кинетики – оппозиции «лево-право», «верх-низ», медлительность, «вынужденность» совершаемых действий – вот общие семантические элементы нарративных описаний.

¹ *Адыгэ хабзэ* (букв. «адыгский обычай») – неписанный свод правил черкесов, своеобразный морально-правовой кодекс, один из ключевых элементов этнокультурной идентичности. Слово *хабзэ* обладает рядом значений и понимается в том числе как обычай, ритуал, закон. Знание *хабзэ* и следование ему является одним из важных социальных навыков и нравственных свойств, т. е. человека могли оценивать и поныне оценивают как того, «в ком есть хабзэ» или «в ком нет хабзэ».

Иг'ы, «си к'уэр хэт лауэ к'ызжиЛэми, и щх'эр пызупщ'ынусл» жери ар жылэм яхиг'эуа лыж'ым, пщыж'ым. Абы и к'уэр ук'а х'уас, щ'ак'уэк'анэм зэдытеувэри зэрыупщ'атэурэ, абы и к'уэр ла х'уас. Иг'ы, ар жезы'ын ямыг'уэт х'уас жылэм – хэт жриЛэми, и щх'эр пиупщ'ынусл.

Иг'ы зы уэрк'э щ'алэ к'вахэк'ас, и л'эпк'ыр Х'эг'ундокуэс. К'вахэк'ри:

– Уэлеи, жылэ, фэ сыровищ'х'эузых'уэ сэ фхужес'энумэ мы х'ыбарыр ядэм.

– Уэлеи, мыр тщх'эщыпх'тэмэ, Гуэхутх'эбзэщ'лэшхуэ к'ытху-эпщ'а х'унтэм! – жари...

Шэсс аби... Пщыж'ыр и л'як'уэ тедзау х'эщ'лэщ' бжэ'упэм Густ. Жыжэу епсыхс ишми... Пхэнжу епсыхас шым, шэсырабг'ум-к'лэ епсыхалым, шы ж'эг'умк'лэ к'ыщ'лэк'ис, шхуэмлак'лэр к'лэщ'у нубыдс аби, и лэр моуэ к'илэтри [ег'эл'яг'уэ. – П. М.], и щх'эм трил'х'эс аби, хуэ-э-мурэ ирих'эхри и куэм телэб'эжас.

Мыбы л'о к'ык'Г'ыр? – «Гуауэ к'ытщых'уас уи гуауэр» жи'уу к'юк'Г'ыр. «Мыр псоми ди щх'эм ил'эс» жи'уу к'юк'Г'ыр. Ар лыж' губзыг'э мо пщыж'ым <к'ыгуры'уащ> ... к'ыг'азэрэ к'ы-щ'у'лук'ыжым,

– К'евг'эг'азэ а щ'алэм! – жери к'риг'эг'азэри...

– Уэлеи, к'ызгуры'уам, т'лэсэ, уэ ук'ыщ'лэк'уар, – жи'ас, – ауэ уэрхуэду хабзэк'лэ к'ызбг'эдых'эу к'ызжезы'лэм и щх'эр пызупщ'ыну жыс'алалым сэ. Уэлеи, «уи к'уэр яук'ам!» к'ызжеп'лауэ щытам, уэри уи щх'эр к'уатэм, – жи'ас, – уи щх'эр пызупщ'атэм! Ау мы хабзэр хуабж'у хабзэ дэг'уэу к'ебг'эг'эж'эс, л'эныг'эм дежым уи лэр к'эп'лэтыуэ «уи гуауэр гуауэ тщых'уас, уи лаж'эр лаж'э тщых'уас» жи'лэу и куэм телэб'эжу... мыр хабзэу ди'ын хуейс, – жи'ас абдей (АШ).

Иги², сказав: «того, кто скажет мне, что мой сын мертв, лишу головы», всю округу оповестил старик, старый князь. Его сын оказался убит, встали на края бурки³ и резали друг друга кинжалами, его сын оказался мертв. Иги, в народе не находится человека, который мог бы сообщить это, – кто скажет, тому голову отсечет.

Иги, нашелся среди них один юноша-уорк⁴, из рода Хагундоко. Вышел:

² Иги (иг'ы, лит. иджы – букв. «теперь») – в данном случае не несущее смысл слово, используемое для связи.

³ Встать на края бурки (*щ'ак'уэ к'ланэ зэдытеувэн*) – фразеологизм со значением «выйти на поединок».

⁴ Уорк (*уэрк'э*) – рыцарь благородного происхождения.

– Уалеи⁵, народ, да принесут меня вам в жертву, ради вас я сообщу эту новость отцу.

– Уалеи, если бы ты освободил нас от этой <ноши>, ты бы оказал нам большую услугу! – сказали.

Сел на коня и <отправился>... Старый князь сидел у дверей кунацкой, вытянув ноги. Спешился <юноша> со своего коня вдалеке... Неправильно спешился, не с той стороны, с которой положено спешиваться, прошел под подбородком коня, захватил тугу поводья, руку вот так поднял (показывает. – М. П.), положил на голову, ме-е-едленно опустил и притронулся к бедру.

Что это означает? – это означает, что он говорит «твое горе – наше горе». Это означает «всех нас касается». И это тот старый умный князь <понял>... Когда он повернулся и отошел:

– Верните этого юношу! – сказав, велел вернуть его...

– Уалеи, я понял, дорогой, зачем ты пришел, – сказал, – но я не говорил, что лишу головы того, кто вот так подойдет ко мне и по хабзэ <достойно> сообщит <горестную весть>. Уалеи, если бы ты сказал «твоего сына убили!», твоя голова тоже слетела бы! Но ты этот обычай как очень хороший придумал. В случае смерти поднять руку и опустить ее, коснувшись бедра, <говоря как бы> «твое горе стало нашим горем, твое несчастье стало нашим несчастьем», – это должно стать нашим обычаем, – сказал он тогда (перевод наш. – М. П.).

На исторической территории (в метрополии) обычай упоминается как некогда существовавший (например, у чемгуйцев или абадзехов – до начала 1980-х гг.) и как таковой сегодня уже почти не осознается. В сообщениях наших коллег, которые имеются на сегодня в нашем распоряжении, нет каких-либо указаний на расхождения социально-иерархического порядка в деталях исполнения ритуала.

Вот что пишет по материалам экспедиции 1929 г. в Черкесии Симон Джанашиа: «Здесь (бжедугский аул Тлюстенхабль. – М. П.) соболзнуют так: несколько человек (двое или трое, во всяком случае, не один) входят во двор. Заранее предупрежденные родственники покойника (только мужчины) выходят из дому. Пришедшие и встречающие выстраиваются друг против друга. Пришедшие наполовину поднимают вверх левую руку, притом вполголоса выражают сочувствие. Встречающие тоже отвечают поднятием руки. Соболзнующие могут или уйти, или войти в дом, где в продолжение некоторого времени тихо сидят. Потом начинают беседовать о покойнике» [Джанашиа 2007, с. 99].

⁵ Уалеи (*уэлеи, уэлэхь*) – клятва именем Аллаха.

Контекст узун-яйлинских записей объясняет скрытый смысл неодинакового уровня поднятия руки. Высотой подъема руки соболезнающий публично выражает признание социально-общественного статуса покойника. Этот статус определяется через специфическое понимание степени тяжести утраты – *хьэдэм и уэн-дэгьуагьыр* (букв. «тяжесть покойника») и маркируется, в свою очередь, следующим образом: 1) *унэ хьэдэ* – покойник [одного] дома (запястье поднимается до уровня подбородка); 2) *кьуа-жэ хьэдэ* – покойник [целого] селения (запястье поднимается до уровня виска); 3) *жылэ хьэдэ* – покойник [всей] округи (запястье поднимается до уровня макушки) (РТ). Наши информанты расходятся во мнении относительно причин, по которым рука поднимается неодинаково в тех или иных случаях. Высота поднятия руки может связываться, с одной стороны, с унаследованным сословным статусом, с другой – с общественными заслугами человека вне зависимости от его социального происхождения (ХК).

Ритуал, как мы видим из всех источников, исполнялся исключительно мужчинами, независимо от гендерного статуса покойного. Женщина, в особенности уважаемая и известная, почиталась этим обычаем так же, как и мужчина. Например, нами был записан рассказ-воспоминание о том, как большая группа кабардинских всадников из разных селений Узун-Яйлы церемониально почтила память старой хатукайской женщины, самой последней из поколения изгнанников, переселившихся с родины в Узун-Яйлу. Они молча въехали во двор, выстроились в ряд, опустили головы и свесили левую руку так, что плетка касалась земли. Простояв в этой позе некоторое время, спешили и так же молча продолжили обычный ритуал соболезнавания (МЧ).

Как видим, фольклорно-этнографические материалы, относящиеся к исследуемому ритуалу, содержат несколько символических доминант: «левое» как похоронно-ритуальный маркер, «высота» (поднятия руки) как форма признания статуса покойного, а также «мужское» и др. Основная доминанта образует само терминологическое сочетание, которым обозначается ритуал – *1э сэмэгү 1эт* ‘левой руки поднятие’. Говоря об изоморфности оппозиций «жизнь/смерть» и «правое/левое», О.А. Седакова отмечает, что «типологические параллели к сближению левое-смерть поистине необозримы» [Седакова 2004, с. 36, в примеч.]. В контексте сопоставления символики правого и левого в ритуале А.К. Байбурун и А.Л. Топорков также пишут: «В ритуальной обстановке (особенно в похоронной обрядности) правое и левое могли меняться местами. Дело в том, что, судя по археологическим и этнографическим данным, иной мир (мир мертвых, мир духов) у самых разных народов мыслился как мир “наоборот”. Представления о переверну-

тости иного мира, видимо, были универсальными. Правому в мире людей соответствовало левое в ином мире. Отсюда повсеместно распространенная инакость действий, связей и отношений в погребальных обрядах (то есть в ситуации непосредственного контакта с иным миром)» [Байбурин, Топорков 1990, с. 30–31]. В культуре черкесов (адыгов) символика левого как «иномирного», «негативного» актуальна как в контексте танатологических практик, так и в повседневном быту. Аналогичным значением наделяется любое действие тыльной стороной запястья – *ІэцІыб(кІэ)*: оно табуировано как символизирующее траур, как маркер горевестника или других исполнителей различных похоронных функций.

Мемораты и рефлексивы об отмене этого обычая упоминают ее инициатора – некоего «рыжего арабского эфенди» (*арэн Хьуэжэ Пльыжь*), работавшего в Узун-Яйле по направлению властей в 1960–1980-х гг. Как утверждают наши информанты, под неустанным давлением его проповедей обычай был искоренен как противоречащий канонам ислама: «ХьэтІокьущыкьуей “арэп хьуэжэ” гуэр дэсас, ар яІэтыжынымкІэ сэбэп хьуауэс сэ зэрысщІэр. “Мы Іуэхугьуэр мусльымэныгэм кьекІуІым” жиІэурэ куэдрэ яужь итас, жаІэ». В переводе: «В <селе> Хатокшукой жил некий “арабский ходжа”, насколько я знаю, он способствовал отказу от этого обычая. Говоря “это дело не соответствует исламу”, долго настаивал, говорят» (ЭК).

Противники отмены обычая поднятия левой руки воспринимают его как «привезенный с родины предков», завещанный Жабаги Казаноко, а потому – священный. В целом умение высказаться, не употребляя слов, молча, одними знаками или иносказательно, понимается носителями исследуемой локальной традиции как особое, утрачиваемое ныне знание, отличающее черкесов (адыгов) от окружающих народов. Зашифрованными посланиями (*хьуэрыбзэ*) и традиционным аллегорическим стилем речи (*щІаггыбзэ*) пользовались мастера слова, к которым обращались непосвященные при необходимости адекватного ответа на подобное послание:

ХьуэрыбзэкІэ Іэзуу дэсахэр... Пэлгьэрокьуэхэ я нанэр – Сафиназ, Кьущхьэхэ я нанэр, Дзыдзэ жытІэт. ЕупщІхэти абы кьажриІэт, я жэуапыр мыр жефІэж жиІэти яхузэригьэпэщырт. «Дзыдзэ феупщІ» жаІэт. <...> Хьуэрыбзэ фІэкІа нэгьуэщІ жамыІэу щытауэ жаІэт. Бойну хьуэрыбзэкІэ фІэкІа мыпсалъэт. Нэхьри дэ ди щхьэхэм, ахэм хьуэрыбзэ, жаІэт, кьапсалъыр псоми... (НКК)

Мастера хорыбзэ, жившие [в нашем селении] ... Палгароковых бабушка – Сафиназ, Кушховых бабушка – Дзидза мы ее называли. Спраши-

вали, и она им говорила, [должный] ответ, «вот так скажите» говорила и составляла для них <ответные послания>. Спросите у Дзидзы, говорили. <...> Рассказывали, что раньше общались только через хорыбзэ. Вот так, только через хорыбзэ общались. Те, что жили до нас (букв. «те, что выше нас». – М. П.), говорят, они все владели хорыбзэ (перевод наш. – М. П.).

Как часть традиционной культуры *хорыбзэ* и *шагыбзэ* описаны ранее в адыговедческой литературе [Мижаев 1973, с. 102–114; Бгажноков 1977; Унарокова 2012; Кудаета 2016, с. 176]. Подобные сложноструктурированные формы коммуникации и фольклорно-речевые тексты, утрачиваемые в ходе стремительного процесса языковой ассимиляции в диаспоре, отнесены в сознании носителей традиции к ушедшему «золотому веку» Узун-Яйлы, т. е. периоду, предшествующему началу урбанизации.

Возвращаясь к исследуемому ритуалу, отметим, что стратегии актуализации ритуала как «правильного» или «неправильного» в устных рассказах сводятся к явному или скрытому противопоставлению *хабзэ* («адыгских обычаев, привезенных с родины») и ислама. Так, например, в диалогах в ходе полевой записи или в интернет-обсуждениях встречаются реплики, аналогичные следующей: «арабский священнослужитель сделал все возможное, чтобы разрушить наши обычаи» (ДК). Вот что говорит по этому поводу один из известных узун-яйлинцев, собиратель фольклора и популяризатор традиционной культуры Доган Кушха:

1976 гъэм нэсыху 1э 1этын хабзэр Узун-Яйлэ шагъээщ1ащ. <...> А хабзэр ягъээщ1эн щхъэк1э хаха ик1ий зыгъээщ1а ди нэхъыжьхэм шыщу Тохъу Хъэжумар, Думэныщ Мэжид, Ягъэн Мэмэтбей, Къуэший Нэхбил, Гъук1эщокъуэ Зубер я ц1эхэр зыльэгъуахэм къа1уэтэжащ. Адыгэ хабзэр къызыгурымы1уэ пэмьщ1 лъэпкъхэм шыщ ефэндыхэмрэ ахэм ядежью ефэнды нэпц1хэмрэ я зэранк1э мы ди хабзэ дахэр ямыгъээщ1эж хъуащ. Ауэ 1976 гъэм дунейм ехыжыху Гъук1эщокъуэ Зубер дэтхэнэ дыуэщ1ым хэтамик1 1э 1эт хабзэр щигъээщ1ащ (ДК).

Обычай поднятия руки соблюдали в Узун-Яйле до 1976 г. Среди избранных для его исполнения старейшин были Хажумар Тох, Мажид Думаниш, Маметбей Яган, Нагиль Коший, Зубер Гучешпоко, чьи имена называют очевидцы. По вине не понимающих адыгэ хабзэ эфенди из других народов и вторящих им лжеэфенди <из числа адыгов> этот наш красивый ритуал перестали исполнять. Но до 1976 г., до самой смерти Зубер Гучешпоко исполнял его, на каких бы похоронах он ни оказался (перевод наш. – М. П.).

Как видим, наделение обычая поднятия левой руки определениями «наш», «свой», «исконный» в абстрактном контексте этнокультурной идентичности является на самом деле лишь одной стороной вопроса. Несмотря на то, что основным инициатором отказа от этого ритуала, его запрета называют священнослужителя иноэтничного происхождения (что подчеркивается в самом имени, которое узун-яйлинцы дали ему, – Рыжий, букв. «красный» арабский эфенди), надо думать, что сам он, без поддержки в целом духовенства общины этого сделать не смог бы. И многие наши информанты понимают факт отмены обычая поднятия левой руки, собственно, как победу власти исламского духовенства над властью местной черкесской аристократии. В связанных опосредованно с этой темой меморатах мы можем встретить суждения о том, что новое духовенство попрало законы адыгэ хабзэ, поставив молодых и «безродных» священнослужителей выше старейшин из аристократических фамилий. Например, это выражается в изменении принципов структурирования пространства, когда почетное место начинают занимать «те, кому не положено», или когда старшим в группе людей, отправляющихся с какой-либо общественной миссией, назначается не тот, кому она должна быть поручена по хабзэ. Попутно нужно отметить, что наряду с давлением по поводу обычая поднятия левой руки в этот же самый период в черкесской диаспоре предпринимаются попытки искоренения других ритуальных и, в частности, танцевально-игрищных явлений как несоответствующих нормам ислама.

Отдельные реплики и «разовые» высказывания, которые в ходе экспедиционных записей произносили наши информанты или присутствующие на записи третьи лица, детализируют контекст стереотипных нарративов. Так, во время экспедиции 2014 г. очередной сеанс записи превратился, как это часто бывает, в диалог, в ходе которого присутствующие поясняли слова рассказчика и/или возражали ему следующим образом:

М1 (1932): Арабский ходжа жил в Старом Хатокшукое.

Соб.: Кто-либо из Старого Хатокшукоя или из других селений ему смог возразить?

М1: Никто не возражал.

М2 (1968): Он был ходжа, большой эфенди, поэтому...

М3 (1928): Возражали, возражали!

Соб.: Кто же?

М3: – Некто эфенди Жамбот Шортан из селения Шешен Жамботей присутствовал на <одних> похоронах, я там был. «Прекратите это поднятие руки, этого нет ни в Коране, ни в священных книгах», – когда он сказал, этот Жамбот Шортан из Шешен Жамботея хорошо

отругал его на арабском языке. Мы не поняли, что он ему сказал. Затем по-черкесски: «Эту свою трость (в ориг. 'бастон') затолкаю тебе в глотку!» – сказал. <...> Позже уже не было тех, кто умел поднимать <руку>, не осталось. Шигебахой, называем мы, одно селение... Туда еще <как-то> прибыл на похороны этот Арабский ходжа... «Где он, – говорит, – у вас один обычай есть, – говорит, – вперед подвинуться – назад попятиться? Что-то вы там делаете... Исполняйте этот свой обычай!» – сказал.

Соб.: В насмешку?

МЗ: Да, в насмешку. И не осталось ведь тех, кто умел поднимать <руку>, те старшие ушли. Из-за того, что не оставалось тех, кто мог бы поднимать <руку>, так и оставили <обычай> (ХЖ; перевод наш. – М. П.).

Однако все же, как оказалось, в течение последующих лет – и в 1990-е, и в 2000-е гг. – ритуал поднятия левой руки спорадически «всплывал» в Узун-Яйле. И воспоминания об этих случаях содержат, как правило, мотив, которым отмечены мемораты о Рыжем арабском эфенди: во время похорон некто из старейшин, «отодвигая» на второй план священнослужителей, берет инициативу в свои руки и исполняет ритуал (ХА).

Неожиданная идея по «возрождению» обычая поднятия левой руки была инициирована весной 2020 г., во время начала пандемии коронавируса. Видео, которое было снято немного ранее, осенью 2019 г., в Анкаре на похоронах узун-яйлинского старейшины Сами Шигалуго (Sami Kadioğlu)⁶, циркулируя в сети, послужило визуальным катализатором для интернет-сообщества, в частности, для пользователей социальных сетей, живущих на исторической родине, в республиках Северного Кавказа. Формальные объяснения (в том числе в региональной газете и на популярных сайтах) причин целесообразности возвращения к этому ритуалу в соответствии с традиционными предписаниями отрицают принятые сегодня в танатологических практиках массовые рукопожатия, объятия и групповые устные соболезнования, они отмечены теми же общими местами и формулами, которые характерны для фольклорных нарративов (в тексте выделено):

Обычай этот происходит из очень древнего ритуала, когда *при скорби все делалось через левую руку* – нарочито неправильно. Горь-

⁶ См. фрагмент видеоролика похорон узун-яйлинского старейшины Сами Шигалуго (Sami Kadioğlu) с обычаем поднятия левой руки в Анкаре осенью 2019 г. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cdVByhnxOKM> (дата обращения 17 июня 2022).

вестник (*щыхъэк1уэ шу*), посланный оповещать о смерти человека, при выполнении своей скорбной миссии садится на коня и *спешивается с «неправильной» правой стороны*. Сидя на коне, он здоровается, *поднимая «неправильную» левую руку*. Плеть у него в левой руке, а поводья в правой – *что в обычной ситуации бывает строго наоборот*. Это знак для встречающих, что человек едет с особой миссией. Думается, что здесь как раз такой случай, когда сама жизнь возродила старый и красивый обычай, никак не противоречащий ни современности, ни религии⁷.

Заметка, из которой приведена настоящая выдержка, была опубликована в одной из региональных газет и была приурочена к похоронам известного человека. В ней также подчеркивается, что «эпидемия коронавируса и необходимость соблюдать социальное дистанцирование актуализировали некоторые старые черкесские обычаи».

В условиях весны 2020 г. важным оказалось то, что, согласно традиционному канону, описываемому диаспорными нарративами, все должно происходить бесконтактно, бессловесно и сдержанно. В преддверии 21 мая, Дня памяти жертв Кавказской войны⁸, в Сети стали появляться фото пользователей с поднятой левой рукой и, соответственно, развернулась полемика относительно уместности подобных ритуальных действий и вообще «точности» их исполнения. Под фотопубликациями участники обсуждения задавались вопросами, насколько высоко поднимать руку, каков должен быть разворот кисти вовне, насколько открытой должна быть ладонь, могут ли во флешмобе участвовать женщины и дети (старый обычай исполняют исключительно мужчины) и др.

Полемизируя в соцсетях на тему возможных форм возвращения обычая в современную практику, комментаторы связывают свои суждения с культурным контекстом и исторической памятью:

Ды1ухъэмэ даук1, ды1ук1мэ даубыр» си нэгу кыш1[э]хъаш... Ауэ сытми ди гуауэр, ди япэ ишахэр зэрытщымгъупщэжар, ди щ1ыхъыр

⁷ *Бешто А.* Возрождение старого обычая // Адыгэ Хэку. 2020. 9 мая. URL: <https://aheku.net/news/society/vozrozhdenie-starogo-obyichaya> (дата обращения 17 июня 2022).

⁸ Дата окончания Кавказской войны (21 мая 1864 г.) ежегодно отмечается черкесской общественностью во всем мире массовыми шествиями и траурными мероприятиями, день 21 мая объявлен в КБР и КЧР нерабочим. В 2020 г. в связи с пандемией коронавируса по инициативе Международной черкесской ассоциации (МЧА) День памяти адыгов проводился в дистанционном формате.

соцмедиами, «Псэ жыгым» деж дыщы1ухъэми зэрыдгъэлъэгъуэфын адыгэжь щ1ык1эщ (УУ).

Мне вспомнилась <поговорка>: «Подойдем <к линии сражения> – убьют нас, отойдем – хулят нас». Этот <жест> есть староадыгский способ показать – будь то в соцмедиа, будь то у «Древа жизни»⁹, – что наша боль, наши ушедшие вперед <предки>, наша честь просто так не преданы забвению.

В ходе флешмоба обнаружались оригинальные этнографические детали обсуждаемого явления. Например, на одном из видеороликов мужчина преклонного возраста, рассказывая о том, как исполнялся обычай, употребил локальный (провинция Сивас, Турция) термин обозначения ритуала – *nIpegy*¹⁰.

Явные сторонники возвращения ритуала поднятия левой руки трактуют его как «свой», «исконно-адыгский» и «незаслуженно забытый». Для носителей же скрытого дискурса это продолжение затянувшегося на десятилетия латентного диалога между секулярно мыслящей и религиозно настроенной частями диаспорного сообщества. Поскольку диалоги о «правильности» или «неправильности» ритуала поднятия левой руки в контексте обычных похоронных практик актуальны для отдельно взятой локальной диаспорной традиции, та часть интернет-сообщества, которая представляет метрополию (историческую территорию) не совсем посвящена в тонкости этого дискурса. Но для метрополии идея возвращения к ритуалу оказалась очень привлекательной: в условиях запрета на публичные мероприятия необходимо было найти приемлемый способ проявления идеи памяти и скорби в такой форме, чтобы она была одновременно массовой, дистанционной, высокосимволической и, что также важно для участников акции, связанной с контекстом традиции.

Таким образом, сопоставляя различные типологические разновидности стереотипных текстов – от классического фольклора (преданий, сказаний) до интернет-публикаций и комментариев, мы можем увидеть, что понимание символического смысла ритуала поднятия левой руки как «правильного» или «неправильного»,

⁹ «Древо жизни» – скульптура в Атажукинском парке г. Нальчика (автор А. Гучапшев), памятник жертвам Кавказской войны, возле которого проходят массовые мероприятия.

¹⁰ Термин *nI(ы)pegy* (вар.: *бырекIу*), фиксируемый нормативными словарями, сохранился лишь в детской речи как междометие, соответствующее рус. «чур!» («не считается», «вне игры»). Этимологию установить не удалось.

«своего» или «чужого», актуального или анахронического обусловлено поисками идентичностей: социально-классовой, конфессиональной, этнокультурной. Вернакулярные танатологические практики, «прочитываемые» самими носителями локальной традиции в разных контекстах, а иногда с подтекстом, не всегда «прозрачны» для непосвященных (жителей других диаспорных анклавов и метрополии). Но их функциональность остается неизменно высокой: в разные периоды времени они были и остаются наиболее чутким индикатором, реагирующим на общественные настроения и динамику традиции.

Список информантов

- АШ – Алий Шоген, м., 1926 г. р., род. в с. Шигебахой, р-н Узун-Яйла, черкесской кириллической грамотой не владеет. Зап. в г. Анкаре М.М. Паштовой, 30.08.2009.
- ДК – Доган Кушха, м., 1956 г. р., род. в с. Кархалак, р-н Узун-Яйла. Зап. М.М. Паштовой, Интернет, 19.05.2021.
- МС – Махпара Сасык, 1945 г. р., с. СасыкхABLE, р-н Узун-Яйла, черкесской кириллической грамотой не владеет. Зап. в г. Кайсери М.М. Паштовой, М.А. Табишевым, Х. Юкселем, 2009.
- МЧ – Мустафа Чермит (Цурмыт), м., 1949 г. р., род. в с. Кушчу, р-н Узун-Яйла. Зап. в г. Майкоп М.М. Паштовой, 2010.
- НКК – Нармия Кушбоко-Курман, ж., 1939 г. р., род. в с. Кархалак, р-н Узун-Яйла, черкесской кириллической грамотой не владеет. Зап. в г. Кайсери М.М. Паштовой, 09.08.2014.
- РТ – Раджеб Глостан, м., 1934 г. р., род. в с. Мударей, р-н Узун-Яйла, черкесской кириллической грамотой не владеет. Зап. в г. Кайсери М.М. Паштовой, 18.08.2009.
- УУ – Умар Уотей, м., 1971 г. р., род. в с. Старый Хатокшукой, р-н Узун-Яйла. Зап. М.М. Паштовой, Интернет, 20.05.2020.
- ХА – Ханафи Ахмет, м., 1967 г. р., род. в с. Жериштей, р-н Узун-Яйла. Зап. в г. Кайсери М.М. Паштовой, 2020.
- ХЖ – Хаджимуса Жигкех (Гошоко), м., 1928 г. р., род. в с. СасыкхABLE (Кархалак), р-н Узун-Яйла, черкесской кириллической грамотой не владеет. Зап. в г. Кайсери М.М. Паштовой, 22.08.2014.
- ХК – Хайдар Курашин, м., 1933 г. р., род. в с. КурашинхABLE, р-н Узун-Яйла, черкесской кириллической грамотой не владеет. Зап. в г. КурашинхABLE М.М. Паштовой, 17.08.2014.
- ЭК – Эрол Кереф, м., 1953 г. р., род. в с. Жаникой, р-н Узун-Яйла. Зап. М.М. Паштовой, Интернет, 24.05.2021.

Литература

- Байбурин, Топорков 1990 – *Байбурин А.К., Топорков А.Л.* У истоков этикета: Этнографические очерки. Л.: Наука, 1990. 165 с.
- Бгажноков 1977 – *Бгажноков Б.Х.* Тайные и групповые языки адыгов // Этнография народов Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1977. Вып. 1. С. 109–129.
- Джанашиа 2007 – *Джанашиа С.* Черкесские дневники. Тбилиси: Кавказский дом, 2007. 265 с.
- Кудаева 2016 – *Кудаева З.Ж.* Загадки в традиционной культуре адыгов // Научное обозрение: гуманитарные исследования. 2016. Вып. 3. С. 173–177.
- Мизаев 1973 – *Мизаев М.И.* Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск: Карачаево-Черкесское отд-ние Ставроп. кн. изд-ва, 1973. 208 с.
- Седакова 2004 – *Седакова О.А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 320 с.
- Унарокова 2012 – *Унарокова Р.Б.* «Специальные языки» адыгов: лингвофольклористический аспект // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. 2012. № 2. С. 248–252.

References

- Baiburin, A.K. and Toporkov, A.L. (1990), *U istokov etiketa. Etnograficheskie ocherki* [At the origins of etiquette. Ethnographic essays], Nauka, Leningrad, Russia.
- Bgazhnokov, B.Kh. (1977), “Secret and group languages of the Circassians”, *Etnografiya narodov Kabardino-Balkarii* [Ethnography of Kabardino-Balkaria peoples], El’brus, Nal’chik, USSR, vol. 1, pp. 109–129.
- Dzhanashia, S. (2007), *Cherkesskie dnevniki* [Circassian diaries], Kavkazskii dom, Tbilisi, Georgia.
- Kudaeva, Z.Zh. (2016), “Riddles in the Circassians traditional culture”, *Scientific Review: Humanities Research*, vol. 3, pp. 173–177.
- Mizhaev, M.I. (1973), *Mifologicheskaya i obryadovaya poeziya adygov* [Circassians mythological and ritual poetry], Karachaevo-Cherkesskoe otdelenie Stavropol’skogo knizhnogo izdatel’stva, Cherkessk, USSR.
- Sedakova, O.A. (2004), *Poetika obryada: Pogrebal’naya obryadnost’ vostochnykh i yuzhnykh slavyan* [The poetics of rite. Funeral rituals of the Eastern and Southern Slavs], Indrik, Moscow, Russia.
- Unarokova, R.B. (2012), “ ‘Special languages’ of the Adyghes. A linguofolkloristic aspect”, *The Bulletin of the Adyghe State University, the series “Philology and the Arts”*, no. 2, pp. 248–252.

Информация об авторе

Мадина М. Паштова, кандидат филологических наук, Университет Эрджиес, Талас, Кайсери, Турция; 38280, Турция, Кайсери, Талас, ул. Ахмет Эль Бируни, д. 91; *mazako71@gmail.com*

Information about the author

Madina M. Pashtova, Cand. of Sci. (Philology), Erciyes University, Talas, Kayseri, Republic of Turkey; bld. 91, Ahmed Al-Biruni Str., Talas, Kayseri, Republic of Turkey, 38280; *mazako71@gmail.com*

Метафоры войны в песенном историческом фольклоре донских казаков

Татьяна Е. Гревцова

*Федеральный исследовательский центр
Южный научный центр Российской академии наук,
Ростов-на-Дону, Россия, tanyar_2@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются образы войны – одного из ключевых понятий в картине мира донских казаков – в историческом песенном фольклоре. Военная тематика пронизывает большую часть исторических песен казачества. Наряду с непосредственным изображением военных действий и связанных с ними явлений и понятий в песнях присутствует иносказательное, метафорическое описание войны – устойчивые образы, ассоциирующиеся с вооруженными столкновениями. Внимание автора сосредоточено на последних, поскольку они показывают глубинные взаимосвязи войны с другими базовыми концептами казачьего и в целом русского мировидения.

Представления о войне, отраженные в песнях, тесно связаны с осмыслением жизни и смерти, своего и чужого, основными занятиями казаков. Война иносказательно описывается с помощью образов природных стихийных бедствий, социальных отношений, трудовой деятельности и оказывается явлением, неподвластным человеку, характеризующимся как чужое, потустороннее пространство, и тем самым частично пересекается с народным пониманием смерти. Многие из описанных метафор (войско – туча; битва – жатва, пир; враги – гости) были характерны для общерусского народного творчества самого раннего периода, что показывает преемственность казачьей фольклорной традиции русской.

Ключевые слова: донские казаки, исторические песни, война, метафора
Для цитирования: Гревцова Т.Е. Метафоры войны в песенном историческом фольклоре донских казаков // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 3. С. 130–148. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-130-148

War metaphors in the song historical folklore of the Don Cossacks

Tatiana E. Grevtsova

*Federal Research Center the Southern Scientific Center
of the Russian Academy of Sciences,
Rostov-on-Don, Russia, tanyar_2@mail.ru*

Abstract. The article deals with the images of the war – one of the key concepts of the Don Cossacks' world picture – in the historical song folklore. Military themes permeate most of the Cossacks historical songs. Along with the direct depiction of military actions and related phenomena and concepts, the songs contain allegorical, metaphorical descriptions of war – stable images associated with armed clashes. The author's attention is focused on the last, as they show the deep interconnections of war with other basic concepts of the Cossack, and Russian in general, worldview.

The representations of war, reflected in the songs, are closely related to the understanding of life and death, one's own and others' and the main occupations of the Cossacks. War is described allegorically through images of natural disasters, social relations, and labor activities, and appears as a phenomenon beyond human control, characterized as an alien, otherworldly space, and thereby partially intersects with the people's understanding of death. Many of the described metaphors (army – cloud; battle – harvest, feast; enemies – guests) were characteristic of all-Russian folk art from the earliest period, which shows the continuity of the Cossack folklore tradition with the Russian one.

Keywords: Don Cossacks, historical songs, war, metaphor

For citation: Grevtsova, T.E. (2022), "War metaphors in the song historical folklore of the Don Cossacks", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 130–148, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-130-148

В сознании казачества как этносоциальной группы, которая складывалась в условиях необходимости вооруженной борьбы за территорию и средства существования, а позже стала служилым сословием, тема войны занимает особое место. Формирование населения Донского края, образ жизни ранних казачьих мужских сообществ, переход на службу Российского государства – все это связано с вооруженной борьбой и участием жителей Дона в военных столкновениях [Никитенко 2018, с. 18–19, 22; Рудиченко 2004, с. 7–8]. А.М. Листопадов в качестве отличительной черты донских песен указывал отражение в них «исторического уклада боевой жизни донских казаков». Это обусловило своеобразие дон-

ского исторического песенного фольклора, в котором собственно казачьи произведения составляют подавляющее большинство¹. Исследователи донского фольклора неоднократно отмечали отражение в нем «казачьего мироощущения», картины мира, в которой важное место занимала военная действительность [Путилов 1962, с. 35; Рудиченко 2004, с. 101–102].

В данной статье рассматриваются способы изображения войны в историческом песенном фольклоре донских казаков. Источниками послужили опубликованные сборники казачьих песен, составленные А.М. Савельевым, А.И. Пивоваровым, Ф.В. Тумилевичем, П.Т. Громовым, А.М. Листопадовым², из которых было выбрано около 330 произведений (включая варианты), содержащих описание военных действий, походов, сражений, народных восстаний, в том числе картины подготовки к битвам и их последствий, а также народное осмысление этих событий. К историческим песням мы, вслед за сложившейся в фольклористике традицией, причисляем поэтические произведения, отразившие наиболее значимые события прошлого и народное отношение к ним, обладающие «историческим содержанием» [Путилов 1962, с. 7; Рудиченко 2004, с. 101]. Не привлекались для исследования военно-бытовые песни, основные сюжеты которых – подготовка и несение казаками службы, походная и армейская жизнь казака, поскольку они имеют иные, по сравнению с историческими песнями, функции и содержание [Рудиченко 2004, с. 111–113, 133].

Образы войны в фольклорных произведениях рассматривались Е.И. Головановой, И.А. Потапчуком [Голованова 2013;

¹ *Листопадов А.М.* Собрание народных песен на Дону и моя работа // Листопадов А.М. Песни донских казаков / Под общ. ред. Г. Сердюченко. Т. 1. Ч. 1. Ростов-н/Д.: Музгиз, 1949. С. 19.

² *Савельев А.* Сборник донских народных песен. СПб.: Тип. И. Бургель, 1866; *Пивоваров А.* Донские казачьи песни. Новочеркасск: Тип. «Донской газеты», 1885; *Листопадов А.М.* Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 2; Народное творчество Дона. Кн. 1 / Ред. текстов, вступ. ст. и коммент. П.Т. Громова. Ростов-н/Д.: Ростовское областное книгоизд-во, 1952; Песни казаков-некрасовцев / Запись песен, вступ. ст. и сведения о сказителях Ф.В. Тумилевича; под общ. ред. П.Г. Богатырева. Ростов-н/Д.: Ростовское областное книгоизд-во, 1947; Фольклор некрасовцев / Записал Ф.В. Тумилевич; вступ. ст. о некрасовцах и лингвистическая ред. текстов М.Л. Полторацкой. Ростов-н/Д.: Ростовское областное книгоизд-во, 1941. (Как писал сам Ф.В. Тумилевич, тираж этого сборника был сожжен в типографии немецко-фашистскими захватчиками и сохранилось всего три экземпляра [Тумилевич 1957, с. 160]. Один экземпляр с правками Ф.В. Тумилевича хранится в Южном научном центре РАН.)

Голованова, Потапчук 2013], И.А. Подюковым, Е.Н. Сваловой [Подюков, Свалова 2013], Ю.А. Эмер [Эмер 2012]. М.Ч. Ларионова рассматривала войну как мифологему русской культуры [Ларионова 2010]. Песенный фольклор донских казаков имеет давнюю историю изучения [Соколова 1963; Червяченко 1963; Путилов 1963; Кабанов 1983; Рудиченко 2004; Капля 2011; Никитенко 2018]. Исследователи казачьих исторических песен отмечали, что они отличаются более «точной передачей фактов» по сравнению с общерусскими [Капля 2011, с. 15], а их сохранность вплоть до конца XX в. отражает развитые социально-исторические представления донцов [Рудиченко 2004, с. 114, 126]. Однако образы войны в казачьем фольклоре пока не получили полного и системного описания и поэтому требуют дальнейшего изучения. Актуальность изучения устного народного творчества донских казаков обусловлена, во-первых, сохраняющимся общественным и научным интересом к проблемам истории и традиционной культуры казачества, во-вторых, антропологическим поворотом в гуманитарных науках, в частности обращением фольклористики к изучению народных представлений и картины мира, выражающихся в том числе в произведениях фольклора.

Понятие войны занимает значимое место в народной концептосфере [Эмер 2010, с. 96]. Ростовский этномузыколог Т.С. Рудиченко выделила ключевые понятия и слова мужской казачьей культуры, среди которых группа слов, относящихся к семантическому полю войны (битва, войско, враг, поход, слава и др.), занимает значительное место [Рудиченко 2004, с. 41]. Вместе с тем исследователи отмечают, что произведения разных жанров фольклора по-разному «транслируют» одни и те же концепты [Черванева, Артеменко 2004, с. 9]. В этом смысле произведения устного народного творчества на исторические темы – богатый материал для анализа донских народных представлений о войнах: «Богатство и разнообразие исторического фольклора казаков связано с тем, что не было ни одной войны на территории России и за рубежом, ни одного крупного народного восстания, социального конфликта, где бы не принимали участие донские казаки» [Капля 2011, с. 16]. Достаточно лишь взглянуть на подзаголовки исторических песен донских казаков, данные А.М. Листопадовым, чтобы понять, что сюжеты большинства из них связаны с вооруженными столкновениями, войнами, народными восстаниями.

Несмотря на то, что военная тематика пронизывает большую часть исторического поэтического фольклора, слово *война* появляется в них достаточно поздно, что может быть объяснено его малоупотребительностью вплоть до XVII в. (при фиксации

памятниками письменности его дериватов *воин, воинский, воинство* и др.)³, а также его основным значением – ‘вооруженная борьба между государствами, народами’ – тема, которая появилась в исторических песнях достаточно поздно [Ларионова 2010, с. 172]. При этом с самых ранних памятников лексема *война* обнаруживает частое употребление с глаголами движения *ехать, идти, ходить*⁴, что могло повлиять на появление «военной» семантики у слова *поход*. В казачьих песнях военные действия обозначаются существительными и глаголами с более узкими значениями (*взять (город), разбивать (войско), пойти в поход* и др.). В целом в большинстве исторических песен военной тематики изображение вооруженной борьбы происходит без ее называния, а путем непосредственного описания военных действий и связанных с ними предметов, явлений и процессов (предметов вооружения, подготовки к бою, сражений и их участников, последствий военных столкновений и т. д.). Наряду с непосредственным изображением военных действий, в песнях присутствует иносказательное, метафорическое описание войны – устойчивые образы, ассоциирующиеся с вооруженными столкновениями. Они особенно интересны для исследователя фольклора и традиционной культуры тем, что показывают глубинные взаимосвязи исследуемого понятия с другими ключевыми концептами казачьего и в целом русского мировидения, связанные с восприятием природных сил, социальных отношений и трудовой деятельности.

Во-первых, для донских исторических песен, как и для других фольклорных и авторских поэтических текстов, характерно сопоставление событий жизни человека и явлений природы. Война, а также составляющие ее события (сражение, подготовка к нему и его последствия), как «крайняя форма проявления катастрофичности» [Подюков, Свалова 2013, с. 17] уподобляется непогоде, природному стихийному бедствию, неподвластному человеку, неизбежному и беспощадному. Преддверие битвы с врагом знаменуется «волнением природы» (поднимается ветер в степи, клонит траву к земле, бушует дубрава, река или море, трясутся горы и т. п.):

Ой, да не травушка в поле, не ковылушка,
Стоит она к земле кло... она к земле клонится,

³ Словарь русского языка XI–XII вв. Вып. 2. М.: Наука, 1975. С. 307–309.

⁴ Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: труд И.И. Срезневского. Т. 1. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1893. С. 285–286.

Стоит к земле клонится,
 Ой-да, что не русская вот наша армеюшка
 Кы бою она гото... кы бою готовится...⁵
 (Песня «Ой, да не травушка в поле, не ковылушка»)

Ай, да, взволновался наш Дунай,
 Вот и, речка бы... ай, река быстрая,
 Ай, вот и зашумели у нас,
 У нас ветры бу... ветры буйные,
 Ай да, зашумели у нас,
 У нас ветры бу... ай, ветры буйные,
 Ай, вот и зашаталися у нас,
 У нас леса те... леса темные,
 Ай да, зашаталися у нас,
 У нас леса те... ай, леса темные,
 Ай, вот и затряслися у нас,
 У нас горы кру... ай, горы крутые,
 Ай да, затряслися-то у нас,
 У нас горы кру... ай, горы крутые,
 Ай вот и горы крутые –
 Вот горы Балка... все Балканские,
 Ай да, горы крутые,
 Вот горы Балка... ай, ну, Балканские.
 Ай, вот и как на этих горах
 Вот бы все полки, все полки стоят...⁶
 (Песня «Ой да, появились у нас вести новые»)

Противоборствующие армии ассоциируются с двумя грозными тучами, а их столкновение – бой – сравнивается со стихийными природными явлениями:

Ай, не две-то тучушки грозные
 Вместе сходи... они сходилися,
 Вместе сходи... сходилися,
 Ой, две армеюшки они превеликие
 Вместе они съезжа... они съезжались,
 Они съезжа... съезжались;
 Ой, они билися, только все рубилися
 Они трое су... они трое суток...⁷
 (Песня «Ай, не две-то тучушки грозные»)

⁵ Листопадов А.М. Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 2. С. 376–378.

⁶ Там же. С. 339–340.

⁷ Там же. С. 384.

При описании сторон сражения актуализируется базовая культурная оппозиция «свет – тьма», где все темное наделяется отрицательными смыслами (плохой, злой, потусторонний), а светлое – положительными (хороший, добрый, свой)⁸. Во многих песнях вражеская армия сравнивается с тучей (и вообще с черным цветом) (*грозная туча, темная туча*), а неприятель – с черными бóронами:

Ей, что не черные, вот не черные
Они воронья из лесов слета... сылетались
Ей, вот бы, турочки, они из-за кру...
Из-за крутых гор на них напада... нападали⁹.
(Песня «Ей, как за славною было за речушкою за Курюю»)

Реже русская армия и ее предводители ассоциируются с природным явлением – сиянием солнца. Это обусловлено структурой одной из основополагающих оппозиций народного мировоззрения «свой – чужой», в которой «чужое» получает бóльшую маркированность как в языке, так и в обрядах¹⁰:

Воссияла, воссияла
Красная солнце, –
Засверькала, вот бы, во Кутузова
Вострая шашка¹¹.
(Песня «Воссияло, воссияло красное солнце»)

Эх, три дня к ряду до..., дождик лил.
Со..., ой, со восходу солнце вот(ы) просия(а-е-а)ло,
Вот(ы) да видим(ы) едять ру..., ой, русский царь.
(Песня «Туча с громом прогремела») [Никитенко 2018, с. 277].

Во-вторых, война метафорически изображается через социальные процессы и отношения: торговлю, гостеприимство, праздник, заключение брака. Военное столкновение иносказательно описывается как визит «торговых людей». Переодевшись в купцов, казацьи атаманы приезжают «в гости» к врагу:

⁸ Левкиевская Е.Е. Свет–тьма // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4. М.: Международные отношения, 2009. С. 565.

⁹ Там же. С. 428.

¹⁰ Белова О.В. Свой–чужой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь... Т. 4. С. 581–582.

¹¹ Там же. С. 380.

Ты Россия, ты Россия,
 Ты Российская земля,
 Много крови пролила,
 Много славы нажила.
 За то тебя мать Царица
 Много жаловала.
 Краснощека ж казака,
 Генералом назвала,
 По-купечески убравши,
 К Пруссу в гости послала.
 А Прусс его узнал,
 За купчика его принимал:
 За дубовый стол сажал,
 Драгим питьем угощал¹².
 (Песня «Ты, Россия, ты Россия»)

Через закон Платон вступил,
 Усы-бороду обрил.
 У француза в гостях был.
 Француз его не спознал
 За купчика, посчитал,
 За дубовый стол сажал,
 Рюмку водки наливал...¹³
 (Песня казаков-некрасовцев «Через закон Платон вступил»)

Подготовка к бою, определяемая в песнях и как проверка исправности и остроты оружия, и как особое психологическое состояние, может метафорически изображаться и как покупка вооружения:

С вечеру торгу торговали,
 Свинцу, пороху накупали;
 Свинцу в пушечки заряжали,
 Со поляками воевали...¹⁴
 (Песня «С вечеру торгу торговали»)

Исходя из сказанного, отнюдь не случайным представляется сюжет песен об Азовском сидении, в котором, переодевшись в купцов и спрятав в возах под видом товара вооруженных людей,

¹² Пивоваров А. Донские казачьи песни. Новочеркасск: Тип. «Донской газеты», 1885. С. 75–76.

¹³ Песни казаков-некрасовцев... С. 44.

¹⁴ Листопадов А.М. Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 2. С. 246.

казаки проникают в Азов¹⁵. По-видимому, название казаков купцами, а войны торговлей связано с базовой культурной оппозицией «свой – чужой», которая соотносится с противопоставлением, в частности, внутреннего и внешнего. В социальном плане «все пришедшие извне и не принадлежащие к ближайшему сообществу люди» осмысляются как чужие [Белова 2009, с. 581]. Интересно, что как представители «чужого» мира чаще изображаются казаки, а не их противники. Это может быть обусловлено представлениями о своем и чужом пространстве, где место вооруженных действий символически понимается как чужое пространство, независимо от территории, где происходят события. Здесь следует отметить, что в силу специфики условий существования ранних казачьих сообществ и особого отношения казаков к осваиваемому пространству Дикого Поля представления о нем отличаются разработанностью в казачьей культуре и фольклоре [Рудиченко 2004, с. 16]. Военные походы казаков описываются как свободное, вольное передвижение (эту семантику передают глаголы ходить, гулять, полевать, шататься). Открытая местность (степь, поле, море, дорога в степи) – это, с одной стороны, место, где воин встречает врага и где происходит бой, а с другой – отправная точка сюжета.

Примыкает к метафоре торговли и название военной кампании «походом в гости», поскольку она также базируется на восприятии пришедшего гостя как чужого. В данном случае чужими, «гостями» так же, как и в предыдущих примерах, представлены казаки в стане врага:

Ай, под Силистрию, братцы, ходили, –
 Ходили,
 Е–ай, к турку в гости, в гости воевать,
 К турку в гости, братцы, воевать¹⁶.
 (Песня «Ай, полно, полно нам, братцы, крушиться»)

Ай, Шамиль, войска, братцы, выводил,
 Ай, остро шашки наточил,
 Ай, наостримши вот он свои шашечки,
 Шамиль в гости к себе поджидал...¹⁷
 (Песня «Ай, чудо новое у нас совершилось»)

С гостеприимством тесно связано и метафорическое изображение военных действий как застолья, «потчевания» врага:

¹⁵ Там же. С. 37–38; Пивоваров А. Указ. соч. С. 30.

¹⁶ Листопадов А.М. Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 2. С. 431.

¹⁷ Там же. С. 422.

Вот приехали к тому к атаманушке
 Будто закубанские князья-узденя;
 Вот и просят-то они атаманушку
 Будто на веселый пир с ними погулять:
 «Как и есть у нас про вас, атаманушка,
 Вот пивушка пьяная для вас сварено,
 Ну, закусочка – вот сладкая булочка,
 Она изготовлена, мягко спечена,
 Как и пивушка-вот острая шашечка,
 Вот и, а закусочка – пуля быстра!»¹⁸
 (Песня «Ей, ну, собиралися, съезжалися»)

Известно, что в разных культурах через пищу как главный ресурс человеческого существования осмысляются многие явления, свойства и отношения в жизни людей¹⁹. В свете темы данной статьи важным представляется то, что кулинарные метафоры распространены при эвфемистическом обозначении негативных действий человека по отношению к другому: битья, измены, отказа, предательства, обмана (*лапшу на уши вешать* ‘бессовестно дурачить, лгать’, *дать блинов, кормить блинками* ‘побить’, *получить блин* ‘узнать об измене любимой(ого)’ и т. д.) [Кучко 2017, с. 144–147, 223]. Таким образом, изображение военных действий через угощение коррелирует с языковыми примерами обозначения с помощью пищи понятий, имеющих общие семы с борьбой, противостоянием, и тем самым восходит к базовым, ключевым метафорам культуры. Так, в казачьих исторических песнях неприятелю «готовят» самые лучшие «блюда», являющиеся у русских традиционно праздничными (сладкие кушанья, сдобная выпечка, пиво). Например, в песне «Пишет, пишет Карла Шведский» царь Петр сообщает Карлу, собирающему прибыть на «ужин»:

«...У мене есть, Карла Швецкий,
 Чем попотчевать тебе:
 У мене есть пироги,
 Только в Туле печены.
 Они в Туле печены,
 Черным маком чинены.
 У нас есть и сухари,
 Только зубы береги...»²⁰.

¹⁸ Листопадов А.М. Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 2. С. 330.

¹⁹ Агапкина Т.А., Толстая С.М. Пицца // Славянские древности: Этнолингвистический словарь... Т. 4. С. 60.

²⁰ Там же. С. 186.

В другой песне донские казаки готовят французам не только «сладкие кушанья», но и «квартиру» для ночлега, что актуализирует ассоциации, связанные со смертью в народной картине мира (сон, ночь):

«...Вот приготовим ему сладки кушанья –
Да и бомбочки сы ядрами,
Ох-и, на закусточку мы пошлем ему
Пушки медные сы лафетами,
Ой, а фатерушки приготовим ему
В чистом поле, среди путя!»²¹
(Песня «Ай, вот хвалится француз, выхваляется»)

К иносказательному изображению военных действий как приготовления для врага особых «угощений» примыкает и метафорическое название сражения пиром, праздником:

Ну, хрунточки король-то,
Да король, король поправляя,
Король поправляя,
Ай, вот и, да усех-то,
Да усех-то да казаченьков
Он речью король ублажая,
Речью ублажая:
«Ой, вот и, как и завтра,
Завтрашний да денечек,
Да у нас будет большой праздник,
У нас большой праздник...»²²
(Песня «Ой, не черной ворон»)

Ой, за Машинскую горою
Да там стоял турок с ордою.
Там стоял турок с ордою,
Да он готовил большой пир.
Ой, он готовил большой пир,
Да чтобы русских угостить²³.
(Песня казаков-некрасовцев «В семьдесят седьмом году»)

Военные действия иносказательно называются сватовством, женитьбой. В этой метафоре так же, как и в предыдущей, отра-

²¹ *Агапкина Т.А., Толстая С.М.* Пища // Славянские древности: Этнолингвистический словарь... Т. 4. С. 375.

²² Там же. С. 230.

²³ Песни казаков-некрасовцев... С. 47.

жено соотношение концептов войны и смерти: «Общей семантикой перехода» объясняются представления о смерти как о второй свадьбе, мотивы свадьбы и брака в представлениях и фольклорных текстах, связанных со смертью» [Гура 2012, с. 767]. Семантическое поле «смерть» примыкает к полю «войны», а изображение смерти как «женитьбы» является традиционным для песенного фольклора мотивом:

Сядем прогуля... вот-и прогуляемся, –
 Ой-да, мы поедем да посватаем,
 Ей, за Иванушку
 Да сына Гарди... вот-и, за Гардиновича,
 Ей, да невесту толичка ему,
 Вот Иванушке,
 Возьмем во Царе... возьмем во Царе-граде²⁴.
 (Донская былина «Ой да, ну, летал-то бы, летал сизой орел»).

В этом контексте и описание свадьбы в некоторых донских былинах и ранних исторических песнях можно рассматривать как иносказательный рассказ о войне:

Как задумался наш царь жениться,
 Он берет, берет, молодую жену,
 Молодую жену, дочь Макарьевну.
 Он накликал же себе полон двор гостей,
 Себе двор гостей, людей множество,
 Людей множество – злых татарушек,
 Злых татарушек; он поставил же себе,
 Он поставил же себе семь столов дубовеньких,
 Посажал же он гостей за столы дубовые,
 А свою шурина – за серебряный стол.
 (Песня казаков-некрасовцев «Как задумал наш царь жениться»²⁵)

²⁴ Листопадов А.М. Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 2. С. 137.

²⁵ А.М. Листопадов записал это произведение о Садко от казаков-некрасовцев в 1940 г. в более полном объеме и определил как донскую былинку – «Ой, у молодца голова болит» (Листопадов А.М. Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 2. С. 167). Ф.В. Тумилевичем в 1944 г. от некрасовцев зафиксирован более короткий текст, без упоминания Садко, и определен как историческая песня – «Как задумал наш царь жениться» (Песни казаков-некрасовцев... С. 35). Данная цитата приводится по сборнику Ф.В. Тумилевича.

Встречается в казачьих песнях и традиционный мотив смерти как «женитьбы на другой» [Голованова 2013, с. 134]:

...Ты скажи-ка, скажи молодой жене,
 Как женил меня бел горяч камень,
 Обвенчала меня сабля вострая,
 Молода жена – пуля быстрая!²⁶
 (Песня «Из-за гор солнце выкаталось» (Раненый казак и его конь))

В-третьих, война в историческом песенном фольклоре осмысляется с помощью традиционных занятий казаков. Военный поход в донских былинах и ранних исторических песнях ассоциируется с охотой. Добыча зверя так же, как и война, являлась древнейшим промыслом донцов. Подтверждением этому служит легенда, записанная А.И. Ригельманом у верховых казаков, о «прародителе» донских казаков, который «бил зверя» и таким образом пришел и поселился в низовьях Дона²⁷:

Ай, станем мы коней седлать,
 Ай, оседлаем мы своих добрых коней
 Седлами черке... все черкесскими,
 Ай, седлами черкесскими,
 Ей, мы поедем с вами на й-охотушку,
 Братцы, за Куба... за Кубань-реку,
 Ай, братцы, за Кубань-реку,
 Ай, вы тою-то мы, братцы, съездим-ка
 Вы орду бога... вы богатую,
 Ай, вы орду богатую;
 Ай, мы захватим у этой ордюки-то
 Много коней ты... много тысячей²⁸.
 (Песня «Ай, как во славном, братцы, городе Черкасском»)

Смерть, а вслед за ней и война осмысляются в исторических песнях в близких крестьянину понятиях земледельческих работ,

²⁶ Пивоваров А. Указ. соч. С. 142.

²⁷ Ригельман А.И. История, или повествование, о донских казаках, отколь и когда они начало свое имеют и в какое время и из каких людей на Дону поселились, какие их были дела и чем прославились и проч., собранная и составленная из многих вернейших российских и иностранных историй, летописей, древних дворцовых записок и из журнала Петра Великого через труды инженер-генерал-майора и кавалера Александра Ригельмана. 1778 г. М.: Изд. О-ва ист. и древностей российских, 1846. С. 3.

²⁸ Листопадов А.М. Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 2. С. 140.

пахоты [Голованова, Потапчук 2013, с. 127], что находит отражение как в русской [Адрианова-Перетц 1974, с. 81–82], так и в донской фольклорной традиции. Поле битвы предстает как пашня, однако оно полностью противопоставлено мирному земледельческому существованию: оно вспахано не бороной, а конскими копытами, засеяно не зерном, а головами убитых казаков. В этой метафоре находит выражение базовая оппозиция мирного существования и войны, жизни и смерти:

Ой да, ну, засеяна эта полюшка,
 Вот поля да расейская,
 Ей, да не всхожими семена...
 Она семенами,
 Ой да, ну усеяна эта полюшка
 Вот поля да расейская
 Ей, да казацкими голова...
 Она головами,
 Ой да, заборонена эта полюшка,
 Вот поля да расейская,
 Ей, не дубовыми борона...
 Она боронами,
 Ой да, заволочена эта полюшка,
 Полюшка да расейская,
 Ей, она цветным казацким пла...
 Она цветным платьем²⁹.
 (Песня «Ой да, отчего же наша армеюшка потревожилась»)

Таким образом, война в исторических песнях донских казаков описывается с помощью образов природных стихийных бедствий, социальных отношений и традиционных занятий казаков. Многие из таких метафор восходят к базовым культурным оппозициям: «свой – чужой», «свет – тьма», «жизнь – смерть», в которых война занимает место левого, негативного компонента. Метафорическое изображение войны через явления природы показывает ее разрушительную силу, неизбежность, невозможность влияния на ее ход и последствия. Ассоциация военных действий с социальными явлениями актуализирует противопоставление своего и чужого. Бой представляется как процесс, участники которого находятся за границами «своего» мира (торговля, поход в гости, свадьба). При этом войны представляются как персонажи, воспринимаемые народным сознанием как чужие (купец, гость, жених). Метафора «война – пахота» связана с противопоставлением жизни и смерти,

²⁹ Листонадов А.М. Песни донских казаков. Т. 1. Ч. 2. С. 391.

мирного существования и боя, созидания и разрушения и в целом с идеей о неестественности состояния войны для человека и социума. Многие из описанных символов войны (войско – туча; битва – жатва, пир; враги – гости, вороны) были характерны для общерусского песенного фольклора еще домонгольского периода, что отразили памятники древнерусской литературы [Адрианова-Перетц 1974, с. 60, 81–83; Улукханов 2002, с. 134].

Благодарности

Исследование выполнено в рамках проекта РНФ № 17-18-01411 «Войны и население юга России в XVIII – начале XXI в.: история, демография, антропология».

Acknowledgements

The research was supported by the Russian Science Foundation, the project No. 17-18-01411, “Wars and the Population of Southern Russia in the 18th – Early 21st Century: History, Demography, Anthropology.”

Литература

- Адрианова-Перетц 1974 – *Адрианова-Перетц В.П.* Древнерусская литература и фольклор. Л.: Наука, 1974. 171 с.
- Голованова 2013 – *Голованова Е.И.* Война в художественном осмыслении: по данным русского песенного фольклора // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 37 (328). С. 133–137. (Филология. Искусствоведение, вып. 86)
- Голованова, Потапчук 2013 – *Голованова Е.И., Потапчук И.А.* Образная вербализация концепта «война» в песенном фольклоре // XX Бирюковские чтения: Краеведческие поиски и находки: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 125-летию со дня рождения В.П. Бирюкова. Челябинск: Абрис, 2013. С. 126–130.
- Гура 2012 – *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М.: Индрик, 2012. 935 с.
- Кабанов 1983 – *Кабанов А.С.* Структура песенного репертуара в традиционных фольклорных коллективах донских казаков // Репертуар художественной самодеятельности: современность традиций: Сб. науч. тр. М.: НИИК, 1983. С. 131–157.
- Капля 2011 – *Капля О.В.* Исторический фольклор в культуре донского казачества: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Волгоградский государственный медицинский университет Министерства здравоохранения и социального развития РФ. Волгоград, 2011. 20 с.
- Кучко 2017 – *Кучко В.С.* Семантико-мотивационное поле «Ложь, обман» в языковом пространстве русских народных говоров: дис. ...

- канд. филол. наук. Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина. Екатеринбург, 2017. 339 с.
- Ларионова 2010 – *Ларионова М.Ч.* Война как мифологема русской культуры: происхождение, содержание, воплощение // Великая Отечественная война в пространстве исторической памяти российского общества: Материалы международной научной конференции (28–29 апреля 2010 г., Ростов-на-Дону, Таганрог) / Отв. ред. Г.Г. Матишов. Ростов-н/Д.: Изд-во ЮНЦ РАН, 2010. С. 172–178.
- Никитенко 2018 – *Никитенко О.Г.* Песенная традиция казаков Верхнего Дона: фольклорное интонирование и речевой диалект: дис. ... канд. искусствоведения. Волгоградский государственный институт искусств и культуры, 2018. 313 с.
- Подюков, Свалова 2013 – *Подюков И.А., Свалова Е.Н.* Образ войны в народном представлении: по диалектным и фольклорным материалам Прикамья конца XX – начала XXI в. // Вестник Пермского университета. 2013. № 3 (23). С. 17–27.
- Путилов 1962 – *Путилов Б.Н.* Русская историческая песня // Народные исторические песни. М.; Л.: Советский писатель, 1962. С. 5–53.
- Путилов 1963 – *Путилов Б.Н.* Некоторые общие проблемы истории казачьего фольклора // Народная устная поэзия Дона: Материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества, 18–23 декабря 1961 г. Ростов-н/Д.: Изд-во Ростовского ун-та, 1963. С. 14–28.
- Рудиченко 2004 – *Рудиченко Т.С.* Донская казачья песня в историческом развитии. Ростов-н/Дону: Изд-во Ростовской государственной консерватории им. С.В. Рахманинова, 2004. 512 с.
- Соколова 1963 – *Соколова В.К.* О некоторых особенностях казачьих исторических песен // Народная устная поэзия Дона: Материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества, 18–23 декабря 1961 г. Ростов-н/Д.: Изд-во Ростовского университета, 1963. С. 70–81.
- Тумилевич 1957 – *Тумилевич Ф.В.* К вопросу о поэтике песен казаков-некрасовцев // Ученые записки Ростовского-на-Дону государственного университета. Т. 64: Труды историко-филологического факультета. Серия филологическая. Вып. 5. Ростов-на-Дону, 1957. С. 155–196.
- Улуханов 2002 – *Улуханов И.С.* О языке Древней Руси. 2-е изд., испр. и доп. М.: Азбуковник, 2002. 202 с.
- Черванева, Артеменко 2004 – *Черванева В.А., Артеменко Е.Б.* Пространство и время в фольклорно-языковой картине мира. Воронеж: ВГПУ, 2004. 184 с.
- Червяченко 1963 – *Червяченко Г.А.* Судьбы исторического эпоса на Дону // Народная устная поэзия Дона: Материалы научной конференции по народному творчеству донского казачества,

18–23 декабря 1961 г. Ростов-н/Дону: Изд-во Ростовского университета, 1963. С. 29–39.

Эмер 2010 – Эмер Ю.А. Фольклорный концепт: жанрово-дискурсивный аспект // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2010. № 1 (9). С. 91–99.

Эмер 2012 – Эмер Ю.А. Концепт «война» в современном песенном фольклоре: когнитивно-дискурсивный анализ // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2012. № 4 (20). С. 58–67.

References

- Adrianova-Peretts, V.P. (1974), *Drevnerusskaya literatura i fol'klor* [Old Russian literature and folklore], Nauka, Leningrad, Russia.
- Chervaneva, V.A. and Artemenko, E.B. (2004), *Prostranstvo i vremya v fol'klorno-yazykovoii kartine mira* [Space and time in the folklore and linguistic picture of the world], Voronezhskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet, Voronezh, Russia.
- Chervyachenko, G.A. (1963), “The fate of the historical epic on the Don”, in *Narodnaya ustnaya poeziya Dona: Materialy nauchnoi konferentsii po narodnomu tvorchestvu donsogo kazachestva, 18–23 dekabrya 1961 g.* [Folk oral poetry of the Don. Proceedings of the scientific conference on the folk art of the Don Cossacks, December 18–23, 1961], Izdatel'stvo Rostovskogo universiteta, Rostov-on-Don, USSR, pp. 29–39.
- Emer, Yu.A. (2010), “Folklore concept. Genre and discursive aspect”, *Bulletin of the Tomsk State University, Philology*, vol. 9, no. 1, pp. 91–99.
- Emer, Yu.A. (2012), “The concept ‘war’ in modern song folklore. Cognitive and discursive analysis”, *Bulletin of Tomsk State University. Philology*, vol. 20, no. 4, pp. 58–67.
- Golovanova, E.I. (2013), “War in artistic understanding. According to Russian song folklore”, *Bulletin of the Chelyabinsk State University*, vol. 328, no. 37, pp. 133–137. (Filologiya. Iskusstvedenie, vyp. 86)
- Golovanova, E.I. and Potapchuk, I.A. (2013), “Image verbalization of the concept ‘war’ in song folklore”, in *XX Biryukovskie chteniya. Kraevedcheskie poiski i nakhodki: materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi 125-letiyu so dnya rozhdeniya V.P. Biryukova* [The 20th Biryukov readings. Proceedings of the All-Russian scientific-practical conference dedicated to the 125th anniversary since the birth of V.P. Biryukov], Abris, Chelyabinsk, Russia, pp. 126–130.
- Gura, A.V. (2012), *Brak i svad'ba v slavyanskoi narodnoi kul'ture: Semantika i simvolika* [Marriage and wedding in Slavic folk culture. Semantics and symbolism], Indrik, Moscow, Russia.
- Kabanov, A.S. (1983), “Structure of the song repertoire in traditional folkloric groups of the Don Cossacks”, in *Repertuar khudozhestvennoi*

- samodeyatel'nosti: sovremennost' traditsii: Sbornik nauchnykh trudov.* [Repertoire of amateur performances. The modernity of traditions. Collection of scientific works], Research Institute of Culture, Moscow, USSR, pp. 131–157.
- Kaplya, O.V. (2011), “Historical folklore in the culture of the Don Cossacks”, Abstract of PhD dissertation (History), Volgograd State Medical University of the Ministry of Health and Social Development of the Russian Federation, Volgograd, Russia.
- Kuchko, V.S. (2017), “Semantics-motivational field ‘Lie, deceit’ in the linguistic space of Russian folk dialects, Ph.D. Thesis (Philology), Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russia.
- Larionova, M.Ch. (2010), “War as mythologem of Russian culture. The origin, the content, the embodiment”, in Matishov, G.G. (ed.) *Velikaya Otechestvennaya voina v prostranstve istoricheskoi pamyati rossiiskogo obshchestva: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (28–29 aprelya 2010 g., Rostov-na-Donu, Taganrog)* [Great Patriotic War in the space of historical memory of Russian society. Proceedings of International scientific conference (28–29 April 2010, Rostov-on-Don, Taganrog)], Southern Scientific Centre of the Russia Academy of Sciences Publishers, Rostov-on-Don, Russia, pp. 172–178.
- Nikitenko, O.G. (2018), “Song tradition of the Upper Don Cossacks. Folklore intonation and speech dialect”, Ph.D. Thesis (Art Studies), Volgograd State Institute of Arts and Culture, Volgograd, Russia.
- Podyukov, I.A. and Svalova, E.N. (2013), “The image of war in the folk representation. On dialect and folklore materials of the Kama region in the late 20th – early 21st centuries”, *Bulletin of Perm University*, vol. 23, no. 3, pp. 17–27.
- Putilov, B.N. (1962), “Russian historical song”, in *Narodnye istoricheskie pesni* [Folk historical songs], Sovetskii pisatel', Moscow, Leningrad, USSR, pp. 5–53.
- Putilov, B.N. (1963), “Some general problems of the history of Cossack folklore”, in *Narodnaya ustnaya poeziya Dona. Materialy nauchnoi konferentsii po narodnomu tvorchestvu donskogo kazachestva, 18–23 dekabrya 1961 g.* [Folk oral poetry of the Don. Proceedings of the scientific conference on the folk art of the Don Cossacks, December 18–23, 1961], Izdatel'stvo Rostovskogo universiteta, Rostov-on-Don, USSR, pp. 14–28.
- Rudichenko, T.S. (2004), *Don'skaya kazach'ya pesnya v istoricheskom razvitii* [Don Cossack song in historical development], zdatel'stvo Rostovskoi gosudarstvennoi konservatorii im. S.V. Rakhmaninova, Rostov-on-Don, Russia.
- Sokolova, V.K. (1963), “On some peculiarities of Cossack historical songs”, in *Narodnaya ustnaya poeziya Dona: Materialy nauchnoi konferentsii po narodnomu tvorchestvu donskogo kazachestva, 18–23 dekabrya 1961 g.*

- [Folk oral poetry of the Don. Proceedings of the scientific conference on the folk art of the Don Cossacks, December 18–23, 1961], Izdatel'stvo Rostovskogo universiteta, Rostov-on-Don, USSR, pp. 70–81.
- Tumilevich, F.V. (1957), “On the poetics of songs of the Nekrasov Cossacks”, in *Scientific Notes of the Rostov-on-Don State University, vol. 64. Proceedings of the Faculty of History and Philology. Philological series, issue 5*, Rostov-on-Don, USSR, pp. 155–196.
- Ulukhanov, I.S. (2002), *O yazyke Drevnei Rusi* [About the language of Ancient Russia], 2nd edition, revised and supplemented, Azbukovnik, Moscow, Russia.

Информация об авторе

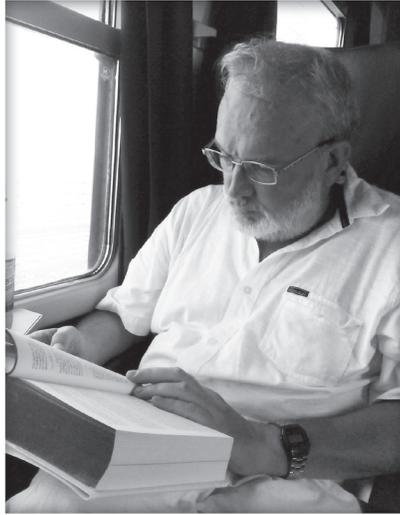
Татьяна Е. Гревцова, кандидат филологических наук, Федеральный исследовательский центр Южный научный центр Российской академии наук (ЮНЦ РАН), Ростов-на-Дону, Россия; 344006, Россия, Ростов-на-Дону, пр. Чехова, д. 41; tanyar_2@mail.ru

Information about the author

Tatiana E. Grevtsova, Cand. of Sci. (Philology), Federal Research Centre the Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, Rostov-on-Don, Russia; bld. 41, Chehova St., Rostov-on-Don, Russia, 344006; tanyar_2@mail.ru

In memoriam

Gloria post obitum major



В ночь на 29 ноября 2021 г. покинул этот мир Александр Евгеньевич Махов, выдающийся российский филолог, энциклопедически образованный ученый, получивший признание в различных областях гуманитарного знания.

В круг его научных интересов входили история европейской и русской поэтики, эмблематика, медиевистика, средневековая христианская демонология, поэтика и эстетика западноевропейского и русского романтизма, топика, история русской литературы золотого века, бестиарные коды культуры.

А.Е. Махов родился 19 августа 1959 г. Окончил школу с золотой медалью. По результатам вступительного сочинения был принят на филологический факультет Московского государственного университета, который окончил в 1981 г. В 1982–1985 гг. учился в аспирантуре при филологическом факультете МГУ. В 1985 г. защитил диссертацию на тему «Журнал “Телескоп” и русская литература 1830-х годов» по специальности 10.01.01 (Русская литература).

В 1986–1991 гг. работал в издательстве «Советская энциклопедия» (в справочно-информационной службе, затем в редакции музыки).

В 1991–1995 гг. – главный редактор издательства «Лабиринт» и культурологического журнала «Апокриф», с 1995 по 2013 г. – главный редактор издательства «Intrada».

С 1999 по 2018 г. работал в ИНИОНе: до 2010 г. старшим, а с 2010-го – ведущим научным сотрудником отдела литературоведения.

В 2002–2010 гг. также шеф-редактор издательства «Большая российская энциклопедия» (отдел литературы и искусства).

В 2007 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Система понятий и терминов музыковедения в истории европейской поэтики» (специальность 10.01.08 – Теория литературы. Текстология).

С 2010 по октябрь 2021 г. преподавал в РГГУ (профессор кафедры теоретической и исторической поэтики Института филологии и истории), читал курсы истории русского и зарубежного литературоведения, риторики, методологии интерпретации текста.

С 2013 г. до конца жизни занимал должность ведущего научного сотрудника Отдела классических литератур Запада и сравнительного литературоведения ИМЛИ им. А.М. Горького РАН.

Автор более 400 научных публикаций, в том числе монографий: «Любовная риторика романтиков» (1991), «Ранний романтизм в поисках музыки» (1993), «Сад демонов – Hortus daemonum: словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения» (три издания: 1998, 2007, 2014), «Musica literaria: идея словесной музыки в европейской поэтике» (2005), «Hostis Antiquus: категории и образы средневековой христианской демонологии» (2006, 2011), «Средневековый образ: между теологией и риторикой. Опыт толкования визуальной демонологии» (2011), «Эмблематика. Макрокосм» (2014), «Реальность романтизма. Очерки духовного быта Европы на рубеже XVIII–XIX веков» (2017).

Особое внимание во всех трудах А.Е. Махов уделял интермедиальным связям литературы с другими видами искусства (музыкой и живописью), выявлению общих закономерностей в поэтике вербальных и невербальных текстов, прослеживанию основных проблемных линий, изучению трансформации традиции, риторическим приемам построения текстов. Благодаря такому подходу разнообразные сферы знания складывались в его трудах в стройную систему, создавая особый маховский космос. «Перфекционизм» – ключевое слово ко всем трудам А.Е. Махова. Классическая стройность и ясность изложения, академическая точность, строгая научная достоверность, ответственность за каждое слово, энциклопедическая широта и глубина теоретических

обобщений, неизменная оригинальность подхода, остроумие, *ars combinatorica* – отличительные черты маховского научного стиля.

Да, мир потерял уникального ученого. Место А.Е. Махова в современном научном мире еще предстоит понять. Его наследие еще ждет своего изучения.

Но – и, может быть, это еще важнее – ушел яркий, солнечный человек. Имя Лев было самым подходящим для него – и не только по рождению под центральным знаком зодиака. Среди его любимых эмблем – «*Quo pergis, todem vergo*» с изображением подсолнуха. Так люди поворачивались к Махову; он всегда оказывался в центре любой компании, его остроты передавались из уст в уста. Он любил путешествия, во время которых азартно охотился за редкими изображениями (потом они вплетались в его концепции, демонстрировались на конференциях и лекциях, печатались в книгах). Он был абсолютным донором – щедро дарил время, внимание, идеи; был очень скромным. Самой любимой эмблемой была эмблема Коваррубиса Ороско «*Imperat ut serviat*», где изображен лев в царской короне и с копытами вола. Так и Махов – царствовал, чтобы беспрестанно трудиться. Человеческий и научный уровень в нем были одинаково высоки.

Говорить о нем в прошедшем времени – невыносимо.

В Интернете распространилась фотография, где А.Е. заразительно смеется, словно иллюстрируя пушкинские строки:

И я смеюсь нал могилой,
Ушед навек от смертных уз.

Самый последний доклад А.Е. Махова, произнесенный 20 октября – за 40 дней до перехода, как говорили в XVIII в., «из жизни временной в жизнь вечную», назывался «Расщепленный свет: колористика средневековых описаний рая». А.Е. говорил о многокрасочности рая, об игре света и цвета. А конференция носила название «Что там – на том свете? Потусторонний мир в текстах культуры». Такая макабрическая игра была вполне в маховском духе.

Наверное, теперь он знает, правильно ли отцы церкви описывали рай.

Пусть для него цветут розы, лилии и фиалки – и пусть ему будет светло и хорошо.

Ведь слава действительно после кончины больше.

Ольга Довгий

Расщепленный свет: колористика средневековых описаний рая

Александр Е. Махов

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российской академии наук, Москва, Россия, takhov636@yandex.ru*

Аннотация. Важнейшим атрибутом рая в большинстве его средневековых описаний выступает свет, который обычно охарактеризован в пре-восходной степени: рай залит столь ярким сиянием, что какая-либо дифференциация цветов здесь, по-видимому, невозможна. Однако некоторые тексты предполагают определенное, хотя и скромное колористическое разнообразие рая: в них упоминаются цвета присутствующих в раю растений, цвета текущих в нем рек и т. п. Нам представляется, что подобное «расщепление» недифференцированного света, доминирующего в райском пространстве, выполняет две функции. Во-первых, оно символически выражает различие добродетелей по их качеству и значению (средневековый рай, как и земной мир, устроен строго дифференцированно, но не в социальном, а в моральном смысле). Дифференциация цветов может переноситься с предметов на человеческие тела. Во-вторых, колористика рая, пусть и небогатая, соответствует критерию многокрасочности, характерному для средневекового художественного мышления: рай трактуется как «украшенное» место (в этом плане он коррелирует с «украшенной» речью

© Махов А.Е., наследники, 2022

Настоящая публикация – в строгом смысле – не является статьей, принадлежащей перу А.Е. Махова. В ее основу лег одноименный доклад ученого на конференции «Что там, на том свете? Потусторонний мир в текстах культуры». Махов четко различал жанр доклада и жанр статьи по докладу. Он никогда бы не опубликовал просто текст своего сообщения, но на его основе возвел бы совершенно новое здание (А.Е. любил архитектурную метафору при разговоре о поэтике). Тем не менее нам показалось несправедливым не дать тексту последнего доклада ученого (сделанного за 40 дней до ухода из этого мира) возможности дойти до читателя. Поэтому мы публикуем этот текст с присовокуплением найденной в архиве А.Е. библиографии к нему, а также вопросов и ответов в ходе дискуссии. Прекрасно осознавая, что написать текст маховского уровня мог только сам А.Е. Махов.

в риторической теории), а украшенность требует наличия «colores» (как и в риторике украшенность достигается использованием словесных «colores», т. е. тропов и фигур).

Ключевые слова: свет, рай, цвет, роза, лилия, фиалка

Для цитирования: Махов А.Е. Расщепленный свет: колористика средневековых описаний рая // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. № 3. С. 152–159. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-152-159

Split light: coloring of Medieval descriptions of paradise

Alexander E. Makhov

*A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, makhov636@yandex.ru*

Abstract. The most important attribute of paradise in most of its medieval descriptions is light, which is usually characterized in superlatives: paradise is filled with such a bright radiance that any differentiation of colors is apparently impossible here. However, some texts suggest a certain, albeit modest, color diversity of paradise: they mention the colors of plants present in paradise, the colors of rivers flowing in it, etc. It seems to us that such a “splitting” of undifferentiated light that dominates paradise space does two functions. First, it symbolically expresses the difference in virtues in terms of their quality and meaning (medieval paradise, like the earthly world, is strictly differentiated, although not in a social but in a moral sense). Differentiation of colors from objects can be transferred to human bodies. Secondly, the coloring of paradise, albeit not rich, corresponds to the multicolor criterion characteristic of medieval artistic thinking: paradise is interpreted as a “decorated” place (in this respect it correlates with “decorated” speech in rhetorical theory), and decoration requires the presence of “colores” (As in rhetoric, embellishment is achieved by using verbal “colores”, i.e. tropes and figures).

Keywords: Garden of Eden, light, colour, violet, rose, lily

For citation: Makhov, A.E. (2022), “Split light: coloring of Medieval descriptions of paradise”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 152–159, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-152-159

Свет – обязательный атрибут описаний рая – есть в большинстве текстов. Повсюду подчеркивается его яркость. В «Антиклавдиане» Алана Лилльского аллегорическая героиня Фронесис – Мудрость, поднимающаяся в высшие сферы, чтобы договориться

с Богом о сотворении нового человека, должна даже пользоваться зеркалом для защиты глаз, дабы небесное сияние не поразило ее зрение¹. Свет рая может быть опасен, и от него нужна защита, словно бы царство Божие – царство Медузы Горгоны.

В то же время рай – украшенное место, он *ornatus virtutibus* (украшен добродетелями). В этом плане рай коррелирует с «украшенной» речью в риторической теории, а украшенность требует наличия *colores*: в риторике украшенность достигается использованием словесных *colores*, т. е. тропов и фигур, а в описаниях рая эти цвета становятся реальными. В этом различительная (и потому культурная) функция многоцветности.

Так сталкиваются два представления: с одной стороны, рай – чистый свет, с другой – рай соответствует тому идеалу многоцветности, который проявляется во многих текстах Средневековья с его «хромофилией», по выражению Моника Шаустен, «радости от многокрасочности» [Schausten 2008]. Приведу пример. В «Тристане» Годфрида Страсбургского есть волшебная собачка Птикрю, красота которой заключается прежде всего в многокрасочности: шерсть собачки являла смесь столь многих цветов, что никто не мог сказать, какого собственно цвета она была.

Как уживаются эти два столь разных представления? На наш взгляд, уступку здесь делает свет, который может становиться не равным себе, дифференцированным по силе своего сияния, а в конечном итоге – и просто расщепляться на цвета. Достоинства праведников, которые теологи так стремятся дифференцировать, сначала получают сияние разной силы, а потом и разные цвета.

Вот что пишет Альберт Великий: «Тела святых в раю будут обладать разной степенью ясности <claritas²>, в зависимости от заслуг, т. е. будут излучать свет в разной степени»³.

Так свет начинает расщепляться!

Дальше идет Алан в «Антиклавдиане», где об обитателях рая говорится: «...неравный свет сияет из их достоинств» <Cum sint diversi merito, meritusque resulted / Splendor inaequalis, lux dispar...>. Но речь уже не только о свете, но и о цвете. Тут же упоминаются белизна девственности, и пурпур мученичества <Quos vel virgineus candor, vel purpura vestit / Martirii>⁴.

¹ *Alanus de Insulis*. Anticlaudianus, sive de officio viri boni et perfecti. Vol. 210. Paris: J.-P. Migne, 1855. Col. 542.

² Все вставки русского текста в латинский и латинского в русский сделаны А.Е. Маховым и даются в угловых скобках.

³ *Alberti B. Magni opera omnia*. XXX. Paris: Ludovicum Vivès, 1890. P. 584.

⁴ *Alanus de Insulis*. Op. cit. Col. 538.

Цвета, на которые расщепляется райский свет, имеют семантику. Как пишет Бернард Клервоский, «habent et mores colores suos» («имеют характер и цвета их»)⁵.

Мы находим здесь несколько семантических конструкций, так или иначе соединяющих цвета и наделяющих их значением. Часто цвета определяются метонимически, через названия определенных цветков. Особенно типична двухцветная конструкция – розы и лилии, т. е. красное и белое. В раю постоянно цветут лилии и розы, как пишет Отфрид фон Вайсенбург [Науг 1985, s. 85].

Но что они значат?

Элиас из Коксиды говорит: «Как в доме Господа цветут розы – в знак жаркой любви к Богу; лилии – в знак чистоты и смирения...» («ut sit in domo Dei hortus deliciarum, in suavi jucunditate communiter viventur flores rosarum, in ferventi charitate Deum amantium lilia convallium, in enitenti castitate humilium...»)⁶.

Иногда к ним добавляется еще один цветок, и конструкция становится трехчастной. Этот третий цветок чаще всего фиалка. Она семантизируется вместе с двумя прочими цветками. Фиалка обозначает смирение. Так, в обращении к Деве Марии из анонимной гомилии: «o Maria, viola humilitatis <фиалка смирения>, lilium castitatis <лилия чистоты>, rosa charitatis <роза любви>» – чистота и смирение разводятся по разным цветкам. Фиолетовая фиалка (а не лилия! – А. М.) означает смирение, белая лилия – чистоту, красная роза – любовь⁷.

Обратим внимание на то, что роза – всегда красная, как будто Средневековье не знало белой розы. Это напоминает ситуацию с черным лебедем – его тоже нет в средневековых текстах. Эта семантическая загадка меня волнует.

Структурно сходная трехчастная цветовая конструкция, но по сути совсем иная – у Джакомо Веронского в поэме «О небесном Иерусалиме». Описание дано в трехцветной гамме: стены из мрамора белого, как горностаи, комнаты расписаны голубым и золотом⁸.

⁵ Bernardus Claraevallensis. Sermones in Cantica canticorum // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 183. Paris: J.-P. Migne, 1862. Col. 1121.

⁶ Elias de Coxida. Sermones // Sancti Martini Legionensis... opera omnia, accurante. PL CCIX. Paris: J.-P. Migne, 1855. Col. 995.

⁷ Panegyricum ad Beatam Virginem Deiparam // Auctor incertus. URL: <http://www.binetti.ru/bernardus/127.shtml> (дата обращения 10 апреля 2022).

⁸ Giacomino da Verona. De Jerusalem celesti. Florence: F. le Monnier, 1930. 132 p.

Сложную многочастную цветовую конструкцию выстраивает Гонорий Августодунский в перечислении растений, растущих в «духовном раю» <in hoc spiritali paradiso> – каждое растение обозначает чин избранных и дано с цветовой характеристикой, что является редкостью. Гранат рубиновый, это цвет крови мучеников. Семена кипариса белые, светлые <lucidum>, белизна соответствует чистоте, светлость – «деяниям любви». Шафран ярко-красный <rubicundus>, т. е. золотого цвета <aurei coloris>, каковы блистающие божественной мудростью. Любопытно, что золотая краска – красная: золото и красный цвет, по сути, не различаются. Это очень странный момент: неразличение золотого и красного. Он показывает, что ощущение цвета было совершенно иным, чем сейчас. Тростник <fistula> имеет пурпурную кожуцу <purpurei corticis> – таковы претерпевающие страдания за Христа <patientes pro Christo>. Наконец, корица <cinnamomum arbor> пепельного цвета <cinerei coloris> – таковы те, кто признает свою слабость и творит покаяние в прахе и пепле⁹.

У Гонория тела праведных – каждое своего цвета, но вместе они образуют многоцветное тело Христа.

Гонорий разворачивает целую словесную симфонию райских красок, которая просто блещет инвенционностью.

Но встречается и совсем простая, одноцветная конструкция. Преобладает тут, видимо, красный цвет. У Пасхазия Радберта рай окрашен кровью Христа¹⁰. Более косвенно идея такой монохромности выражена у Алана Лилльского. В раю особый жар, который осушал реки зла и очищал золото добродетели. Этот жар окрашивает эту землю в пурпурный цвет, сопровождая возвращение небесной весны¹¹. Золото опять в связке с красным цветом.

Пара слов о соотношении топического и инвенционного начал. Мы привыкли вслед за Курциусом [Curtius 1973] воспринимать Средние века как царство топика, готовых схем мысли и выражения. И это верно во многих случаях. Так, и двухчастная комбинация «роза – лилия», и тройная «роза – лилия – фиалка» – готовые схемы, которые варьируются (незначительно) только в своей семантике. Роза означает любовь или мученичество, фиалка – смирение, лилия – чистоту. У Иеронима корона мучеников сплетается из роз и фиалок, корона исповедников – из лилий <“Corona

⁹ *Honorius Augustodunensis. Expositio in Cantica canticorum // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 172. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 425–426.*

¹⁰ *Paschasius Radbert. De corpore et sanguine Domine // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 120. Paris: J.-P. Migne, 1852. Col. 1306.*

¹¹ *Alanus de Insulis. Op. cit. Col. 545.*

martyrum de rosis et violis plectitur, confessorum de liliis”>¹². За противопоставлением растений здесь читается противопоставление цветов, в первую очередь алого и белого. Это вариация, но не настолько существенная, чтобы говорить о коренной модификации топоса, который сохраняет и трехчастную схему, и одно из ключевых значений (мученичество).

Однако средневековое мышление не только воспроизводит готовые топосы, но порой радикально их обновляет: здесь проясляется дух *inventio* уже в современном смысле этого слова: не «нахождение», а «изобретение». Гонорий Августодунский утверждает, что праведники воскреснут нагими, но их тела будут разного цвета, в зависимости от достоинства их добродетелей. В качестве примера я бы привел то место из “*Elucidarium sive Dialogus de Summa Totius Christianae Theologiae*”, где он рассуждает о цвете тел воскресших праведников. Работа написана в форме диалога ученика и учителя: «Они будут одетыми или голыми?» – вопрошает ученик. «Голыми, – отвечает учитель, – они будут сиять всей красотой (*omni decore fulgebunt*) и они будут стыдиться других частей тела не более, чем сейчас стыдятся глаз. Ибо одеждой им будут служить спасение <*salus*> и радость <*laetitia*>». И дальше Гонорий уточняет: «Ибо Господь облечет их тела в одежду спасения, а их души – в одежду радости». Тут Гонорий и переносит колористическое разнообразие флоры в человеческий мир: «Подобно тому как существуют различные разновидности цветов <*diversa genera florum*>: в лилиях белизна, в розах краснота, так различная приятность красок <*diversa gratia colorum*> присутствует в телах святых, так что один цвет имеют мученики, другой – девственницы, и эти цвета будут приниматься за одежды» (<*D. Erunt vestiti, an nudi? – M. Nudi erunt, sed omni decore fulgebunt; et non plus de aliis membris, quam nunc de gratiosis oculis erubescunt. Salus autem iustorum et laetitia erunt illorum vestimenta: nam Dominus induet corpora eorum vestimento salutis, et animas eorum indumento laetitiae. Et sicut hic sunt diversa genera florum, ut in liliis albedo, et in rosis rubedo: ita diversa gratia colorum creditur fore in corporibus Sanctorum, ut alium colorem martyres, alium habeant virgines; et haec pro vestimentis reputabuntur...>*)¹³.

Идея многоцветности воскресших тел вырабатывалась в патристике постепенно.

¹² *S. Hieronym. Epistola CVIII // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 22. Paris: J.-P. Migne, 1842. Col. 95.*

¹³ *Honorius Augustodunensis. Elucidarium // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 172. Paris: J.-P. Migne, 1854. Col. 1169B.*

Августин в сочинении «О граде Божиим» говорит, что воскресшим телам будет присуща определенная приятность цвета. К сожалению, он не уточняет, какого цвета будут тела¹⁴.

Григорий Великий делает следующий шаг: «Святые воссияют на небе, как золото, и будут светиться, как стекло» (наверное, имеются в виду витражи) <“Sancti fulgebunt in coelo tanquam aurum et ut vitrum translucébunt... Beatorum corpora, auro clara, vitro perspiciua designantur...”>¹⁵.

Гонорию остается сделать следующий ход – конкретизировать эту многоцветность. Но этот ход дорогого стоит.

Заключение

Было бы наивно искать в этой райской колористике разнообразие красок. Его и нет! Разнообразие тут иного рода – это разнообразие цветовых конструкций, которое простирается от одноцветности – через двухцветность и трехцветность – к многоцветности, к словесно-колористической симфонии. Такого же рода разнообразие мы находим и в рыцарском романе, например в «Парцифале». Тут есть и монохромность («красный рыцарь» Итер), контраст двух цветов, многократно возникающий в романе, причем двух видов: конструкции черного и белого («цвета сороки», цвета кожи Фейрефица, напоминающей кожу леопарда); конструкции белого и алого (в знаменитой сцене с каплями крови на снегу, которые напоминают Парсифалу о его жене Конвирамонс); трехцветность (трехцветный шатер Ешуты) и т. д., вплоть до описания постели Анфортаса, которую украшают пятьдесят восемь видов камней (разумеется, разноцветных).

В описаниях рая, как и в «Парцифале», проявляется средневековая хромофилия – любовь к краскам; точнее было бы сказать – любовь к *комбинированию* красок.

Литература

- Curtius 1973 – *Curtius E.R. Europäische Literatur und Lateinische Mittelalter*. Bern; München: Francke, 1973. 608 S.
 Haug 1985 – *Haug W. Literaturtheorie im Deutschen Mittelalter von den*

¹⁴ *Augustinus. De Civitate Dei. Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 38. Libri 22. Paris: J.-P. Migne, 1864. P. 38, 22.*

¹⁵ *S. Gregor. Magni. Coelestis paradisi descriptio // Patrologiae cursus completus. Series Latina. Vol. 76. Paris: J.-P. Migne, 1859. Col. 83–84.*

- Anfängen bis zum Ende des 13 Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1985. 408 S.
- Schausten 2008 – *Schausten M.* Vom Fall in die Farbe: Chromophilie in Wolframs von Eschenbach “Parzival” // Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur. Vol. 130. No. 3. S. 459–482.

References

- Curtius, E.R. (1973), *Europäische Literatur und Lateinische Mittelalter*, Francke, Bern; München, Germany.
- Haug, W. (1985), *Literaturtheorie im Deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13 Jahrhunderts. Eine Einführung*, Wiss. Buchges, Darmstadt, Germany.
- Schausten, M. (2008), “Vom Fall in die Farbe: Chromophilie in Wolframs von Eschenbach ‘Parzival’ ”, *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur*, vol. 130, no. 3, SS. 459–482.

Подготовка текста О.Л. Довзуй

«Цвета рая» в вопросах и ответах

Аннотация. После доклада «Расщепленный свет: колористика средневековых описаний рая» его автору А.Е. Махову были заданы вопросы. Приводим некоторые извлечения из этой дискуссии – они хотя бы в малой доле компенсируют отсутствие полного маховского текста, подготовке которого помешала кончина Александра Евгеньевича, и покажут возможные пути трансформации доклада в статью (сам А.Е. всегда очень внимательно относился к вопросам слушателей и видел в них инвенционное зерно для развития собственных идей).

Ключевые слова: цвета, прозрачность, сияние, символизм, средневековые, рай

Для цитирования: «Цвета рая» в вопросах и ответах / М.А. Абрамова, Ю.Е. Березкин, А.Е. Махов, С.Ю. Неклюдов, А.Л. Топорков, А.В. Топорова // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 3. С. 160–166. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-160-166

“Paradise colors” in questions and answers

Abstract. After the report “Split Light: Coloring of Medieval Descriptions of Paradise” questions were asked to its author A.E. Makhov. Here are some extracts from this discussion – they compensate, at least in a small part, the lack of a complete text by Makhov, the preparation of which was prevented by the death of Alexander Evgenievich, and will show possible ways to transform the report into an article (A.E. himself has always been very attentive to the questions of listeners and saw in them an inventory grain for developing his own ideas).

Keywords: colors, transparency, radiance, symbolism, the Middle Ages, paradise

For citation: Abramova, M.A., Berezkin, Yu.E., Makhov, A.E., Neklyudov, S.Yu., Toporkov, A.L. and Toporova, A.V. (2022), ““Paradise colors’ in questions and answers”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 3, pp. 160–166, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-3-160-166

В обсуждении приняли участие:

Марина Анатольевна Абрамова (*Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва*);

Юрий Евгеньевич Березкин (*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН / Кунсткамера, Санкт-Петербург*);

Александр Евгеньевич Махов (*Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва*);

Сергей Юрьевич Неклюдов (*Российский государственный гуманитарный университет, Москва*);

Андрей Львович Топорков (*Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва*);

Анна Владимировна Топорова (*Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва*).

С.Ю. Неклюдов:

У меня, собственно, три вопроса, попутных замечания. Во-первых, встречается ли во всех этих колористических характеристиках такое качество, как прозрачность (рядом с «сиянием» и полярное ему)? В некоторых фольклорных изобразительных системах, весьма устойчивых и стереотипизированных, в частности в Центральной Азии, параллельно свечению как передаче красоты («она так прекрасна, что люди в полночь, когда она встает, начинают доить коров, потому что им кажется, что наступил день»). Это с одной стороны. С другой стороны, «она так прекрасна, что видно, как костный мозг переливается в ее суставах, кровь в ее жилах» и так далее. Встречается ли что-нибудь подобное в той системе, которую Вы так замечательно и интересно нам описали?

Второй вопрос. В какой мере за этими цветовыми обозначениями (туда же – «цветовой дальтонизм», вроде бы там появляющийся) стоят уже чисто символические значения, когда цвет не есть цвет, а просто обозначение определенного символического качества и, соответственно, когда *золото* не значит «золото», *красный* не значит «красный», *белый* не значит «белый», а значит «чистый», или «святой», или еще что-нибудь такое. Когда чисто колористическая составляющая уже вымылась оттуда, оставшись исключительно в символическом плане.

Ну, а третье – просто в связи с вашим рассуждением о «красном» и «золотом» мне вспомнилось русское выражение «червонное золото», определенного сорта золото, как бы слегка красноватое.

А.Е. Махов:

Спасибо, Сергей Юрьевич. По поводу первого замечания. Если *claritas* считать «ясностью» – то да; еще есть вариант *lucidus*, «свещающийся, ясный». И это, конечно, восходит к Горацию («ясный порядок», *lucidus orde*), а Горация читали в Средние века, безусловно. Второе, о символизме цвета. Ну, мы видим в этих определениях, что символизм часто в рассуждениях натянутый (там, *пепельный* – это «раскаяние», *роза* – ну, я не знаю – «мученичество», цвет мученичества). Такого рода символизм – он условный, конечно же. И третье, червонное золото, да-да-да.

М.А. Абрамова:

У меня несколько небольших комментариев, которые, может быть, помогут дополнить эту картину; они касаются и вопросов тоже. По поводу прозрачности. Уж коль Вы используете материал рыцарского романа, то должна добавить, что характеристика дамы обычно сопровождается таким замечанием, что у нее *les yeux vairs* – это очень сложно перевести, у нее такие «сияющие глаза». Здесь тоже «сияние». Важны даже не голубые глаза, а именно сияющие. Это первое.

Второе – по поводу прозрачности любопытный пример могу привести из «Тиранта Белого» Жуанота Мартуреля: прекрасная Кармезина (кстати, в ее имени обыгрываются цвета – так же, как и с Тирантом Белым: он белый, она алая, Кармезина). Но тем не менее кожа ее была, как говорится в романе, столь белоснежна, почти прозрачна, что когда она пила красное вино, было видно, как оно проходит через ее горло. Это, по-моему, замечательный пример.

И тоже еще маленькое добавление по поводу лебедя. Мне кажется, что как раз вот тут символизм и определяет выбор именно белого лебедя. Ведь лебедь в bestiариях, в том числе и в «Любовном bestiарии» у Фурниваля, имеет исключительно положительные коннотации – вот, наверное, поэтому черного лебедя они как бы и не видели. Кстати, у Малларме эта традиция тоже продолжается.

А.Е. Махов:

Вы знаете, по поводу коннотаций – ведь белый лебедь имеет также и отрицательную коннотацию, я писал об этом [Махов 2019]. Контраст белизны оперения и черной плоти выражает идею притворства, идею лицемерия. Но это встречается очень редко.

Ю.Е. Березкин:

Комментарий насчет вина, которое видно сквозь прозрачную шею, когда человек пьет. Это широко распространенный евразий-

ский мотив, а точнее один из кластера сходных мотивов, выделенных Е.Н. Дувакиным [Дувакин 2017]. Речь идет о сказочных и эпических формулах, указывающих на прозрачность в качестве признака красоты – как правило, женской. В фольклоре аборигенов Америки подобных образов нет, так что относить мотив прозрачного тела к баснословно далеким временам нет оснований. В Старом Свете он отмечен от Пиренеев до Индонезии и от Египта до Чукотки, но конкретные фиксации можно с большой вероятностью объяснить особенностями культурной истории на протяжении последних двух тысячелетий. В частности, Е.Н. Дувакин предположил, что мотив прозрачной шеи был заимствован от персов арабами, а затем через арабо-персидское посредничество проник в романскую литературу. Существенно подчеркнуть, что подобные формулы не изобретаются каждый раз заново, а заимствуются. О точных времени и месте их первоначального появления судить, разумеется, невозможно. Это касается любых элементов культуры, если только факт изобретения не отражен в письменных памятниках.

А.В. Топорова:

А нельзя ли считать всю эту классификацию, которую Вы так замечательно представили в докладе, просто неким развитием слов апостола Павла из Первого послания к Коринфянам («Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится в славе»)? Что это вот просто некий образец, который потом таким образом развивается. Это первый вопрос.

И второй. В начале доклада Вы дали ссылку – я упустила, на кого именно, – «разноцветный свет рая». Если Вы помните...

А.Е. Махов:

Цвета рая. Гонорий Августодунский, да. И цвета тел в то же время <А.Т.: И на кого-то из исследователей...>. А, Моника Шаустен. Но там не «разноцветные цвета рая», а именно хромофилия. Она говорит о средневековой любви к цвету.

А.Л. Топорков:

Ну, во-первых, о радуге, наверное, тоже нужно упомянуть, потому что когда Вы говорите про разложение цвета, то разложившийся луч света – это и будет радуга. В связи с этим, может быть, важно, что в разных традициях в радуге бывает разное количество цветов. У нас считается, что семь, но бывает там четыре, или три, или пять. Так что готовая конструкция цветовая – это, конечно, радуга.

А.Е. Махов:

Ну вот, Андрей Львович, вы прояснили то, что было у меня в голове в полубессознательном виде. Мне все время виделись эти ангелы на картинах Ван Эйка, у которых крылья имеют радужный спектр. Я не мог никак присобачить это к своему докладу. Теперь понимаю, как это сделать.

А.Л. Топорков:

И второе. Мне все-таки кажется, что не стоит так жестко противопоставлять конструкции цвета и просто цвет. И важно, кажется, подчеркнуть, что Средневековые любили цветовую яркость не только в словесности, но и в живописи. Вот Вы упоминали витражи. Мне кажется, такая привычка к цветовому восприятию словесных текстов играет здесь большую роль, она очень важна.

И в связи с вопросом Сергея Юрьевича, мне все-таки кажется, что такие ситуации, когда действительно есть цветообозначение, но нет цвета, требуют особой рефлексии – я имею в виду: «зеленая тоска», «голубые мечты» и <А.М.: «зеленое вино»>. Нет, зеленое вино... оно какое-то отношение к цвету имеет, хотя оно совсем не зеленое. <А.М.: «От зеленого вина / Отказалась она...»> Да, оно совсем не зеленое>. Ну, тут вопрос в том, что просто в данном контексте прилагательное «зеленый» может обозначать какой-то другой цвет. Тут скорее все-таки «зеленая тоска» – такого рода примеры.

Голос из зала:

Когда я слушала этот замечательный доклад (спасибо Вам большое!), я вспоминала те образы Небесного Иерусалима в Откровении Иоанна Богослова, где сравнивается просто весь спектр драгоценных камней. И прозрачность есть. То есть все эти краски и все эти образы красок и цветов в их разнообразии, может быть, и являются одним из источников дальнейших, позднейших описаний, о которых шла речь?

А.Е. Махов:

Вы знаете, сочиняя этот доклад, я перечитал это описание Небесного Иерусалима. Мне тоже казалось, что это так. И я там не нашел ни одной цветовой характеристики. Кроме названия камней. Поэтому я отказался от мысли использовать это место в качестве модели.

Литература

- Дувакин 2017 – *Дувакин Е.Н.* Прозрачные люди: ареальное распространение некоторых представлений о красоте в Старом Свете // *Этнографическое обозрение*. 2017. № 4. С. 24–39.
- Махов 2019 – *Махов А.Е.* Нарративные вариации в средневековом бестиарии // *Фольклор: структура, типология, семиотика*. 2019. Т. 2. № 4. С. 31–49.

References

- Duvakin, E.N. (2017), “Transparent people: areal spread of some concepts of beauty in the Old World”, *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 4, pp. 24–39.
- Makhov, A.E. (2019), “Narrative variations in the Medieval bestiaries”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 2, no. 4, pp. 31–49.

Информация об авторах

Марина А. Абрамова, кандидат филологических наук, доцент, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; 119899, Москва, Ленинские горы, д. 1; *m.a.abramova@gmail.com*

Юрий Е. Березкин, доктор исторических наук, профессор, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3; *berezkin1@gmail.com*

Александр Е. Махов, доктор филологических наук, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, д. 25а; *makhov636@yandex.ru*

Сергей Ю. Неклюдов, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *sergey.nekludov@gmail.com*

Андрей Л. Топорков, доктор филологических наук, профессор, член-корреспондент РАН, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, д. 25а; *atoporkov@mail.ru*

Анна В. Топорова, доктор филологических наук, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, Москва, Россия; 121069, Россия, Москва, ул. Поварская, д. 25а; *anna.toporova@gmail.com*

Information about the authors

Marina A. Abramova, Cand. of Sci. (Philology), associate professor, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia; bld. 1, Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119899; m.a.abramova@gmail.com

Yuri E. Berezkin, Dr. of Sci. (History), professor, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia; bld. 3, Universitetskaya Emb., St. Petersburg, Russia, 199034; berezkin1@gmail.com

Alexandr E. Makhov, Dr. of Sci. (Philology), A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 25a, Povarskaya St., Moscow, Russia, 121069; makhov636@yandex.ru

Sergei Yu. Neklyudov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miuskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; sergey.nekludov@gmail.com

Andrei L. Toporkov, Dr. of Sci. (Philology), professor, corresponding member of RAS, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 25a, Povarskaya St., Moscow, Russia, 121069; atoporkov@mail.ru

Anna V. Toporova, Dr. of Sci. (Philology), A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 25a, Povarskaya St., Moscow, Russia, 121069; anna.toporova@gmail.com

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 21.09.2022
Формат 60 × 90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 10,5
Тираж 500 экз. Заказ № 1668

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru