

ISSN 2658-5294

# Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

*Основан в 2018 г.*

# Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

*Founded in 2018*

Том 5

№ 4

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](mailto: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)

# Contents

## Religious practices and cultural memory in social institutions

---

<i>Ermakova L.M.</i> Syntactics and pragmatics of Ancient Japanese divination .....	10
<i>Bogomolov P.A.</i> Sutra masters Jingshi and Dharma preachers Changdao in the Buddhist monks' classification system of "Gao Seng Zhuan" ("Biographies of eminent monks") .....	35
<i>Petrukhin V.Ya.</i> Death penalties of Princess Olga. "Threefold Death" and transformation of cult paradigms .....	53
<i>Batmunkh M.</i> The red protector "Тэр мину" by Danzanravjaa (1803–1856) .....	63

## Narrative and Motif Indexes

---

<i>Harvilahti L.</i> Motif indexes in the age of the Internet .....	80
<i>Starostina A.B.</i> First index of Chinese tales (1876) .....	91
<i>Kundozerova M.V.</i> Type, motif and basic element index of the Kestenga Karelians historical prose .....	112

## Reviews

---

<i>Klyachko, E.L.</i> Book review: Folklore of the Evenks of Olekma / Comp.: G.I. Varlamova, A.N. Varlamov, M.P. D'yakonova (etc.), Yakutsk: Alaas, 2021. 358 p. ....	134
--	-----

## Anniversaries

---

Towards the anniversary of Vladimir Leonidovich Klyaus. <i>Makarov S.S.</i> .....	138
Albert Kashfullovich Bayburin: 75 years. <i>Utekhin I.V.</i> .....	141

## Содержание

**Религиозные практики и культурная память  
в социальных институтах**

<i>Ермакова Л.М.</i>	
Синтактика и прагматика древнеяпонских гаданий .....	10
<i>Богомолов П.А.</i>	
Мастера сутр цзинши и наставники в Дхарме чандао в категориальной схеме памятника «Гао сэн чжуань» («Жизнеописание достойных монахов», ок. 530 г.) .....	35
<i>Петрухин В.Я.</i>	
Казни княгини Ольги: «тройственная смерть» и трансформация культовых парадигм .....	53
<i>Batmunkh M.</i>	
The red protector “Тэр мину” by Danzanravjaa (1803–1856) [Красный защитник «Тэр мину» Данзанравжи (1803–1856)] ....	63

**Сюжетно-мотивные указатели**

<i>Харвилахти Л.</i>	
Указатели мотивов в эпоху Интернета .....	80
<i>Старостина А.Б.</i>	
Первый указатель китайских сказок (1876) .....	91
<i>Кундозерова М.В.</i>	
Указатель типов, мотивов и основных элементов исторической прозы кестеньгских карелов .....	112

**Обзоры, рецензии**

<i>Клячко Е.Л.</i>	
Рецензия на книгу: Фольклор эвенков Олёкмы / НИИ Олонхо Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова; сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов, М.П. Дьяконова [и др.]. Якутск: Алаас, 2021. 358 с. ....	134

**Юбилеи**

К юбилею Владимира Леонидовича Кляуса. <i>Макаров С.С.</i> .....	138
Альберт Кашфуллович Байбурин: 75 лет. <i>Утехин И.В.</i> .....	141

# Религиозные практики и культурная память в социальных институтах

---

УДК 398.3(520)

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-10-34

## Синтактика и прагматика древнеяпонских гаданий

Людмила М. Ермакова

*Муниципальный университет иностранных языков,  
Кобэ, Япония, lermakova@gmail.com*

*Аннотация.* Статья посвящена основным типам гаданий, принятых в японской древности, – о них мы узнаем из таких памятников VIII в., как «Записи древних деяний» («Кодзики»), «Анналы Японии» («Нихон сёки»), «Собрание мириад листьев» («Манъё:сю»), «Записи об обыкновениях и землях» («Фудоки»). Примечательно, что упоминания о ритуалах гадания в этих памятниках обнаруживаются на самом раннем этапе японской космологической истории – в сюжете о том, как пара первопредков порождала мир между небом и землей, и еще в двух эпизодах повышенной значимости для японской культуры – истории о сокрытии богини солнца Аматэрасу в Небесной пещере и отправке с неба на землю внука Аматэрасу, чтобы он управлял Японией.

В круг рассматриваемых источников впервые в отечественном японоведении включен «Новый сборник гадания по черепахе» («Синсэн кисоки», предположительно IX в.); в нем, в частности, содержится миф рода гадателей Урабэ о том, как и почему гадание по лопатке оленя (скапулимантия) было официально и на высшем государственном уровне отвергнуто в пользу гадания по панцирю черепахи (пластромантия). Одна из важных целей работы – указать на определенные особенности японского типа коммуникаций с богами в рамках гадательного ритуала.

*Ключевые слова:* период Нара, гадательные практики, японские мифы, песни из антологии «Манъё:сю», коммуникация с богами

*Для цитирования:* Ермакова Л.М. Синтактика и прагматика древнеяпонских гаданий // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 4. С. 10–34. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-10-34

---

© Ермакова Л.М., 2022

## Syntactics and pragmatics of Ancient Japanese divination

Liudmila M. Ermakova

*Kobe City University of Foreign Studies,  
Kobe, Japan, lermakova@gmail.com*

*Abstract.* The study is devoted to the meaning and the main types of divinatory practices in the Japanese antiquity. The main objects of the study are the texts written in 8<sup>th</sup> c., such as two mythological and historic annals, “Records of Ancient Matters” (“Kojiki”) and “The Chronicles of Japan” (“Nihon shoki”), an anthology of the ancient Japanese poetry “Collection of Ten Thousand Leaves” (“Man’yōshū”) and “Records of Customs and Lands” (“Fudoki”), the last one representing some kind of ancient gazetteers.

Remarkably, the rites of divination in these annals are mentioned beginning from the earliest stage of the Japanese cosmological history. First of all, the rite is performed when the pair of ancestors is going to give birth to the world between Heaven and Earth; the next two episodes are also highly important in the cultural history of Japan, one being the story concerning Amaterasu, the Sun Goddess, who concealed herself for a time in the Rocky Celestial Cave, and the second is connected with the descent of her grandchild from Heaven to Earth in order to rule Japan.

We are also going to introduce and analyze the (“Newly compiled record of turtle omens” (“Shinsen kisōki”). This text, compiled presumably in 9<sup>th</sup> c., contains some myths of Urabe, the guild of official diviners. From it, for example, we learn the mythical explanation of the fact that divination with a deer blade (scapulimancy) was officially rejected at the state level in favor of divination with the turtle shell (plastromancy).

The main object of the paper is also to present some suggestions about the peculiarities of the Japanese type of communication with the gods during the rite of divination.

*Keywords:* The Nara period, divinatory practices, Japanese myths, songs from “Man’yōshū”, communication with the gods

*For citation:* Ermakova, L.M. (2022), “Syntactics and pragmatics of Ancient Japanese divination”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 4, pp. 10–34, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-10-34

Исследования древнеяпонских гаданий в отечественном японоведении представлены крайне скудно<sup>1</sup>, соответственно, основные концепции японской гадательной практики, ее магистральные тенденции и технологические подробности до сих пор не описаны. Мы предполагаем здесь в первом приближении наметить классификацию японских дивинаций по основному способу гадания, по сферам социума, где они применялись, а также по категории персонажей, к которой принадлежит гадающий.

Как вид коммуникации между богами и людьми японские гадания имеют много универсальных черт на самых разных уровнях этих процедур, но некоторые черты представляются автору если не совсем уж особенными, то, во всяком случае, довольно редкими. В конечном счете речь пойдет об особой роли гадания в японской культуре на протяжении ее истории от древности к современности, а также о некоторых аспектах сценариев японских гаданий, которые связаны с особенностями коммуникантов, о чем речь пойдет ниже.

Основные виды гадательной практики, как и многие другие культурные изобретения, пришли в Японию с материка, и там же, на материке, сохранились первые упоминания об этих практиках на Японских островах. В хронике «Хоу Хань шу» читаем: «Гадают, обжигая кости, определяют <тем самым> благополучие и неблагополучие» [Древняя Япония 2022, с. 217]. В «Летописаниях трех царств» («Саньго чжи») конца III в. в разделе царства Вэй помещены «Предания о народе во», «Вожэнь чжуань» или, по-японски, «Вадзиндэн». Согласно этой хронике, «по их обычаям, когда решают собраться в путешествие, то, как говорят, всегда нагревают на огне кости и гадают, определяя таким образом счастье и несчастье. Сначала объявляют, о чём гадают, этими словами как бы приказывающая черепаховому панцирю, затем смотрят на трещины, образованные огнём, и определяют <получившиеся> признаки» [Древняя Япония 2022, с. 237].

По данным археолога Кандзава Ю:ити, который проанализировал археологические находки с 34 мест раскопок, всего на данный момент обнаружено 158 предметов – костей различных животных и черепаховых панцирей, использовавшихся для гадания, в том числе 75 костей оленя, 21 – дикого кабана, 46 – дельфина, меньше всего черепаховых панцирей – всего 4 щитка черепахи *ака-умига-мэ*<sup>2</sup> [Когу 2015, р. 340].

---

<sup>1</sup> Пока готовилась эта публикация, вышло исследование [Войтишек, Агемян 2022].

<sup>2</sup> Гигантская «красная морская черепаха» *Caretta caretta*, «головастая морская черепаха», или каретта, длиной до 95 см и весом до 200 кг.

Примерно половина находок относится к периоду Яёи, т. е. ко времени между III в. до н. э. и 250 г. н. э., еще 17 вещей – к периоду Кофун, т. е. эпохе курганов (III–VI вв. н. э.) и 47 предметов – уже не к археологическому, а к историческому периоду Нара, т. е. к VIII в. (Kory 2015, pp. 340–341). Мы видим, что для археологического периода большая часть зафиксированных случаев приходится на гадание на раскаленной лопатке оленя, т. е. на пироскапулимантию, причем обожженные олени лопатки были найдены в 24 местах раскопок из 36, откуда следует, что этот тип гадания был распространен практически по всей территории тогдашней Японии.

Сюжеты, записанные в VIII в. в двух мифологических сводах – «Кодзики» («Записи древних деяний») и «Нихон сёки» («Анналы Японии»), а также в первой поэтической антологии «Манъё:сю» («Собрание мириад листьев»), содержат свидетельства о разнообразных гадательных практиках, которые в целом можно разделить на государственные (официальные) и частные (тут стоит оговориться, что известные нам данные о частных случаях относятся не к так называемым народным слоям, а к людям, так или иначе причастным ко двору и составляющим всего несколько процентов населения).

Ритуалы гадания на самом высоком уровне – богов и императоров – предпринимались в самых мифологически значимых и критических ситуациях эпохи первотворения. Здесь, как нам кажется, мы можем констатировать первую важнейшую особенность гаданий в японской культуре, поскольку три самых первых случая гадания предстают как источник основных мироустроительных мифов. Это 1) порождение парой первопредков самой земли, богов и всего живого, 2) миф о сокрытии богини солнца в небесной пещере и извлечении ее оттуда после наступления мрака, 3) сходжение на землю внука богини солнца – мифологического предка императорского рода.

Итак, если отсчитывать от момента разделения неба и земли, т. е. от мифологического начала времен, то первый случай гадания фиксируется и в «Кодзики», и в «Нихон сёки»: божественные сиблинги, Идзанаки и Идзанами, погрузили в море драгоценное копье, с него упала капля, и сам по себе образовался остров. Они ступили на этот остров, соединились друг с другом, но первое дитя, которое у них родилось, был ребенок-пиявка. Слово «пиявка» здесь передает форму рожденного первенца, т. е. он был лишен рук и ног и, возможно, лица. Идзанаки и Идзанами положили его тогда в тростниковый челн и пустили плыть по воде. Оказавшись в затруднении и не понимая, что делать дальше и как рождать мир, Идзанаки и Идзанами обратились к небесным богам. Имен-

но тогда первое, что предприняли боги, это было гадание: они стали «гадать гаданием *футомани*», что переводится как «гадание грузное» или «веское», «великое» и т. п., так именовалось тогда гадание по лопатке оленя. По результатам гадания небесные боги объяснили первопаре их ошибку в ритуале перед брачным соединением, а затем провели еще один сеанс гадания, чтобы определить час и день, когда первопаре надлежит вернуться на землю, вернее, на тот самый первый, «самовозникший» из капли воды островок.

Во многом сходный сюжет с рождением тератоморфного первенца, судя по данным Ю.Е. Березкина<sup>3</sup>, встречается у этнических групп мяо и яо в Китае, в Восточной Сибири, на островах Рюкю и т. д. и восходит, по-видимому, к мифу о потопе, когда спасаются только брат и сестра, и их последующий брак представляет собой инцест.

Японская версия этого мифа имеет ряд особенностей (подробнее см. [Ермакова 2020, с. 92–94]). Здесь мы подчеркнем одну из них: из всех типологически сходных случаев японский – единственный, когда вопрошаемые верховные божества не могут дать ответ сразу, а должны сначала провести ритуал гадания, чтобы по его результатам узнать, какой «правильный» ритуал надлежит провести в данном затруднительном случае, т. е. с помощью гадания они обращаются к некоей еще более информированной инстанции. Надо думать, это прежде всего свидетельство распространенности и повышенного значения процедуры гадания в японском социуме или социумах VIII в. – т. е. как раз времени кодификации мифов в «Записях древних деяний» и «Анналах Японии». При этом останется загадкой, что это может быть за инстанция, к которой обращаются с гаданием боги Равнины Высокого Неба, казалось бы, сами эту высшую инстанцию представляющие.

Если следовать хронологии согласно космологическому сценарию, то следующим по времени событием «эпохи богов», когда ритуал гадания оказался востребован и необходим, был миф, отраженный в «Кодзики». Этот миф относится ко времени уже после благополучного рождения/сотворения первопарой земли и элементов ее ландшафта, а также множества богов, в том числе богини солнца Аматэрасу, а одновременно с ней богов луны и ветра.

В «Кодзики», «Записях древних деяний», этот гадательный ритуал приходится на один из центральных сюжетов японской

---

<sup>3</sup> Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 20 февр. 2022).

мифологии – о сокрытии богини солнца Аматэрасу в Небесной пещере, после чего на земле наступил полный мрак. «Тогда восемьсот мириад богов собралось-сошлось у Амэ-но-ясу-но кава – Небесной Спокойной Реки <...> собрали долгопоющих птиц, добыли небесную крепкую скалу, <...> призвали Амэ-но-коянэ-но микото и Футотама-но микото, чтобы они у оленя-самца с небесной горы Кагуяма вывернули лопатку, взяли небесное дерево Хахака<sup>4</sup> с небесной горы Кагуяма и исполнили гадание»<sup>5</sup>.

Третий случай древнейшего гадания – тоже стержневое событие в японской мифологии, да и в японской культуре в целом: это сюжет об отправке на землю внука Аматэрасу, мифического первопредка императорского рода. В «Нихон сёки», «Анналах Японии», поводом для «грузного гадания» по лопатке оленя в этом сюжете становится подготовка земли – ее пацификация и устройство перед отправкой с неба внука Аматэрасу, Ниниги-но микото. Тогда же происходит распределение профессий между богами-прародителями разных родов, в частности, бог Футотама-но микото получает привилегию замещать и представлять в ритуалах императорского первопредка Ниниги, а бог Амэ-но Коянэ – совершать «грузное гадание».

Итак, цели самых первых гаданий суть следующие: 1) узнать правильный способ порождения богов, земли и вообще всего живого; 2) узнать, как вернуть на землю свет, т. е. вернуть на землю божество солнца, когда оно сокрылось в пещере; 3) узнать, как провести усмирение и благоустройство земли перед отправкой туда мифического первопредка императорского клана.

Ритуал гадания был внедрен в основные космогонические и мироустроительные японские мифы. Здесь вспоминается концепция культурантрополога В.Н. Романова, утверждавшего, что Индия – это, по преимуществу, культура жертвоприношения, а Китай – культура гадания [Романов 1991]. Вышеприведенные примеры свидетельствуют о повышенном значении дивинации и в Японии, дочерней культуре Китая.

Гадание по конкретным государственным надобностям неоднократно встречается не только в мифической части обоих сводов,

---

<sup>4</sup> Дерево хахака *Padus grayana*, *Prunus grayana*, совр. увамидзудзакура, дерево высотой до 10–15 м, на вид что-то среднее между сакурой и черемухой. Современное название этого дерева тоже связано с гаданием, слово *мидзу* /*мидзо*, входящее в состав этого длинного названия, – это углубления, канавки, которые вырезали в палочках и дощечках, служивших топливом, чтобы раскалить кости в обряде гадания.

<sup>5</sup> Кодзики: Записи о деяниях древности. Свиток 1: Мифы / Пер. и коммент. Е.М. Пинус. СПб.: Шар, 1994. С. 56–57.

но и в повествованиях о легендарных императорах в более поздних свитках, отражающих те времена, когда собрание мифов начинает переходить в состояние летописного исторического нарратива. На этом этапе японские гадания во многом сродни китайским образцам, откуда они были первоначально взяты. В работе В.М. Крюкова «Ритуальная коммуникация в древнем Китае» приводятся примеры вопросительных надписей на гадательных костях иньского периода: «Подарить две связки раковин? В первом месяце?» Или «подарить много женщин и связки раковин?» [Крюков 2012, с. 105]. В «Анналах Японии», в разделе об императоре Суйнин, читаем примерно то же самое: «...управе по ритуалам было отдано распоряжение гадать – надо ли подносить оружие как приношение богам, и вышло, что это будет благоприятно. Тогда в храмы всех богов поместили луки, стрелы и мечи»<sup>6</sup>. В другом фрагменте памятника – в жизнеописании императора Судзин: «Вот, стали гадать, назначить ли Икагасиково, предка Моно-но бэ-но мурази, распределять подношения богам, и вышло, что это будет во благо. А еще гадали, совершать ли заодно ритуалы в честь других богов, и вышло, что это будет неблагоприятно»<sup>7</sup>. В других случаях в гадании открывается, кого назначить жрецом для отправления обрядов перед тем или иным божеством, как назвать рисовое поле, увенчается ли успехом задуманное императором предприятие, служить ли обряды перед богами прямо сейчас или отложить, и т. д. И во всех описанных выше ситуациях из мифологических сводов речь идет о гадании на лопатке оленя, гадание же на раскаленном панцире черепахи не упоминается в сводах ни разу.

Надо, однако, сказать, что, судя по сюжетам, собранным в мифологических сводах, гадание на кости оленя было тогда далеко не единственным видом дивинации.

В обоих сводах часто встречается способ, не требующий никакого инструмента и реквизита. Он называется *укэи* – это слово переводится как «клятва/заклятие/обет». Ответ на *укэи*, видимо, возможен был только в форме «да» или «нет». В «Анналах Японии» понятие *укэи* встречается 36 раз, да и в «Кодзики» 8 раз, хотя «Кодзики» в десяток раз меньше «Нихон сёки» по объему. В самом деле, в ряде случаев это клятва, некое официально провозглашаемое обязательство – например, Идзанаки объявляет разрыв супружеских связей с Идзанами, оказавшейся в стране мертвых, и это тоже называется в «Нихон сёки» клятвой *укэи*. Но еще чаще *укэи* явно становится инструментом гадания. Его форма – это открытое

<sup>6</sup> Нихон сёки: Анналы Японии: В 2 т. / Пер. со старояп. и коммент. Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1997. Т. 1. С. 228.

<sup>7</sup> Нихон сёки: Анналы Японии. Т. 1. С. 209.

предложение высшим силам сделать выбор из двух возможностей одного события.

Обеты *укэи* как обряд гадания в обоих сводах впервые провозглашают друг перед другом богиня солнца Аматэрасу и неистовый бог ветра Сусаноо. Аматэрасу не доверяет своему неистовому брату, богу ветра, он же уверяет, что его намерения чисты, и предлагает обменяться обетами *укэи*. «Тут богиня Солнца, обратившись лицом к Сусаноо-но микото, произнесла клятву-обет, сказав: “Если сердце у тебя светлое-чистое и ты не собираешься отнять <у меня Равнину Неба>, то дети, которые от тебя родятся, будут мужского пола”»<sup>8</sup>.

В «Кодзики» есть и интересный случай, так сказать, экспертизы по установлению отцовства с помощью обета *укэи*. Речь идет об отцовстве превопредка императора, спустившегося с неба Ниниги-но микото. Этот эпизод разворачивается следующим образом: «И вот, спустя время, Ко-но-хана-но-сакуя-бимэ пришла и сказала: “Я затяжелела! И сейчас пришло мне время родить. Не должно это дитя небесных богов быть рождено тайно. Потому тебе <об этом> сообщаю”, – так сказала. Тогда <бог Амацухико-хихохо-но-ниниги> сказал: “Сакуя-бимэ за одну ночь затяжелела. Это дитя не мое. Наверное, <это> дитя земного бога”, – так сказал.

Тогда <Ко-но-хана-но-сакуя-бимэ> сказала в ответ: “Если дитя, которым я тяжела, – это дитя земного бога, не рожу благополучно. Если <это> дитя небесных богов, рожу благополучно”, – так сказав, тут же просторные покои без дверей возвела, внутрь тех покоев вошла, глиной <их изнутри> замазала, а когда пришло время родить, те покои огнем запалила и родила.

Потому имя того дитяти, что рождено было, когда тот огонь вовсю пылал, – Ходэри-но микото – Бог-Светящий Огонь»<sup>9</sup>.

По-видимому, не только по случаю гадания на лопатке оленя, но и при произнесении загадывания-обетования *укэи* тоже имелось в виду взаимодействие с некими невидимыми силами и невидимыми божествами. Вот, например, один из сюжетов, связанный с императором Кэйко:. Он намеревался завоевать землю, на которой жили люди племени цутикумо («земляные пауки»), – это племя оказало сопротивление той группе переселенцев с материка, которая одержала верх над остальными племенами и подчинила их своему правлению, начав формирование японского государства. Соответствующий фрагмент «Нихон сёки» гласит: «Государь, собираясь напасть на врага, с самого начала поселился в Ооно, в Касивао. Там в поле был камень. Длина его была 6 сака,

<sup>8</sup> Нихон сёки: Анналы Японии. Т. 1. С. 132.

<sup>9</sup> Кодзики: Записи о деяниях древности. Свиток 1. С. 89.

ширина – 3 сака, высота – 1 сака 5 ки (параметры камня, таким образом, примерно таковы: длина около двух метров, ширина около метра, высота почти полметра. – Л. Е.). И государь принес обет *укэи*, сказав: “Если суждено мне уничтожить цутикумо, то пусть, когда я сейчас ступлю на этот камень, он взлетит подобно листу дуба касива”. Вот, ступил он на камень, и камень тут же взлетел в небо, как <лист> дуба касива. <...> А боги, которым государь молился в это время, были три божества – бог местности Сига, бог <рода> Моно-но бэ из Наори и бог <рода> Накатоми из Наори»<sup>10</sup>. Благодаря этим божествам результат обетования носит неслучайный характер, они выступают как гаранты того, что полученному результату можно доверять как имеющему профетическую силу.

Характерная для японских богов деталь – все три божества, которым при объявлении обета молился император Кэйко, безымянны, лишены каких-либо признаков и безатрибутны, они обозначаются с помощью топонимов: одно божество имеет отношение к местности Сига, два других – божества двух родов, причем не всего рода, а определенной ветви каждого из родов, а именно – живущей в местности Натори. Таким образом, здесь для указания на конкретное божество тоже использована отсылка к конкретному топониму, дан, так сказать, топонимический дейксис.

Гадание перед битвой с применением обета *укэи*, видимо, было распространенной практикой. Например, император Дзимму перед наступлением на врага с целью завладеть его территорией загадывает: «Сейчас я погружу священный кувшин с сакэ в реку Ниу-но кава. Если рыбы, большие ли, малые ли – все равно, охмелев, по реке поплывут подобно тому, как плавают листья дерева маки, то я непременно овладею этой страной. Если же не поплывут, то, значит, ничего из этого не получится»<sup>11</sup>.

Такое двоичное противопоставление типа «да – нет», надо думать, – один из древнейших инструментов рассуждения; как писал Вяч.Вс. Иванов в книге «Чет и нечет», в китайской культуре само деление явлений на две полярно противоположные группы – ян и инь – было связано с необходимостью при гаданиях относить каждое событие к одной из двух категорий – благоприятной или неблагоприятной [Иванов 1978, с. 89]. Отметим, кстати, немаловажный момент: далее он говорит о том, что с кибернетической точки зрения при нехватке времени и данных для выбора стратегии разумно принять наудачу первое попавшееся решение, что и объясняет высокую роль таких гаданий в древних коллективах [Иванов 1978, с. 13].

<sup>10</sup> Нихон сёки: Анналы Японии. Т. 1. С. 239.

<sup>11</sup> Там же. С. 185.

Помимо скапулимантии и загадывания *укэи* в мифологических сводах мы видим в ранних памятниках еще один очевидный и универсальный способ гадания – это гадание по снам. Например, император Судзин таким образом решает вопрос о выборе престолонаследника. Он велит двум своим сыновьям пройти обряд очищения и лечь спать, а наутро после обряда очищения рассказать ему привидевшийся им сон. По свидетельству одного, он увидел во сне, что взобрался на священную гору и восемь раз<sup>12</sup> сделал выпад мечом в сторону востока, а второму приснилось, что он на той же горе натянул веревку по четырем сторонам и разогнал воробьев, клевавших там просо. Далее оказывается, что одних этих снов императору все же недостаточно – выслушав рассказы сыновей, император проводит гадание на костях животных, чтобы узнать смысл этих снов и рекомендации к действию. В результате гадания первый стал правителем только восточной стороны, а второй унаследовал отцовский престол<sup>13</sup>.

Во втором свитке «Кодзики» важный сон видит император Суйнин, но и этот правитель не решается считать сон однозначно надежным источником информации, и тогда, по его распоряжению, его спутник производит, так сказать, контрольное гадание с помощью нескольких обетов: «...если этот сон – правда, то пусть цапля, живущая на дереве у пруда Сагису, упадет». Сказал он это, и цапля упала на землю замертво. Тогда сказал он: «Оживай, согласно обету», и она снова ожила. А еще по обету он заставил увянуть широколистый дуб, росший на краю Амакаси, и снова обетом его оживил<sup>14</sup>.

Из всех приведенных выше разнородных примеров явствует, что в текстах обоих сводов мы встречаем немало сцен гадания на лопатке оленя, а также случаев возглашения обета *укэи*, а пластромантия – гадание по раскаленному панцирю черепахи – не упоминается ни разу. И кажется тем более неожиданным, что, судя по последующим летописям, к концу VIII в. и к началу периода Хэйан (794–1185) именно пластромантия постепенно начинает занимать не меньшее место и вскоре, судя по последующим летописям, становится доминирующей.

Пироостеомантия при этом не исчезает полностью – так, в «Комментариях к кодексу Ё:ро:рё:» («Рё:но сю:гэ») говорится

---

<sup>12</sup> Несчетное число раз, поскольку восемь – магическое число в японской культуре.

<sup>13</sup> Нихон сёки: Анналы Японии. Т. 1. С. 215–216.

<sup>14</sup> Кодзики: Записи о деяниях древности. Свитки 2-й и 3-й / Пер., предисл. и коммент. Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. СПб.: Шар, 1994. Свиток 2-й / Пер. Л.М. Ермаковой. С. 64–65.

о гадании на костях двух быков и лошади. Но все же гадания на государственном уровне скоро начинают проводить преимущественно на панцире черепахи. Кроме этого, как в Китае, проводятся гадания на стеблях тысячелистника, после чего числовые результаты толкуются как триграммы «Ицзин». В летописи «Сёку нихонги» (797 г.), следующей после «Нихон сёки», гадание по черепахе встречается уже многократно, при этом в двух случаях указано, что гадание производилось одновременно и по панцирю черепахи, и с помощью гадательных палочек, сделанных чаще всего из тысячелистника (в соответствии с триграммами «Ицзин»). Такое двойное гадание называлось кидзэй, «черепаха-тысячелистник».

Интересно, что в летописи 840 г. «Последующие анналы Японии» («Нихон ко:ки») приводится один из таких случаев, когда гадание при дворе проводилось одновременно двумя способами: гадатель палаты Оммё:до:, т. е. Пути Инъ-ян, гадал на стеблях тысячелистника, а гадатель Урабэ – по панцирю черепахи. Но вышел казус – результаты гадания и соответствующие им рекомендации у этих двоих оказались прямо противоположными. Было принято решение последовать гаданию на тысячелистнике, однако прогнозы гадания по «Ицзин» не оправдались, а поскольку необходимые меры не были приняты, бедствие, которого опасались, случилось. С тех пор, судя по данным памятников последующих эпох, если одновременно проводились оба типа гадания и они расходились в результатах, то предпочтение отдавалось результатам пластромантии [Асаока 2017, с. 65].

В 833 г. в кодексе «Рё-но гигэ» («Разъяснения принципов Уложения Тайхо: рицурё:») гадание на щитке черепахи провозглашается стандартной гадательной практикой, а исполнителями ее называются представители рода Урабэ («род/корпорация гадателей»).

Переход от костей животных к пластрону черепахи в гадательном обряде объясняют по-разному: одно из объяснений – гадание на костях было более или менее доступно, а черепаху добыть возможно было не везде, и это повышало статус гадательного инструмента и самого обряда. Еще одно объяснение, наиболее распространенное в японских исторических работах, связано с перипетиями политической ситуации при дворе и, как результат, внезапным возвышением рода гадателей Урабэ.

Члены этого рода занимались не только гаданием: как свидетельствуют исторические памятники, они, кроме того, играли важную роль в государственном обряде Великого очищения, а также в Ритуале усмирения огня, Ритуале усмирения души и др. [Асаока 2017, с. 46]. В этих ритуалах они делили функции с родом верховных жрецов Накатоми. Кстати, Урабэ и Накатоми – родственники, в текстах указывается, что у них общий мифологический предок –

бог Амэ-но коянэ-но микото (см. упоминавшийся миф о сокрытии Аматэрасу в небесной пещере, где богу Амэ-но коянэ было поручено добыть лопатку оленя и провести гадание, потом, в сюжете о схождении на землю Ниниги-но микото, «грузное гадание» стало его официально утвержденной профессией).

Сейчас мы хотим обратиться к еще одному памятнику японской письменности, который пока не попал в сферу внимания отечественных исследователей. В Японии, надо сказать, тоже еще не существует современного комментированного издания этого китайязычного текста. Речь идет о летописи «Синсэн кисо:ки» («Новый изборонок гадания по черепахе») – она устанавливает происхождение рода Урабэ от небесных богов и легитимизирует его роль и функции гадалей. Авторство текста по колофону принадлежит выходцу из рода Урабэ по имени Урабэ Тоёцугу, далее из текста выясняется, что в составлении участвовали еще двое придворных из рода Урабэ и три чиновника из других родов.

В самой летописи сказано, что текст был поднесен императору Дзюнна в 11-й день 8-го месяца 6-го года Тэнтё, т. е. в 830 г. Первоначально текст состоял из четырех свитков, сохранились только первый свиток, содержащий по преимуществу мифологическую историю, рассказанную с точки зрения и в интересах рода Урабэ, а также названия трех утраченных: второй свиток содержал толкования «знаков земли», третий – «знаков неба», четвертый – «три гексаграммы предсказаний богов и людей». Разумеется, текст этот был секретом цеха гадалей и распространению не подлежал.

Уцелевший первый свиток дошел до нас в 14 списках, однако даже самый старый список первого тома не очень стар – он относится к 1620 г. Есть, конечно, опасение, что памятник был создан позже, чем в 830 г., но этот текст находится вполне в русле ранне-средневековых летописей разных родов, с соответствующими изменениями воспроизводивших предания рода и конструирующих свою мифологическую историю – таковы «Кого сю:и» («Собрание смыслов старых речений» – история рода священнослужителей Имибэ), или «Такахаси удзибуми» («Записи рода Такахаси» – история рода стольников Такахаси, восходящего к легендарному предку Ивака Муцукари), или «Сумиёси тайся синдайки» («Записи о великом святилище Сумиёси в эпоху богов» – летопись рода Цумори, стражей гавани Осака, служителей великого святилища Сумиёси).

В нарративах летописи Урабэ представлена не только история этого рода, но и ряд мифов «эпохи богов» в вариантах, отличных от записанных в «Кодзики» и «Нихон сёки». Подробно изложен миф об изгнании Сусаноо с Равнины Высокого неба, поскольку именно прегрешения Сусаноо послужили источником формирования

ритуала Великого изгнания скверны (Великого очищения). Представлены и другие мифологические сюжеты, имеющие отношение к обрядам, в которых принимали участие сами Урабэ.

В сохранившемся первом свитке этой летописи от рода Урабэ первая же фраза гласит: «Гадание по черепахе берет свое начало в высоком небе» – или, как принято читать китайские иероглифы «высокое небо» по-японски, «на Равнине Высокого Неба (Такама-но хара)». Происхождение гаданий по черепахе связывается в тексте с божеством Амэ-но кояна, богом-предком рода Урабэ.

Один из смысловых центров этого «Нового сборника гадания по черепахе» – сюжет, который в обоих сводах отсутствует, представлен только в летописи Урабэ, и суть его формулируется там как «обет/клятва черепахи». Этот обет произносится при следующих обстоятельствах: перед тем, как Ниниги-но микото, внук Аматэрасу, по ее повелению спустился с неба для управления Японией, встал вопрос о том, кто будет распоряжаться его священной трапезой. Под священной трапезой, по-видимому, имеется в виду не столько ежедневная кухня и столовая императора, сколько главный ритуал – считается, что во время тайной части ритуала вступления на трон император подносит Аматэрасу рис первого урожая.

Важное звено этого обряда – гадание с целью определить, из каких двух местностей страны надлежит взять этот рис первого урожая.

Итак, этот фрагмент летописи гласит: «Сейчас будет вкратце поведано о клятве черепахи. Царственные божественные предки, он и она (имеются в виду, видимо, Аматэрасу и Таками-мусуби) изгнали буйных божеств и заставили умолкнуть деревья на скалах и листья трав. И тогда было речено перед всеми божествами: “Пусть господин наш царственный внук правит страной богатой камышовой Равнины и пышного колоса”. И вот, когда стали его отпрашивать вниз на землю, [Аматэрасу] спросила: “Кто из богов послужит царственному внуку при утренней трапезе, при вечерней трапезе, при долгой трапезе, при вечной трапезе?” Стали спрашивать тех богов, которые должны были служить, и тут появился белый олень-самец, живущий на священной горе Кагуяма, и говорит: “Я послужу вам. Возьмите мою лопатку, раскалите и вопрошайте”. Стали вопрошать, однако огонь солгал. И тут явилось божество Футонорито-но микото, божество грузных слов», – здесь средневековый переписчик вписывает мелкими знаками, что это богиня черепаха-дева, живущая в пруду Амэ-но кагу. Божество это произносит цветистую речь, насыщенную мифологическими сюжетами, но я приведу только деловую часть: «Белому оленю ведомы дела верхней страны. Но откуда ему знать дела, что под землей? Я же хорошо знаю и про верхние земли, и про нижние,

и про небесных богов, и про земных. Что и говорить, известны мне все затруднения и огорчения человеческие. <...> Возьмите мою кость с восемью перекрестиями (панцирь), на солнце высушите, топором обтешите, небесным тысячекратным расщеплением тысячекратно расщепите, переднюю и заднюю часть панциря сделайте гладкой, как светлое зеркало. Затем небесным клинком прорежьте клетки мати и высекайте небесный огонь трением, срубив дерево фумори на Небесной горе Кагуяма, потом возьмите дерево хахака и раскаляйте панцирь в его пламени от небесного огня...»<sup>15</sup>.

Этот сюжет, по-видимому, служит мифологическим объяснением выбора в пользу гадания на черепаховом пластроне, одновременно в нем постулируется роль и характер участия рода Урабэ в гадательном ритуале, а также даются различные технические указания.

Примечательно, что при гадании на лопатке оленя сетки не наносятся, а техника гадания на черепаховой пластине предполагает ее непременно нанесение, причем в древности пластину, как предписано в «Новом изборнике», делали прямоугольной, а в эпоху Эдо она приобрела форму фишки для игры в сёги.

По-видимому, упомянутые в клятве черепахи клетки мати – одно из нововведений, привнесенных японцами в китайскую систему гаданий по панцирю черепахи. Напомню, что эпоха Инь-Шан – это период с XV по XI в. до н. э., т. е. до начала японской практики пластромантии проходит более двух тысяч лет, так что модификации и упрощения разного рода очевидны и естественны. К тому времени совершенно видоизменились и сами иероглифы – иньские еще очень пиктографичны и похожи на изображения самого предмета.

Надо сказать, что иньские надписи предоставляют нам более или менее подробную информацию о характере гаданий. Как пишет М.В. Крюков в работе «Язык иньских надписей», «цель гадания заключалась в том, чтобы по характеру двух трещин (вертикальной и боковой), образовавшихся на поверхности кости или щитка после прожигания раскаленным острием, получить ответ на вопрос, заданный божеству. В своем наиболее полном варианте гадательная надпись состоит из четырех частей: а) первая часть содержит дату гадания, обозначенную сочетанием циклических знаков, и имя гадателя (в поздних надписях – место гадания); б) вторая

---

<sup>15</sup> Кодай удзибумисю:. Сумиёси тайся синдайки, Кого сю:и, Синсэн киси:ки, Такахаси удзибуми, Хата-си хонкэйтё: [Собрание записей родов древности. Записи великого святилища Сумиёси. Собрание смыслов старых речений. Новый изборник гадания по черепахе. Свод записей подлинной генеалогии рода Хата]. Токио: Ямакава сюппанся, 2012. С. 221.

часть фиксирует содержание вопроса; в) третья – результат гадания, т. е. ответ на поставленный вопрос; г) четвертая – отметку о том, сбылось ли предсказание. После этого рядом с соответствующей трещиной делалась запись, фиксировавшая вопрос и ответ на него» [Крюков 1972, с. 13–14]. По М.В. Крюкову, вопрос иногда состоял из многих иероглифов, кроме того, бывало, что гадание проводилось многократно – до получения желаемого ответа, с прибавлением подносимых даров с каждым новым предпринимаемым сеансом гадания; однажды таких сеансов было произведено восемнадцать, но желаемый ответ был получен.

Японская техника гаданий, разумеется, во многом наследовала китайской, но у нее есть свои отличия. Как предписано в «Новом сборнике гадания по черепахе», после получения гладкой пластинки из панциря черепахи и тщательной ее шлифовки, острым инструментом, похожим на долото или шило, прорезали прямоугольный граф «мати» (卍), внутри него небольшим ножом изображали граф с прямыми углами. В китайском случае использовался знак 卍, т. е. сочетание вертикальной и боковой трещин, что, по-видимому, и представляло собой прообраз иероглифа «гадание» – 卜, 占. Японский же граф 卍 – содержал не одно, а два боковых ответвления, расположенных на разных уровнях: верхнее шло влево, нижнее – вправо.

Затем, как описано еще в «Кодзики» и воспроизведено в «Новом сборнике гадания по черепахе», поджигали чурку дерева хахака и раскаляли пластину, водя по графу в определенном порядке, произнося при этом магическую формулу загадочного содержания: сначала вели вниз и говорили «то», потом вверх и говорили «хо», потом от центра влево – при этом надо было говорить слово «ками», потом от центра «вправо» и говорили «эми», потом к этим четырем присоединилось еще не менее загадочное слово «тамэ». Целиком эта магическая формула представляет собой выражение «то хо ками эми тамэ» – толкований у нее много, но пока она остается загадкой. Такая процедура нагревания пластины повторяется несколько раз. Если появляются трещины, их для охлаждения немедленно поливают водой из бамбуковой трубки (самаситакэ), вода также должна быть принесена из специально выбранного источника. Охлажденная трещина проявляется и закрепляется в таком же виде, и ее уже можно толковать<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Более или менее подробное описание техники, древних прецедентов и способов толкования трещин на панцире дано в работе Бан Нобутомо 1844 г. «Сэйбокуко:» («Размышления об истинном гадании») (Бан Нобутомо дзэнсю: [Полное собрание сочинений Бан Нобутомо]. Т. 2. Токио: Пэрикан-ся, 1977. С. 441–557).

Нельзя не сказать о том, что последний раз ритуал гадания на панцире черепахи на государственном уровне с соблюдением всех вышеперечисленных подробностей, включая добывание огня трением и использование дерева хахака, проводился в 2019 г., при восшествии на престол нынешнего императора Нарухито.

Помимо «Нового изборника гадания по черепахе» сохранилось еще несколько текстов, относящихся к этому типу гадания, по большей части это тайные предания, в них также передаются некоторые мифологические сюжеты и открываются отдельные подробности технологии гаданий. Прежде всего это «Устное предание о тайных делах хозяина святилища» («Миядзи хидзи кудэн»)<sup>17</sup>, где оборот «хозяин святилища», согласно законам Рицурё, обозначает главу клана гадалелей Урабэ.

Из подобных текстов мы узнаем, что один из важнейших в году и сокровенных ритуалов гадания по черепахе – это Ооми-но миура, ритуал гадания о Великом священном теле. Священное тело – это прежде всего тело императора, состояние которого непосредственно влияет на ситуацию в Поднебесной и, соответственно, на будущее страны в ближайшие полгода (соответственно, этот ритуал проводился дважды в год, в шестую и двенадцатую луну). В первый день возносились мольбы Футо-норито-но kami (другое имя Амэ-но коянэ) и Кусимати-микото (это имя больше нигде не встречается). Далее, со 2-го по 9-й день проводились гадания, на 10-й день результаты подносились правителю. Видимо, первый случай этого ритуала состоялся в первой половине VII в. при императоре Ко:току.

Эти гадания в течение недели должны были дать ответ на десять вопросов. Понятно, что для получения информации по столь многим пунктам требуется много черепах, и в уложении начала X в. «Энгисики» сказано, что ко двору поставляли 50 штук в год. Сами же вопросы в ритуале Ооми-но миура были следующие: во-первых, будет ли *татары*, т. е. вред, злокозненные действия императора от бога Доко:син, иначе Докусин<sup>18</sup>. Затем запрашивалось, будет

<sup>17</sup> Этот текст середины XIV в. – хроника рода Урабэ, содержащая детали гадательной техники, которые, по-видимому, ранее передавались в устной традиции внутри рода. В тексте упоминается и цитируется «Новый изборник гадания по черепахе». Сам этот текст доступен в работе Ясуи Кадзунори «Исследования по теории синтоистских ритуалов» («Синто: сайси ронко:») в издании «Синто:си кэнкю: со:сё» («Записки по исследованиям истории синто») Общества по истории синто, 1979.

<sup>18</sup> Это божество, пришедшее из даосской практики инь-ян и распоряжающееся землей. Притом оно мигрирует в зависимости от времени года – весной оно пребывает в земляном очаге, летом в воротах, осенью

ли вред от бога/богов воды/естественных пресных водоемов, что, надо думать, связано с гаданиями об урожае, затем – будет ли императору вред во время путешествий, вред во время принятия пищи, вред от котла, вред от Полярной звезды<sup>19</sup>, вред от духов (鬼氣), вред в повседневной жизни, вред, насланный богами ками 神, вред от духов<sup>20</sup> [Кокубу 2015, с. 100].

До сих пор речь шла о гаданиях, отраженных в мифологических сводах или в специальных текстах, посвященных дивинациям; далее же мы хотим обратиться к совсем другим разрядам гаданий, представленных в поэзии, т. е. в лирике «Маньё:сю»<sup>21</sup>. Песни «Маньё:сю» были записаны к концу того же VIII в., что и мифологические своды, но в них мы находим гадания частных лиц по частным поводам. Таких случаев в «Маньё:сю» оказалось около сорока, и в большинстве случаев их цель – это прогнозы относительно того, как будут развиваться любовные отношения, а также вопросы конкретные и срочные – можно ли отправиться к даме сердца сегодня вечером, стоит ли ждать сегодня возлюбленного и т. п.

Среди этих гаданий, впрочем, тоже есть отдельные случаи пиромантий, как гаданий на лопатке оленя, так и на щитке черепахи. Причем бывает, что эти гадания не просто отвечают на вопрос

---

в колодце, зимой в саду, соответственно, нельзя беспокоить землю в этих местах сообразно времени года.

<sup>19</sup> Здесь может возникнуть вопрос, какой вред ожидается от Полярной звезды, но трудно говорить об этом со всей определенностью. Вообще у китайцев через нее проходит ось неба, хотя дело, видимо, не в этом, а в том, что Полярная звезда у китайцев под влиянием буддизма слилась с фигурой одного бодхисаттвы, и возник культ бодхисаттвы Мяо Цзянь-пуся. В VII в. этот культ принесли с собой в Японию иммигранты из корейских королевств Когурё и Пякче, и на островах сформировался культ Мё:кэн-босацу (так читаются те же иероглифы по-японски), и культ этот отождествился с китайским культом Полярной звезды. Одно время, в период Хэйан, этот бодхисаттва был под запретом из моральных соображений (предполагалось, что он предписывает распущенность в отношениях мужчин и женщин), кроме того, этот бодхисаттва считался богом войны, так что, возможно, речь шла о влиянии Полярной звезды на исход сражений.

<sup>20</sup> Здесь речь идет уже о других «духах», обозначенных не иероглифом 鬼, как выше, а 靈; видимо, в первом случае имелась в виду какая-то низшая демонология, мелкая нечисть, а во втором случае – действительно дух /душа /призрак.

<sup>21</sup> Маньё:сю. («Собрание мириад листьев»): В 3 т. / Пер., коммент. и прил. А.Е. Глускиной. М.: Гл. ред. вост. лит., 1971–1972.

«да» или «нет», в них открывается и содержательная информация. Например, в песне № 3374 говорится: *Мусасину-ни Урабэ катаяки масатэ-ни мо норану кими-га на ура-ни дэникэри* («Стал гадатель раскалять лопатку оленя в Мусасино, и в его истинах открылось твоё имя, которое я еще не называла никому») <sup>22</sup>.

Сходное гадание отражено в песне № 109, которая была сложена принцем Оооцу, сыном императора Тэмму. Принц тайно навещал деву из рода Исикава, а придворный по имени Тоору из рода Цумори-но мурадзи, видимо специалист по дивинациям, провел сеанс гадания, и эта их связь стала явной. Песня гласит: *Оофунэ-но/ цумори га ура-ни/ нораму то ва/ канэтэ-о сиритэ/ вага футари нэси*. В этой танка содержится игра омонимов: имя Цумори содержит иероглиф цу со значением «гавань», поэтому первая строка стихотворения – «гавань для больших кораблей», где выражение «для больших кораблей» – постоянный эпитет макура-котаба к слову «гавань». Но это чистый поэтический жест, а понимать это надо как «человек из рода Цумори», и смысл этой танка таков: «Я заранее знал, что человек из рода Цумори в своем гадании все о нас откроет, но все же проводил с тобой ночи».

Скорее всего, остеомантия и пластромантия были сравнительно сложными техниками гадания, и чаще, чем они, в «Маньё:сю:» встречаются более доступные способы, не требующие услуг специалиста и основанные на подручных средствах.

Например, не требует никакого оборудования гадание по шагам – приведу танка № 3006: *Цукуё ёми/ кадо-ни идэтати/ аура ситэ/ юку токи саз я/ имо-ни авадзураму* («В ночь яркой луны выхожу за ворота и гадаю по шагам. Неужто и после этого, отправясь к тебе, с тобой не встречу?»).

Перевод выражения *аура, асиура* как «по шагам» условный, в тексте буквально говорится «по ногам», т. е. «гадание ногами». Впервые оно употребляется в свитке «эпохи богов» в «Нихон сёки», но этот фрагмент в тексте совершенно темен, и комментаторы затрудняются в его толковании.

Судя по более поздним текстам, у этого способа есть свои разновидности, например: выйдя за ворота, гадающий намечает некую цель и идет до нее. Самый простой способ – он шагает, произнося вслух слова *ёси-аси* («хороший-дурной»), и судьбу узнают по тому, какая нога – *ёси* или *аси* – первой коснется намеченного рубежа. Более сложный способ – это шагать, произнося слова пятистишия танка, и то слово, которое прозвучит при достижении цели, следует толковать как предвещающее судьбу. Есть также способ, состо-

---

<sup>22</sup> Ради фольклористской точности песни «Маньё:сю:» далее привожу в своем прозаическом переводе.

ящий в том, чтобы подсчитать, счастливое (нечетное) или несчастливое число шагов отделяет человека от загаданной цели.

Еще один повсеместно доступный способ – это гадание по камням. В песне-плаче «Маньё:сю:» № 420 женщина, потерявшая возлюбленного, говорит: «Я пошла бы к нему – с посохом или без посоха, гадала бы вечерним гаданием и гаданием камнями». В лирике «Маньё:сю:» неоднократно встречаются упоминания сразу двух способов гадания – так называемое «вечернее» и еще какое-нибудь, что, по всей видимости, должно выражать высокую степень лирической эмоции. Гадание по камням упоминается в «Маньё:сю:» только один этот раз, но по более поздним описаниям мы знаем, как оно осуществлялось. Это тип гадания, отвечающий на вопрос: произойдет нечто или нет, предпринимать нечто или нет, это нечто завершится удачей или нет. Один из способов гадания – это взять камешек около святилища и бросить в сторону намеченной точки: если камень долетит до цели, то ответ будет «да», если упадет раньше, то «нет». Другой способ – поднять выбранный камень, загадав перед этим – тяжелым или легким он окажется, и т. п.

Вот еще один пример использования в одном поэтическом высказывании двух способов гадания: это танка № 736: *цукүё-ни ва / кадо-ни идэати / юкэ той / аси-ура-о дзо сэси / икамаку-о хори* («В ту ночь, когда луна была светла, я шел за ворота и гадал вечерним гаданием и гаданием шагами, желая отправиться к тебе»).

Гадание по камням и гадание по шагам в этих примерах, как мы видим, сочетаются с неким «вечерним гаданием», между тем именно последнее, судя по частоте встречаемости, представляет собой основной тип гадания, который упоминается в древней поэзии «Маньё:сю:». Оно там называется *юкэ*, вечернее гадание, это гадание у развилки дорог. Как известно, скрещение дорог обычно трактуется как проход в иной мир, и, соответственно, слова, произнесенные здесь, имеют особое происхождение и особую силу.

Один из конкретных способов гадания *юкэ* мы знаем по тексту более позднему – по произведению Хэйанского периода в жанре энциклопедии под названием «Внутри бамбуковых занавесей» («Рэнтю:сё:»)<sup>23</sup>. Энциклопедия эта представляет сценарий гадания, т. е., собственно, эти сведения можно рассматривать как разновидность ритуального текста, который довольно легко развивается в мифологический нарратив.

<sup>23</sup> Существует предположение, что его автор, Фудзивара-но Сукэатака, предназначал свой труд для придворных дам, поскольку стиль его облегченный – в нем мало иероглифов и много слоговой азбуки хирагана.

В данном случае предписывается: 1) трижды произнести заклинательное пятистишие, обращенное к богу перекрестка; 2) разбросать по земле размоченный в воде рис; 3) трижды извлечь звук из гребешка, проведя по нему ногтем; 4) стать у перекрестка дорог и ловить случайно долетающие слова проходящих мимо людей. Эти слова – предсказание будущего, указание на способ выхода из затруднительной ситуации и т. п.

Заклинательное пятистишие, о котором идет речь, имеет несколько изводов, но все они сходны и довольно однозначны. Приведем один из них. Фудзивара Киёскэ в своем трактате «Фукуро-сози» помещает следующую танка: *Фунато саз юукэ-но ками-ни моно товаба митиюку хито ё ура маса ни сэё* («Бог развилки дорог, когда я вопрошаю бога вечернего гадания, пусть то, что говорят идущие, будет истинным» [перевод наш. – Л. Е.]).

В таком типе гадания иногда могла открыться довольно обширная информация, например, в *тё:ка* («длинной песне» Манъё:сю:) № 3318 содержание гадания излагается следующим образом: «Ведь возлюбленный сказал тебе, что он отправился по волнам искать для тебя белый жемчуг, вот найдет и вернется, самое долгое – за семь дней, самое короткое – за два дня, так что не надо так тревожиться».

Интересно, что в песнях «Манъё:сю:» разного времени мотив гадательной практики может уже послужить и чисто литературным средством, например в песне № 3812: «Хоть и прошу гадателей погадать мне у перекрестка, все равно нет никакой возможности, чтобы тебя увидеть». Или № 3811: «Тебе не надо молить богов, и пусть гадатели не жгут черепах, я и так страдаю от любви к тебе».

Хочу теперь сказать о том, что мне представляется примечательной чертой японских дивинаций как части космологического мировоззрения. Среди разных типов гаданий в мифологических сводах есть разряд с такой особенностью: сама инициатива коммуникации исходит не от человека, а от божества, и гадание осуществляется по сигналу божества, по его инициативе и в его интересах.

Дело в том, что боги древних японцев были в большинстве своем невидимы, безатрибутны и лишены постоянных функций и характеристик. Многие божества в мифологических сводах являются только как имена, нередко толкуемые приблизительно и с трудом, хотя иногда и красноречивые, вроде Бог-юноша морского прибойя или Бог-юноша рисового колоса, но и эти последние не обнаруживают соответствия своим именам ни в действиях, ни в нарративе, даже если он имеется. Исключения редки, они наблюдаются у некоторых ранних богов эпохи сотворения мира – вроде Аматаэрасу, Освещающей небо.

А в большинстве своем японские боги невидимы, способны делиться до бесконечности на разные локусы, объекты и святилища, они и связаны определенной местностью и в то же время могут передвигаться случайно и произвольно в любом направлении, вселяться в самые разные предметы, людей и т. п. Вопрос об их облике просто лишен смысла: изображения богов не были запрещены, они просто не существовали<sup>24</sup>. Точно так же они в основном этически нейтральны: не бывают злыми или добрыми. Видимо, так оно было на протяжении практически всей известной нам японской культурной истории – как сформулировал франко-американский исследователь Бернар Фор, японских богов трудно воспринимать как статические проекции человеческих представлений, общества, культуры и прочее, они, скорее, представляют собой некие нестабильные совокупности и напоминают постоянно изменяющиеся узлы в постоянно изменяющейся сети [Faure 2015].

Получается, что этим богам, которые не могут себя явить перед людьми, приходится искать способы обнаружить себя и сообщить о своих пожеланиях. Судя по мифологическим сводам, таких способов по меньшей мере три: 1) с помощью насланных снов, 2) путем вселения в кого-нибудь, чтобы через этого человека сообщить свои пожелания, при этом выбор человека никак не мотивирован, и 3) с помощью насылаемых бедствий давать людям знать о том, что в их отношениях с богами не все благополучно. Во всех трех случаях люди уточняют смысл полученных сигналов и определяют, как им теперь надлежит поступить, и делают они это с помощью гаданий.

Представляется, что эту ситуацию можно переформулировать таким образом: японские божества, вследствие своей невидимости и безатрибутности, вынуждены предпринимать различные действия, как правило вредоносные для людей, для того чтобы сигнализировать о необходимости немедленной коммуникации с ними. Таким способом они обнаруживают свое присутствие в данном месте (но не облик, конечно, за неимением оного).

Рассказы о том, как божество насылает несчастья, чтобы подать людям знак о себе и установить канал связи с ними, встречаются

---

<sup>24</sup> Любопытная метаморфоза в облике богов ками происходит несколько позже, когда пришедший на Острова буддизм начинает играть в культуре ведущую роль. В рамках буддийских заимствований в Японию приходят и некоторые реалии индуистской традиции. Под влиянием последней японские боги обретают тератоморфный облик, некоторые описываются как похожие на змей, у некоторых по шесть или восемь рук или по три лица синего цвета, а Аматаэрасу в некоторых текстах объявляется андрогином (см. [Ермакова 2022]).

в самых разных текстах раннего периода. Например, в «Хидзэн фудоки», «Описании нравов и обычаев земли Хидзэн», говорится о божестве, которое убивало половину всех проходящих через одну местность. Тогда провели гадание, и выяснилось, что таким образом некое божество давало понять, что один местный житель по имени Кадзэко должен построить святилище. Кадзэко поднял флаг, вознес моления, флаг полетел по воздуху, указал место будущего святилища, которое и воздвигли по этому случаю. Потом Кадзэко приснилось, что к нему подлетают части ткацкого станка, благодаря этому он понял, что это божество, избравшее Кадзэко как своего медиума, – женщина<sup>25</sup>. Но ни об имени божества, ни о его облике мы так ничего и не узнаем, в данном случае информация сводится к тому, чего именно божество хочет от людей.

Можно, вероятно, сказать, что такие сигналы от богов – это приглашение/понуждение к сеансу коммуникации. Например, в мифологическом своде «Нихон сёки» («Анналы Японии») повествуется о том, как государева ладья без всякой причины вдруг останавливается посреди моря и ее невозможно стронуть с места. Выясняется, что дело в «сердце морского божества», которое таким образом сигнализирует, что требуется человеческая жертва<sup>26</sup>. Другой случай – в стране свирепствует заразная болезнь, жертвой которой пали многие. Поняв эту ситуацию как сигнал от богов, император Судзин велит гадать: «Думалось ли, что в мой век <правления> неожиданно начнутся столь многие бедствия? Уж не в том ли дело, что при моем дворе благие меры не принимаются и боги Неба, боги Земли винят меня? Может быть, надо узнать о причине бедствий у священной черепахи?»<sup>27</sup>.

Надо сказать, что здесь, скорее всего, речь идет не о гадании на раскаленном панцире черепахи, поскольку в сводах отражены только гадания на лопатке оленя. В данном случае, как полагают многие комментаторы «Нихон сёки», имеется в виду гадание как толкование узора на панцире. Эта техника также формировалась под китайским влиянием – в древнейшем китайском иероглифическом словаре-энциклопедии «Эръя» (III–II вв. до н. э.) говорится, что есть два основных слова для обозначения черепахи – это 神龜, бог-черепаха, и 靈龜 – дух/душа-черепаха, описывается и подчеркивается ее священность и магическая сила. Соответственно, узор на черепаховом панцире мог предсказать успех или неудачу в будущем, объяснить причину произошедшего в прошлом и т. д.

---

<sup>25</sup> Древние фудоки (Хитати, Харима, Бунго, Худзэн) / Пер., предисл. и коммент. К.А. Попова. М.: Наука, 1969. С. 131–132.

<sup>26</sup> Нихон сёки: Анналы Японии. Т. 1. С. 248.

<sup>27</sup> Там же. С. 208.

Сходные представления наблюдаем в древней Японии: в «длинной песне» «Мангё:сю» № 50 говорится, что «чудесная черепаха, несущая на спине письмена (фуми оэру), вещает о новой эпохе».

Как бы там ни было, в скапуломантии или в словах медиума бог открывает свое имя или даже без имени сам становится чем-то вроде ритуального оператора. Он указывает, что людям надлежит делать для него, где устроить его святилище, как проводить службы и какие возносить дары, т. е. гадание некоторым образом становится не просто способом черпать информацию о будущем, но и инструментом для проявления и опознания божества.

В принципе, в различных культурах часто именно ритуал прежде всего придает божеству некоторую его сущность, в ритуале бог может обрести характерные черты или даже полноценную индивидуальность. В мире же японских мифических нарративов эту роль часто играет именно ритуал гадания. Этот ритуал обычно предшествует другим важным обрядам, и с его помощью иногда можно узнать имя божества и/или выяснить его пожелания и повеления людям. Поскольку у богов kami нет конкретного характера и постоянных функций, а у многих нет и имени, люди сами не могут строить предположения на их счет. Поэтому дивинация в ряде случаев становится не только инструментом, позволяющим узнать будущее и составить план практических действий, но и специфической формой коммуникации с богами, предпринятой по инициативе самих этих богов.

### *Литература*

- Асаока 2017 – Асаока Э. Кодай урабэ-си-но кэнкю: «Синсэн кисо:ки»-кара миру сайси сидзоку кэйфу [Исследование древнего рода Урабэ: генеалогия рода распорядителей обряда с точки зрения «Нового изборника гадания по черепахе»] // Нингэн бунка кэнкю: [Исследования по гуманитарным наукам]. Нагоя: Муниципальный университет г. Нагоя, 2017. С. 44–68.
- Войтишек, Агекян 2022 – *Войтишек Е.Э., Агекян А.А.* Древние гадательные практики в Японии: сакральные и игровые функции // Япония: цивилизация, культура, язык / Отв. ред. и сост. А.В. Филиппов, Н.А. Самойлов, Е.М. Османов. СПб.: Art-xpress, 2022. С. 336–350.
- Древняя Япония 2022 – Древняя Япония в Восточной Азии: археология, мифология, история: К 100-летию со дня рождения Михаила Васильевича Воробьева (1922–1995): Сборник воспоминаний и научных трудов / Ред. Л.М. Ермакова, А.В. Филиппов, Е.С. Бакшеев, Д.А. Суровень. Екатеринбург: Альфапринт, 2022. 684 с.
- Ермакова 2020 – *Ермакова Л.М.* Когда раскрылись Небо и Земля: Миф,

- ритуал, поэзия древней Японии: В 2 т. Т. 1: Исследования. М.: Наука, 2020. 439 с.
- Ермакова 2022 – *Ермакова Л.М.* Пространство и его боги в японских мифах // История и культура Японии. Вып. 14 / Сост. и отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022. С. 139–151.
- Иванов 1978 – *Иванов Вяч.Вс.* Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Советское радио, 1978. 185 с.
- Кокубу 2015 – *Кокубу А.* Сирё, синдзи-ни миру уранаи-но суюх: – ко:ко сирё:то-но хикаку-о тю:син-ни [Способы гадания по историческим источникам и в ритуалах – в сопоставлении с археологическими данными] // Тиба дайгаку Дайгакуин дзиммонсякай кагаку кэнкю:ка кэнкю: пуродзэкуто хо:кокусё [Отчеты по исследовательскому проекту по гуманитарным и социальным наукам докторантуры университета Тиба]. Тиба: Ун-т Тиба, 2015. С. 99–113.
- Крюков 1972 – *Крюков М.В.* Язык иньских надписей. М.: Наука, 1972. 135 с.
- Крюков 2012 – *Крюков В.М.* Ритуальная коммуникация в древнем Китае. М.: Памятники исторической мысли, 2012. 398 с.
- Романов 1991 – *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры: Проблемы типологии. М.: Наука, 1991. 190 с.
- Faure 2015 – *Faure B.* The fluid Pantheon. Prologue. URL: [https://www.academia.edu/16308053/The\\_Fluid\\_Pantheon\\_Prologue](https://www.academia.edu/16308053/The_Fluid_Pantheon_Prologue) (дата обращения 20 февр. 2022).
- Kory 2015 – *Kory S.N.* From deer bones to turtle shells. The state ritualization of pyro-plastromancy during the Nara-Heian transition // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2015. Vol. 42. No. 2. P. 339–380.

## References

- Asaoka, E. (2017), “A study of the ancient Urabe family. The genealogy of the family of the administrators of the rite from the point of view of the ‘Newly compiled record of turtle omens’”, *Ningen bunka kenkyu*: [Studies in the Humanities], Nagoya Municipal University, Nagoya, Japan, pp. 44–68.
- Ermakova, L.M. (2020), *Kogda raskrylis’ Nebo i Zemlya: Mif, ritual, poeziya drevnei Yaponii: V 2 t. T. 1: Issledovaniya* [When Heaven and Earth opened. Myth, ritual, poetry of ancient Japan], vol. 1, Nauka, Moscow, Russia.
- Ermakova, L.M. (2022), “Space and its Gods in Japanese myths”, in Meshcheryakov, A.N. (ed.), *Istoriya i kul'tura Yaponii. Vyp. 14* [History and culture of Japan. Issue 14], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia, pp. 139–151.
- Ermakova, L.M., Filippov, A.V., Baksheev, E.S. and D.A. Suroven' (eds.) (2022), *Drevnyaya Yaponiya v Vostochnoi Azii: arkheologiya, mifologiya, istoriya: K 100-letiyu so dnya rozhdeniya Mikhaila Vasil'evicha Vorob'eva*

- (1922–1995): *Sbornik vospominanii i nauchnykh trudov* [Ancient Japan in East Asia. Archeology, mythology, history. To the 100th anniversary of the birth of Mikhail Vasilyevich Vorobyov (1922–1995). Collection of memoirs and scientific papers], Alfaprint, Ekaterinburg, Russia.
- Faure, B. (2015), *The fluid Pantheon. Prologue*, available at: [https://www.academia.edu/16308053/The\\_Fluid\\_Pantheon\\_Prologue](https://www.academia.edu/16308053/The_Fluid_Pantheon_Prologue) (Accessed 20 Febr. 2022).
- Ivanov, Vyach.Vs. (1978), *Chet i nechet: Asimetriya mozga i znakovykh system* [Even and odd. Asymmetry of the brain and sign systems], Soviet radio, Moscow, USSR.
- Kokubu, A. (2015), “Methods of divination according to historical sources and in rituals – in comparison with archaeological data”, in *Chiba daigaku Daigakuin jimmonshakai kagaku kenkyu.ka kenkyu.purozekuto ho.kokusho* [Research project reports on the humanities and social sciences of Chiba University doctoral studies], Chiba University, Chiba, Japan, pp. 99–113.
- Kory, S.N. (2015), “From deer bones to turtle shells. The state ritualization of pyro-plastromancy during the Nara-Heian transition”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 42, no. 2, pp. 339–380.
- Kryukov, M.V. (1972), *Yazyk in'skikh nadpisei* [The language of Yin inscriptions], Nauka, Moscow, USSR.
- Kryukov, V.M. (2012), *Ritual'naya kommunikatsiya v drevnem Kitae* [Ritual communication in Ancient China], Pamyatniki istoricheskoi mysli, Moscow, Russia.
- Romanov, V.N. (1991), *Istoricheskoe razvitie kul'tury: Problemy tipologii* [Historical development of culture. Problems of typology], Nauka, Moscow, USSR.
- Voitishek, E.E. and Agekyan, A.A. (2022), “Ancient fortune-telling practices in Japan. Sacred and game functions”, in Filippov, A.V., Samoilov, N.A. and Osmanov, E.M., *Yaponiya: tsivilizatsiya, kul'tura, yazyk* [Japan. Civilization, culture, language], Art-xpress, Saint Petersburg, Russia, pp. 336–350.

### *Информация об авторе*

Людмила М. Ермакова, доктор филологических наук, заслуженный профессор, Муниципальный университет иностранных языков г. Кобэ, Япония; 651–2187, Япония, преф. Хёго, г. Кобэ, Ниси-ку, Гакуэн Хигасимати, д. 9–1; [lermakova@gmail.com](mailto:lermakova@gmail.com)

### *Information about the author*

*Liudmila M. Ermakova*, Dr. of Sci. (Philology), professor Emeritus, Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan; bld. 9, Chome–1, Gakuen Higashimachi, Nishi-ku, Kōbe-shi, Hyōgo-ken, Japan, 651–2102; [lermakova@gmail.com](mailto:lermakova@gmail.com)

Мастера сутр цзинши и наставники  
в Дхарме чандао в категориальной схеме  
памятника «Гао сэн чжуань»  
(«Жизнеописания достойных монахов», ок. 530 г.)

Павел А. Богомоллов

*Московская высшая школа социальных и экономических наук,  
Москва, Россия, wenegret6@gmail.com*

*Аннотация.* Китайский исследователь Сян Да в 1940 г. высказал гипотезу о том, что проповеди по сутрам могли отделяться от специфической религиозной среды и бытовать отдельно в виде самодостаточных текстов. Он же обратил внимание на то, что в этом процессе в раннее Средневековье (III–VI вв.) могли принимать участие наставники-чандао. В нашей статье предпринята попытка на материале памятника «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов», начало VI в.) реконструировать критерии, на основании которых летописец определил эту группу монахов. Мы установили ее границы, сравнив наставников-чандао с другими категориями религиозных деятелей из «Гао сэн чжуань»: с мастерами сутр *цзинши*, с одной стороны, и с декламаторами *сунцзин* – с другой. В статье доказывается, что понятия *чандао* и *цзинши* обозначали особые группы религиозных специалистов, характерных для китайской буддийской общины IV – начала VI в., в то время как *сунцзин* указывало не на профессионализм, а на личные заслуги и благодать монаха.

*Ключевые слова:* чандао, цзинши, сунцзин, Гао сэн чжуань, чаньхуэй, церемонии чжай

*Для цитирования:* Богомоллов П.А. Мастера сутр цзинши и наставники в Дхарме чандао в категориальной схеме памятника «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов», ок. 530 г.) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 4. С. 35–52. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-35-52

Sutra masters Jingshi and Dharma preachers Changdao  
in the Buddhist monks' classification system  
of "Gao Seng Zhuan"  
("Biographies of eminent monks")

Pavel A. Bogomolov

*Moscow School of Social and Economic Sciences,  
Moscow, Russia, wenegret6@gmail.com*

*Abstract.* In 1940 the philologist Xiangda put forward a hypothesis that in medieval China sutra preaching could be separated from its religious environment and continue to spread separately in the form of self-sufficient texts. He also drew attention to the fact that in the early Middle Ages (3<sup>d</sup> – 6<sup>th</sup> centuries) *changdao* preachers could be playing a crucial role in this process. In our article, drawing upon the material of biographies collection "Gao Seng Zhuan" ("Biographies of Eminent Monks", beginning of the 6<sup>th</sup> c.) we attempt to reconstruct certain criteria the chronicler identified this group of monks with. We have determined its boundaries by comparing *changdao* preachers with other categories of religious figures from the "Gao Seng Zhuan": with the sutra masters *jingshi*, on the one hand, and with the declamators *songjing*, on the other. The article proves that the concepts of *changdao* and *jingshi* was to signify special groups of religious specialists which were typical of the Chinese Buddhist community in the 4<sup>th</sup> – beginning 6<sup>th</sup> centuries. At the same time the term *songjing* did not mean professionalism, but personal merits and bliss a monk had obtained.

*Keywords:* changdao, jingshi, songjing, GaoSeng Zhuan, chanhui repentance, zhai ceremonies, Biographies of Eminent Monks.

*For citation:* Bogomolov, P.A. (2022), "Sutra masters Jingshi and Dharma preachers Changdao in the Buddhist monks' classification system of 'Gao Seng Zhuan' ('Biographies of eminent monks')", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 4, pp. 35–52, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-35-52

### Введение

Первый текст, фиксирующий существование мастеров сутр *цзинши* (далее – мастера-*цзинши*) и наставников в Дхарме *чандао*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Перевод слова 经师 как «мастера сутр» заимствовано из традиции англоязычных работ: 经师. *Muller Ch. Digital dictionary of Buddhism*. URL: <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E7%BB%8F%E5%B8%88> (дата обращения 4 авг. 2022). Аргументы

(далее – наставники-чандао), – это агиографический сборник «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов», далее – ГСЧ). Текст ГСЧ делится на десять разделов, которые, по определению М.Е. Ермакова, соответствуют десяти культурно-историческим типам китайских буддийских монахов II – нач. VI в. [Ермаков 1993, с. 95–98]. В связи с этим М.Е. Ермаков перевел названия разделов именами нарицательными: 1) «Переводчики»; 2) «Толкователи текстов»; 3) «Чудотворцы»; 4) «Преуспевшие в самосозерцании»; 5) «Знатоки Винаи»; 6) «Принесшие себя в жертву»; 7) «Декламаторы»; 8) «Сотворившие благо»; 9) «Мастера сутр цзинши» и 10) «Наставники в Дхарме чандао»<sup>2</sup>. Поскольку данная десятиричная классификация была разработана именно для первого буддийского агиографического сборника [Wright 1954, pp. 400, 422], мы считаем, что разделы ГСЧ следует воспринимать более осторожно в качестве категорий классификации с точки зрения конкретного человека – инициатора составления сборника: т. е. сам историограф в ходе осмысления истории конструировал идеальные типы.

Категории монахов в ГСЧ не выстраиваются в единую иерархию. Рабочей гипотезой будет предположение о том, что монахи распределены таким образом в соответствии с тем, за счет чего они прославились или в какой сфере деятельности больше всего преуспели. Но, несмотря на отсутствие иерархических отношений между разными категориями монахов, составитель ГСЧ прямо высказывает свое пренебрежение в отношении мастеров-цзинши и наставников-чандао. О том, почему разделы про этих монахов расположены в самом конце сборника, он пишет:

Изначально, составляя черновой вариант «Гао сэн чжуань», я включил в него только восемь разделов. И все же я использовал материалы об этих двух профессиях (技) – цзин-ши и чандао. И хотя они – последние в ряду вставших на Путь, <однако попытки> привести мирян к прозрению достойны восхищения. <...> У них всех есть дарование понять, что нужно эпохе. Они уничтожают порочное и устанавливают моральные устои (ГСЧ, с. 418).

---

для нашего варианта перевода слова 唱導 см. ниже в разделе «Наставники-чандао».

<sup>2</sup> Названия первых восьми разделов даны в переводе М.Е. Ермакова, последних двух – в переводе автора. 9-й и 10-й разделы М.Е. Ермаков перевел соответственно «Наставники в сутрах» и «Сказители» (*Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с китайского, исслед., коммент. и указатели М.Е. Ермакова. Т. 1 (Разд. 1: Переводчики). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 9).

Во-первых, в данном фрагменте Хуэй-цзяо использует слово 技 («техника», «искусство»), что, видимо, должно указывать на определенные техники, которыми владели монахи. Мы считаем возможным перевести это слово как «профессия». Во-вторых, с точки зрения Хуэй-цзяо, монахи *цзинши* и *чандао* достойны упоминания только потому, что они занимались миссионерством и обращали других в буддизм.

Однако, как мы выяснили на основе анализа специфической лексики 9-го и 10-го разделов<sup>3</sup>, у мастеров-*цзинши* и наставников-*чандао* был ряд обязанностей: мастера-*цзинши* исполняли гимны, славословия, читали нараспев сутры; наставники-*чандао* исполняли проповеди особого жанра (*чандао-вэнь*), комментировали сутры, отправлялись в миссионерские путешествия, посвящали мирян в буддизм и возлагали на них пять мирских обетов. Ключевым элементом деятельности и тех и других была рецитация религиозных текстов разных жанров во время проведения покаянных церемоний-*чжай* (кит. 齋)<sup>4</sup>. На это обратил внимание китайский филолог Сян Да, первый академический ученый, концептуализировавший феномен наставников-*чандао* в китайской истории: в статье «Исследования *суцзян* эпохи Тан», опубликованной в 1940 г. [Сян Да 2001, с. 286–327], он высказал гипотезу, согласно которой тексты, исполнявшиеся наставниками-*чандао*, могли быть одной из ранних стадий формирования жанра проповедей *суцзян* (кит. 俗讲), сложившегося к началу эпохи Тан (618–907 гг.)<sup>5</sup>.

Тайваньский исследователь Ши Даоюй в статье «Влияние *цзинши* и *чандао* на буддийский ритуал покаяния в Китае» также указывает на то, что деятельность монахов *цзинши* и *чандао* могла оказать влияние на формирование определенных жанров буддийской литературы: «Совершение поклонений Будде, покаяние были неотъемлемой частью покаянных церемоний-*чжайхуэй*

<sup>3</sup> Богомолов П.А. Воспевающие Истину наставники-чандао в хронике Хуэй-цзяо «Гао сэн чжуань» («Жизнеописания достойных монахов»): Курсовая работа. НИУ Высшая школа экономики, 2021. 56 с.

<sup>4</sup> *Чжай* – перевод индийского термина *посадха*, обозначающего монашеское мероприятие, во время которого каждый, кто нарушал принятые обеты, должен был публично раскаяться. Раскаяние, *кшама* на санскрите, переводилось на китайский язык сочетанием 忏悔 (чаньхуэй). В рамках махаянской доктрины о природе бодхисаттвы *посадха* стала самой фундаментальной формой выражения набожности среди неграмотного/полуграмотного населения. Через раскаяние во время *посадхи* человек зарабатывает себе благодать-*гундэ* [Gernet 1995, pp. 254, 257–259].

<sup>5</sup> Слово *суцзян* переводится как «народные проповеди», «занимательные рассказы» и пр.

или дхармовых [религиозных] собраний-*фахуэй* (法会), а тексты *чандао-вэнь* (唱导文) – это тексты для рецитации во время этих собраний. Эти тексты, вероятно, связаны с комментариями-*шувэнь* (疏文) современных дхармовых собраний. Возможно, *чандао-вэнь* – это предшественник *шувэнь*» [Ши Даоюй 2019, с. 99].

Сян Да не обратил внимания на возможную кооперацию между мастерами-*цзинши* и наставниками-*чандао*. Напротив, китайский филолог Ван Цзюань в статье «О различных значениях понятия *чандао*» (2013) на основании следующих наблюдений предполагает, что наставники-*чандао* и мастера-*цзинши* были специалистами одной сферы деятельности: 1) в жизнеописаниях и тех и других встречается общая специальная лексика (в отличие от других разделов); 2) и тех и других Хуэй-цзяо сопоставляет в заключении-*лунь* к 10-му разделу и дает им одну общую дефиницию в послесловии-*сюйлу* (14 *цзюань*); 3) эти же типы впоследствии в собрании жизнеописаний «Сюй гао сэн чжуань» Дао-сюаня были объединены в один раздел под названием «Различные типы проповедующих Дэ» («Цза кэ шэн дэ»). Исходя из того, что наставники-*чандао* и мастера-*цзинши* специализировались на воспроизведении определенных текстов во время религиозных собраний, Ван Цзюань предлагает следующий чисто формальный принцип их различения: *чандао* устно наставляли мирян в Учении, но при этом не прибегали к искусству пения (не владели им?); соответственно, *цзинши* пропевали свои тексты (сутры, славословия Будде, дхарани и пр.). Однако Ван Цзюань основывает свой вывод главным образом на этимологии и семантике слова *чандао*, не вдаваясь в анализ специфической историко-культурной роли наставников-*чандао*.

Также, что особенно важно для нашего исследования, Ши Даоюй высказывает идею о том, что мастера-*цзинши* и наставники-*чандао* были обозначениями для формирующихся институтов религиозных специалистов. Он подтверждает свой тезис указаниями на определенные виды деятельности, регулярно упоминаемые в биографиях обоих разделов [Ши Даоюй 2019, с. 100].

Мы, следуя за Ши Даоюем, ставим перед собой цель определить, указывают ли категории *цзинши* и *чандао* на объективно существовавшие институты ритуальных специалистов. Для этого мы продемонстрируем, что из текста ГСЧ можно выделить: 1) ряд характеристик, необходимых для выполнения функций мастера-*цзинши* и наставника-*чандао*; 2) стадии профессионального становления, которые должен был пройти человек, чтобы стать таким профессионалом. Мы считаем, что понимание роли монахов этих категорий в китайском обществе должно помочь нам определить социальный и религиозный контекст одного из ранних этапов формирования текстов простонародного, неэлитарного буддизма.

Проведенное исследование вписывается в теоретическую рамку, предложенную китайским филологом Сунь Кайди [Сунь Кайди 1956] и разработанную в трудах Л.Н. Меньшикова<sup>6</sup>, Б.Л. Рифтина [Рифтин 1970, с. 11–12] и М.Е. Ермакова [Ермаков 1994, с. 95–98]: буддийские монахи адаптировали свое Учение под интересы паствы, развивали сюжетную составляющую проповеди, что к середине VIII в. привело к появлению такого синкретического жанра литературы, как *бяньвэнь*. Вследствие этого в современной научной литературе на китайском языке монахи-*чандао* представляются как предтечи появления жанра *бяньвэнь*, а с их именем связывается особый раздел литературы – *чандао-вэньсюэ* [Чжэнь Ацай 2016, с. 115]. Мастера-*цзинши* же дополняли деятельность наставников-*чандао*: адаптировали тексты сутр для пения – задавали ритм, подыскивали рифмы и мелодии.

Дальнейшие наблюдения основаны на переводах трех разделов, выполненных автором данной статьи.

*Структура лечжуаней разделов «Цзинши» и «Чандао» памятника «Гао сэн чжуань»*

ГСЧ написан по канону раздела *лечжуань* («Собраний биографий») нормативных императорских хроник-*чжэнши*.

Тексты биографий *чтецов-цзинши* и наставников-*чандао* в среднем имеют следующую структуру:

- П. 1. Происхождение монаха, фамилия /имя;
- П. 2. Детство/отрочество монаха;
- П. 3. Пострижение в монахи/Поселение в конкретном монастыре;
- П. 4. Описание особенностей/способностей/деятельности монаха;
- П. 5. Встреча с императором;
- П. 6. Встреча/дружба с сановниками (наиболее подробные нарративы);
- П. 7. Чудесная история (наиболее подробные нарративы);
- П. 8. Приобретения/морализирующий итог;
- П. 9. Смерть;
- П. 10.1. Информация о письменных трудах монаха;
- П. 10.2. Сведения об учениках монаха. (Ср. структуру с минимальным набором информационных блоков для всех биографий ГСЧ, выделенную М.Е. Ермаковым<sup>7</sup>.)

<sup>6</sup> Бяньвэнь о Вэймоцзе / Изд. текста, предисл, пер. и коммент. Л.Н. Меньшикова. М.: Изд-во восточной литературы, 1963. С. 14–16.

<sup>7</sup> *Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань)... С. 82.

### *Мастера сутр цзинши*

Мастера-цзинши специализировались на декламации сутр и пении гимнов во время религиозных собраний, в частности – покаянных церемоний-чжай. Они также могли посвящать желающих в буддизм, возлагая на них пять базовых обетов [Ши Даоюй 2019, с. 83–92].

Укажем на ряд характеристик, которыми должен обладать идеальный мастер-цзинши, и продемонстрируем соответствующие фрагменты из 9-го раздела «Цзинши» (13-я *цзюань*) ГСЧ в нашем переводе.

1. У мастера-цзинши должен быть хороший голос. Нижеприведенная чудесная история акцентирует эту необходимость:

Бо Фа-цяо в детстве любил декламировать сутры, но потерял голос. <...> Поэтому Фа-цяо отказался от пищи и исполнял ритуал покаяния-чаньхуэй 7 дней и 7 ночей, кланялся перед изображением бодхисаттвы Гуаньинь, моля его о прижизненном воздаянии. С наступлением 7-го дня он почувствовал, что гортань его вдруг открылась. Тогда он взял воды, прополоскал рот и сказал: «Я получил воздаяние!» Тогда он трижды прочитал сутру. Его голос проникал в глубины <смысла>. Многие люди издалека и вблизи сильно дивились и приходили посмотреть и послушать. <...> И в 90 лет его голос как будто не изменился (ГСЧ, с. 413).

2. Надо учиться, чтобы стать мастером-цзинши:

Ши Тань-пин в молодые годы отправился в столицу <Цзянькан, совр. Нанкин пров. Цзянсу>, <там> стал учиться декламировать <сутры>, поселился в монастыре Байма-сы. Звук и мелодия были глубоко проработаны, и потому <Тань-пин> брал на себя обязательства при проведении утренних <служб> (ГСЧ, с. 414).

3. Мастера-цзинши обучались технике декламации и пения у учителей, но при этом составитель ГСЧ поощряет новаторство:

У Ши Тань-чжи <...> был высокий чистый голос, благодаря чему он умел хорошо декламировать сутры. Хотя он подражал своим предшественникам, но прославился за счет новаторства. У него был высокий тембр, а голос чистый и проникновенный. От него сохранилось много текстов (ГСЧ, с. 414).

В той же биографии-лечжуани далее мы узнаем о существовании различных способов декламации и пения текстов:

Дао-лан как возьмет звук, так его и тянет. Фа-жэню нравилось сохранять точность <смысла в ущерб ритму и мелодии?>. Чжи-синь хорошо владел ладами-цэдяо. Хуэй-гуану нравился стремительный летящий голос (ГСЧ, с. 414).

Но помимо владения техникой исполнения мастер-цзинши должен хорошо разбираться в текстах буддийского канона и подбирать подходящие под ситуацию сутры и гимны:

Однако красота декламации сутр заключается одновременно в мелодии и тексте. Если останется только мелодия без текста, то не будет того, с помощью чего порождается сердце, <устремленное к> Учению. Если останется только текст без мелодии, то не будет того, с помощью чего можно проникнуть в чувства обывателей. Посему в сутре говорится: «Славить добродетель Будды изящной и чудесной музыкой и песнями» (цитата из «Фо шо у лян шоу цзин»). Это и называется <декламировать сутры> (ГСЧ, с. 414–415).

Также в авторском заключении-лунь к 10-му разделу «Чандао» читаем следующий фрагмент, который относится одновременно и к наставникам-чандао, и к мастерам-цзинши:

Что касается тех, у кого опыта в различных искусствах немного, а познания незначительны, поскольку они не способны давать быстрые рассудительные ответы, то вынуждены полагаться на старые книги. Поскольку у них отсутствует красноречие, <то они пользуются> тем, что написали другие. Когда они вещают, то и в мелодиях, и в <ритуальных?> действиях допускают ошибки. В <тех книгах тоже> бывают ошибки, и тем не менее все поют с опорой на них. Доходит до путаницы в иероглифах и ошибках в написании (ГСЧ, с. 417–418).

4. Деятельность мастеров-цзинши была направлена на мирян и имела место во время особых покаянных церемоний-чжай:

Из прохожих, услышавших, как Дао-цзун исполняет сутры, не было таких, кто бы не остановил свой экипаж и не стал бы, щелкая пальцами, славить Будду.

В то же время в том монастыре жили также Чао-мин и Мин-хуэй: они пели буддийские гимны, декламировали сутры во время длинных церемоний-чжай и тоже прославились в ту эпоху (ГСЧ, с. 414).

5. Помимо информации о том, какими способностями должен обладать мастер-цзинши и что входило в его обязанности, в тексте ГСЧ есть как имплицитные, так и прямые указания

на сакральность его деятельности (поскольку тексты сутр, как истинные слова Будды, сами по себе сакральны):

Чжи Тань-яо обладал особенным, прекрасным голосом и умел искусно декламировать сутры. Однажды ему приснилось, что небесный дух передал ему образцы мелодий <для гимнов>. После пробуждения на основании этого Тань-яо сочинил новые мелодии. Индийские гимны исполнялись теперь чисто и детально, <мелодия> распространялась повсюду – разлеталась на четыре стороны (ГСЧ, с. 414).

И в авторском заключении-*лунь* к разделу «Цзинши» читаем:

С древности повелось, что музыка <должна> проникать и двигать. Поэтому, когда буддийские учителя воспевали гимны, красные гуси останавливались как замороженные. Голоса бхикшу так разливались, что синие птицы от радости забывали, как летать. Тань-пин устанавливал такой ритм, что птицы и лошади выгибались <как будто для того, чтобы посмотреть>. Сэн-бянь так играл со звуком, что журавли останавливали свой полет (ГСЧ, с. 415).

6. Появление института мастеров-*цзинши* связывается в ГСЧ с деятельностью поэта Цао Чжи (192–232 гг.)<sup>8</sup>:

Вначале был вэйский Чэньсы-ван по имени Цао Чжи, который очень любил музыку и уделял внимание звучанию сутр. Он проник в благодатные звуки Бога музыки (Баньчжэ) и постиг божественные композиции на горе Юй-шань. Тогда Цао Чжи адаптировал сутру «Жуй ин бэнь ци <цзин>» и сделал из них образец для обучающихся. Он получил на горе Юй-шань более 3000 гимнов, <из которых ныне> сохранилось 42. Впоследствии Бо Цяо, Чжи Яо продолжили дело Чэньсы-<вана> (ГСЧ, с. 415).

Однако впервые эта легенда появляется в источниках V в., т. е. примерно через 200 лет после смерти Цао Чжи. Как показывает Эрик Цюрхер [Zürcher 2007, pp. 56–57] со ссылкой на К.П.К. Уайтэйкера [Whitaker 1957, pp. 585–597], эта легенда сформировалась в даосской среде при участии людей, желавших за счет апелляции к авторитету великого поэта повысить статус даосской общины/учения. Тогда же, в IV в., она была адаптирована буддистами. Можно сделать два предположения о том, почему Хуэй-цзяо

<sup>8</sup> Buddhist studies persons authority database (Beta version). URL: <https://authority.dila.edu.tw/person/?fromInner=A006014> (дата обращения 4 авг. 2022).

использовал легенду о Цао Чжи в ГСЧ: либо этот нарратив усвоили сами мастера-цзинши и использовали его для определения себя как особых специалистов в рамках сангхи, либо это был нарратив, объяснявший происхождение и преемственность мастеров-цзинши с точки зрения монахов-книжников (кем являлся Хуэй-цзяо)<sup>9</sup>.

### *Наставники-чандао*

Синонимом 唱导 является слово 导师: в источнике оно встречается 4 раза, выступая во всех случаях в функции существительного (в позиции подлежащего или дополнения). В заключении-лунь оно приравнивается к субстантивированной конструкции 唱导者 («тот, кто занимается чандао»). Учитывая, что иероглиф 导 в источнике ни разу не употреблен как самостоятельная смысловая единица (всегда – в составе двуслогов), можно предположить, что слово 导师 – это сокращенная форма от 唱导师, которое было сведено к двуслогу. Получается, что слово чандао в тексте означает действие, а даоши – агента действия. Поскольку для сокращенной формы, которая обозначает монаха, выполняющего действия чандао, была выбрана морфема 导, мы полагаем, что она семантически более значима, чем морфема 唱, и, таким образом, предлагаем переводить термин чандао в значении субстантива как «наставник», ставя акцент на семантике последнего слога. Для более корректной репрезентации этого слова на русском языке мы выбрали гибридный способ перевода – наставники-чандао.

В авторском заключении-лунь раздела «Чандао» Хуэй-цзяо приводит свою дефиницию понятия «чандао»: «Чандао – это те, кто, декламируя и воспевая Дхарму и принципы, открывают и ведут [к пробуждению] сердца людей»<sup>10</sup>.

Таким образом, переводить вслед за М.Е. Ермаковым понятие «чандао» как «сказители» некорректно с точки зрения семантики слова. Далее мы докажем, что и фактически наставники-чандао не имели никакого отношения к сказительству.

Укажем, что представляет собой идеальный наставник-чандао как религиозный специалист, опираясь на текст 10-го раздела «Чандао» ГСЧ.

1. У наставников-чандао должен быть хороший голос для привлечения слушателей, им нужно знать наизусть множество текстов

<sup>9</sup> Также см. ниже легенду, связывающую наставников-чандао с Хуэй-юанем.

<sup>10</sup> Цит. по: Богомолов П.А. Воспевающие Истину наставники-чандао в хронике Хуэй-цзяо «Гао сэн чжуань»... С. 35–36.

как буддийского содержания, так и даосского и конфуцианского, а также светскую литературу. Приведем следующий пространный фрагмент:

Для наставников-чандао важны четыре вещи: мелодия (*шэн*), рассудительность (*бянь*), красноречие (*цай*), ученость (*бо*). Без мелодии не получится взволновать толпу. Не будучи рассудительным, не получится адаптироваться под особенности эпохи. Если не обладать красноречием, слова не будут иметь ничего ценного. Без учености речь будет необоснованной.

Предназначение мелодии в том, чтобы уподобить звук колокольному звону, а ритм – барабанному бою. Тогда у зрителей будет захватывать дух. Чтобы речь имела успех и усваивалась паствой, нужна рассудительность. Чтобы сочинить <...> текст <...>, необходимо красноречие. Ученость необходима, чтобы рассуждать о сутрах и Абхидхарме и делать отсылки к классическим книгам и историческим хроникам. Если хорошо владеть этими четырьмя вещами, то получится адаптироваться под паству и эпоху.

Когда чандао проповедует пяти группам людей, отрешенных от мира, то он должен разъяснять догмат о непостоянстве и призывать людей со скорбью раскаяться.

Когда чандао предстает перед монархом или знатью, то должен в свою проповедь вкраплять отсылки к мирской изящной классической литературе.

Когда чандао проповедует простому народу, то должен <разъяснять Учение>, указывая на конкретные образы, и говорить о том, что можно слышать и видеть.

Когда чандао проповедует в диких местах горным людям, то должен, сблизившись с местными и говоря на их языке, указывать им на несправедные поступки, помогать им измениться и пробудиться (ГСЧ, с. 417–418).

2. Некоторые наставники-чандао учились технике декламации текстов у других монахов чандао: у Ши Дао-чжао был ученик (о нем ничего не известно); с Ши Даожу в одном монастыре жили другие менее известные в свое время наставники-чандао, которые, возможно, учились у него; у Ши Фа-юаня было множество учеников, одному из которых – Ши Фа-цзину – даже посвящена отдельная биография-*лечжуань*.

3. Деятельность наставников-чандао была направлена на мирян и имела место во время особых покаянных мероприятий-*чжай*:

<В то время> не было наставника-чандао для проведения церемоний-*чжай*. Потому Хэнъянский ван Лю Ицзи сказал Тань-гуану:

«Помогать и наставлять людей – основа добродетели. Как же монах может отказать в этом людям? Вы должны приложить к этому все усилия». Тогда Тань-гуан обратился сердцем к упражнению в пении и декламации, стал писать покаянные тексты. Каждый раз, когда он с курительницей в руках обращался к толпе, и монахи, и миряне склоняли перед ним головы.

Ши Дао-чжао <...> У него был чистый и звонкий голос, который очищал людские сердца. Его наставления были своевременны. Когда он произносил речи, вокруг него всегда были люди <...>.

Как-то император Сун У-ди <ум. 422> проводил во внутренних покаяниях церемонию-чжай. Дао-чжао вечером начал излагать: «Сотня лет быстро уходит в небытие, счастье и несчастье мимолетны и спутанны. Все исходит из причины. Татхагата с милостью откликается на <зов> шести кругов перевоплощения. Пусть и Ваше Величество <также> будет заботливым и милостивым ко всему» (ГСЧ, с. 416).

Покаянные церемонии-чжай могли устраиваться для поминовения умерших и для облегчения их кармы. В биографии Ши Тань-цзуна приводится прямая речь монаха, напоминающая причитание во время службы по умершей наложнице императора:

Ши Тань-цзун <...> Однажды умерла наложница императора – Инь Шу-и <ум. 462>. Двадцать один день продолжали церемонию-хуэй, и монах Дао-цзун был приглашен принять участие.

Дао-цзун начинал надрывно петь: «Мир иллюзорен, любовь недолговечна! О, госпожа Инь была добродетельна и целомудренна, но не насладилась она почетом сполна! И завяла она в этом году, но сегодня получит (посмертную) славу!» (ГСЧ, с. 416).

4. Так же, как в случае с мастерами-цзинши, появление профессии наставников-чандао связывается в ГСЧ с деятельностью известного китайского деятеля – монаха Хуэй-юаня (легендарного патриарха школы Чистой земли, умер в 419 г.). Он якобы разработал особый жанр проповеди, исполнявшейся во время церемоний-чжай, который унаследовали первые наставники-чандао. Но в собственной биографии Хуэй-юаня из ГСЧ об этом нет ни слова. В других более ранних или синхронных ГСЧ источниках этой легенды нет. Можно предположить, что это 1) либо легенда конкретного профессионального сообщества, 2) либо попытка со стороны историографа привязать феномен наставников-чандао к конкретной хорошо известной традиции. Однако у нас недостаточно доказательств в пользу ни той, ни другой версии [Zürcher 2007, pp. 209–210].

### *Чтецы-сунцзин*

Для того чтобы лучше увидеть специфику феноменов *цзинши* и *чандао*, мы предлагаем сравнить их с другой категорией монахов: рецитация религиозных текстов как постоянная деятельность и обязательная характеристика помимо мастеров-*цзинши* и наставников-*чандао* свойственна еще только декламаторам сутр *сунцзин* (诵经, далее – декламаторы-*сунцзин*). Последним посвящен 7-й раздел ГСЧ. Иероглиф – входит в корпус специфической лексики, описывающей исполнительские практики мастеров-*цзинши* (один из самых частотных терминов). Однако в отличие от биографий последних в 7-м разделе акцент ставится на чудесах и аскетическом ригоризме, а не на участии декламаторов-*сунцзин* в религиозной жизни монахов и мирян: только несколько раз встречаются упоминания о том, что представители данной категории читали сутры прилюдно. В то же время нарративы о чудесах и мотивы, описывающие сверхъестественные способности декламаторов-*сунцзин*, наличествуют во всех биографиях (всего их – 21). С другой стороны, такие мотивы не характерны для биографий монахов *цзинши* и *чандао*.

Если мы разложим все чудесные истории на элементарные мотивы и сгруппируем их, то получим набор характеристик идеального *сунцзин*:

- 1) юродство;
- 2) экстремальный аскетизм;
- 3) общение с животными;
- 4) в воздухе распространяется благоухание, когда монах читает сутру;
- 5) снисходят небесные духи, чтобы пообщаться с монахом;
- 6) демоны-гуй:
  - пытаются мешать медитации монаха, монах всегда побеждает; куда бы монах ни пришел, духи (神, 鬼, 精) бегут оттуда; демоны-гуй приходят к монахам за помощью, чтобы достичь более благоприятного рождения;
- 7) при чтении заклинаний:
  - могут вызывать дождь;
  - исцелять (экзорцизм);
- 8) при чтении сутр появляются фантомы как манифестации соответствующих литературных сцен.

Мы выделили вышеперечисленные мотивы по принципу повторяемости (минимум в двух биографиях при условии функциональной значимости для структуры текста).

Таким образом, декламаторы-*сунцзин* – это аскеты: своими религиозными подвигами они приобретают качество *гундэ*

(кит. 功德) – благодать. Это слово можно также перевести как «святость». Благодаря святости монахам этой категории сопутствуют чудеса. В авторском послесловии к разделу «Сун-цзин» Хуэй-цзяо пишет:

Велика польза от чтения [сутр] вслух! Однако немного тех, которые могут реализовать ее! Из-за того, что трудно добиться «полной удержимости» <видимо, имеется в виду достижение эффективности чтения заклинаний-дхарани<sup>11</sup>>, глупость и пренебрежение так часты. В сутре говорится: «Составлять гимны предложение за предложением и стих за стихом – это Святые называли прекрасным». Благодаря этому Ши Тань-суй проник духом в <тексты> на каменном возвышении, а Ши Сэн-шэн получал помощь из пустоты, Ши Да-цзюн был спасен во время опасности, Ши Хуэй-цин остался цел, когда должен был утонуть. Все они были полны истинной благодати/святости, посему они получали внешние знамения и отклики.

В сутре говорится: «<Слон> с шестью бивнями нисходит в дом, четыре махараджи сидят, охраняя <монаха>». Неужели это все пустое? Если в холодную и тихую ночь, когда светит полная луна, а все вокруг черным-черно, в одиночку в пустом доме начать нараспев читать сутры так, чтобы звук был твердым и чистым, а слова отчетливы, – этого достаточно, чтобы заставить души умерших и духов возрадоваться. Таким образом, через то, что называется петь и декламировать слова Учения, создается музыка (ГСЧ, с. 408–409).

У нас есть два указания в тексте 7-го раздела ГСЧ на то, что декламаторы-*сунцзин* посвящали мирян в буддизм: в первом случае говорится о трех тысячах посвященных (см. биографию Ши Фа-цзуна), а во втором – о «многих» (см. биографию Ши Дао-суна). Из того, что на двадцать одну биографию приходится только два подобных упоминания, можно заключить, что принимать обеты от монахов *сунцзин* не было распространенной институциональной практикой, закрепленной за каждым *сунцзин*; с другой стороны, указание на большое количество посвященных от Ши Фа-цзуна и Ши Дао-суна может свидетельствовать о том, что эта практика была связана с особым авторитетом «святых» монахов. В связи с вышеизложенным мы предлагаем рассматривать феномен декламаторов-*сунцзин* как институт, основанный на харизме. Так, например, существование могил монахов *сунцзин* с поминальными стелами косвенно указывает на возможность существова-

<sup>11</sup> 總持 // Muller Ch. Digital Dictionary of Buddhism. URL: <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=%E7%B8%BD%E6%8C%81> (дата обращения 4 авг. 2022).

ния их культов: это отчетливо проявляется в тексте «Сюй гао сэн чжуань» («Продолженные жизнеописания достойных монахов», автор – Дао-сюань, первая половина VII в.).

Категория декламаторов-*суницзин*, таким образом, качественно отличается от категорий мастеров-*цзинши* и наставников-*чандао*, которые должны владеть определенными знаниями и техниками исполнения текстов, чтобы выполнять свои ритуальные обязанности.

### *Выводы*

Чтецы-*цзинши* и наставники-*чандао* служили вместе во время покаянных церемоний-*чжай*: первые исполняли гимны, слого-словия, читали нараспев сутры; вторые – произносили проповеди, посвящали людей в буддизм и возлагали пять мирских обетов, организовывали миссионерские экспедиции. Для того чтобы выполнять роль мастера-*цзинши* или наставника-*чандао*, нужно было обладать хорошим голосом, учиться у соответствующих учителей, быть образованным и знать наизусть множество текстов (как буддийских, так и конфуцианских, даосских и пр.), чтобы грамотно адаптировать монастырский схоластический буддизм под мирян.

Основная обязанность мастеров-*цзинши* и наставников-*чандао* – организовывать покаянные церемонии-*чжай* и взаимодействовать с мирянами (например, во время миссионерских проповедей и при посвящении в буддизм), т. е. эти две группы монахов можно рассматривать как связующее звено между изолированной монашеской общиной и верующими мирянами.

Оппозицию этим двум типам специалистов представляет категория декламаторов-*суницзин*, которая не удовлетворяет ни одному критерию профессиональной группы, характерному для мастеров-*цзинши* и наставников-*чандао*. Чтобы считаться декламатором-*суницзин*, не обязательно: 1) обладать особенными способностями к пению и декламации; 2) учиться технике исполнения; 3) декламировать тексты, петь гимны или читать проповеди во время религиозных собраний. Чтобы быть декламатором-*суницзин*, нужно следовать максимально аскетическому образу жизни, регулярно читать религиозные тексты (социальная роль в этом случае обозначена минимально, т. е. рецитация текстов была скорее личной практикой), благодаря чему декламаторы-*суницзин* приобретали качество *гундэ* (кит. 功德) – благодать, или святость. Видимо, благодаря этому качеству некоторые монахи *суницзин* имели санкцию сангхи на то, чтобы посвящать мирян в буддизм.

### Сокращения

ГСЧ – *Хуэй-цзяо*. Гао сэн чжуань [Жизнеописания достойных монахов] // Да чжэн синь сю да цзан цзин [Заново составленная Трипитака годов Тайсё]. Т. 50. № текста 2059. URL: [https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T50n2059\\_p0417a03](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T50n2059_p0417a03) (дата обращения 5 авг. 2022).

### Литература

- Ван Цзюань 2013 – *Ван Цзюань*. Гуаньюй «чандао» дэ циши [О различных смыслах понятия чандао] // Чэнда чжунвэнь сюэбао [Научный вестник филологического факультета университета Чэнгун]. 2013. № 41. С. 47–76.
- Ермаков 1993 – *Ермаков М.Е.* Культурно-исторический тип монаха (по материалам китайского собрания VI в. «Гао сэн чжуань») // Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2 / Ред.-сост. Е.А. Торчинов. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 385–400.
- Ермаков 1994 – *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма: По материалам коротких рассказов IV–VI вв. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. 238 с.
- Рифтин 1970 – *Рифтин Б.Л.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае. М.: Главная редакция восточной литературы, 1970. 488 с.
- Сунь Кайди 1956 – *Сунь Кайди*. Суцзян, شوхуа юй байхуа сяошо [Проповеди суцзян, разговоры и литература на байхуа]. [Б.м.]: Цзоцзя чубаньшэ [Writers Publishing House], 1956. 98 с.
- Сян Да 2001 – *Сян Да*. Тан дай Чанань юй Сиюй вэньмин: Тан дай суцзян као [Цивилизация Чанъани эпохи Тан и цивилизация Западного края: исследования *суцзян* эпохи Тан]. Шицзячжуан: Хэбэй цзяоюй чубаньшэ, 2001. 667 с.
- Чжэнь Ацай 2016 – *Чжэнь Ацай*. Лунь Дуньхуан вэньсянь дуй чжунго фоцзяо вэньсюэ яньцзю дэ кочжань юй мяньсян [О развитии и направлениях исследований китайской буддийской литературы в свете письменного наследия из Дуньхуана] // Жэньцзянь фоцзяо [Буддизм в мире]. 2016. № 5. С. 102–131.
- Ши Даюй 2019 – *Ши Даюй*. Цзин-дао дуй чжунго фоцзяо личань дэ инсян – и Лян «Гао сэн чжуань» вэй чжунсинь дэ таньтао [Влияние *цзинши* и *чандао* на буддийский ритуал покаяния в Китае] // Юаньгуан фосуэ сюэбао [Научный вестник Института буддологии Юаньгуан]. 2019. № 3. С. 74–100.
- Gernet 1995 – *Gernet J.* Buddhism in Chinese society. An economic history from the 5th to the 10th centuries. N.Y.: Columbia University Press, 1995. 441 p.

- Whitaker 1957 – Whitaker K. Tsaur Jyr and the introduction of Fannbay into China // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1957. Vol. 20. No. 1. P. 585–597.
- Wright 1954 – *Wright A.F.* Biography and hagiography. Hui-chiao`s “Lives of eminent monks” // *Silver jubilee volume Zinbun–Kagaku–Kenkyusyo* / Ed. by Kyōto Daigaku, Jinbun Kagaku Kenkyūjo. Kyoto: Kyoto University, 1954. P. 383–482.
- Zürcher 2007 – *Zürcher E.* The Buddhist conquest of China. The spread and adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Leiden: Brill, 2007. 472 p.

### References

- Ermakov, M.E. (1993), “Cultural-historical type of a monk (according to ‘Gao seng zhuan’)”, in Torchinov, E.A. (ed.), *Buddizm v perevodakh. Al'manakh* [Buddhism in translations. Almanac], iss. 2, Andreev i synov'ya, Saint Petersburg, Russia, pp. 385–400.
- Ermakov, M.E. (1994), *Mir kitaiskogo buddizma: Po materialam korotkikh rasskazov IV–VI vv.* [The world of Chinese Buddhism. Based on short stories from the 4<sup>th</sup> – 6<sup>th</sup> centuries], Andreev i synov'ya, Saint Petersburg, Russia.
- Gernet, J. (1995), *Buddhism in Chinese society. An economic history from the 5th to the 10th centuries*, Columbia University Press, New York, USA.
- Riftin, B.L. (1970), *Istoricheskaya epopeya I folklorная traditsiya v Kitaye* [Historical epopee and folklore tradition in China], Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, Moscow, USSR.
- Shi Daoyu (2019), “Jingshi and changdao monks` influence upon Chinese repentance ritual – research concentrated on ‘Gao seng zhuan’ text”, *Yuanguang foxue xuebao* [Influence of jingshi and chandao on the Buddhist ritual of penance in China], no. 3, pp. 74–100.
- Sun` Kaidi (1956), *Sutszyan, shokhua yui baikhua syaoshu* [Sujiang sermons, conversations and literature in Baihua], Tszotszya chuban'she [Writers Publishing House], China.
- Wang Juan, (2013), “About various meaning of the term ‘changdao’”, *Chengda zhongwen xuebao* [Scientific bulletin of the Faculty of Philology of Chenggong University], vol. 41, pp. 47–76.
- Whitaker, K. (1957), “Tsaur Jyr and the Introduction of Fannbay into China”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 20, no. 1, pp. 585–597.
- Wright, A.F. (1954), “Biography and hagiography. Hui-chiao`s ‘Lives of eminent monks’”, in Kyōto Daigaku and Jinbun Kagaku Kenkyūjo (eds.), *Silver jubilee volume Zinbun–Kagaku–Kenkyusyo*, Kyoto University, Kyoto, Japan, pp. 383–482.

- Xiang Da (2001), *Tangdai Changan yu Xiyu wenming. Tangdai sujiang kao* [Chang'an and Western region civilizations. Research on Sujiang literature of the Tang period], Hebei yanjiu chubanshe, Shijiazhuang, China.
- Zhen Acai (2016), "Discussing the development and trajectories of research on Chinese Buddhist literature considering the literary heritage from Dunhuang", *Ren xiang foxue xuebao* [Buddhism in the world], vol. 5, pp. 102–131.
- Zürcher, E. (2007), *The Buddhist conquest of China. The spread and adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Brill, Leiden, Netherlands.

### *Информация об авторе*

*Павел А. Богомолов*, Московская высшая школа социальных и экономических наук, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Газетный пер., д. 5; *wenegret6@gmail.com*

### *Information about the author*

*Pavel A. Bogomolov*, Moscow School of Social and Economic Sciences, Moscow, Russia; bld. 5, Gazetny St., Moscow, Russia, 125009; *wenegret6@gmail.com*

Казни княгини Ольги:  
«тройственная смерть»  
и трансформация культовых парадигм

Владимир Я. Петрухин

*Институт славяноведения РАН, Москва, Россия;*

*НИУ Высшая школа экономики, Москва, Россия,*

*vladimir.petrukhin@gmail.com*

*Аннотация.* В древнерусской традиции отсутствуют дохристианские тексты, описывающие загробный мир и странствия на «тот свет». Особое значение для понимания этих представлений имеют предания Начальной летописи («Повести временных лет») – «сказания о первых русских князьях» («варяжские саги» в терминологии А. Стендер-Петерсена). Самый пространственный текст «сказаний» – описание расправы княгини Ольги с древлянами, убийцами ее мужа Игоря. Расправа включает три эпизода – закапывание древлянских сватов-послов в землю в ладье, сожжение в бане – «мовнице», истребление оставшихся древлян, упившихся на тризне по Игорю, оружием. «Казни» Ольги переданы летописью в соответствии с традиционными культовыми парадигмами: «обрядами перехода» – свадебными и погребальными. Все три мотива (погребение, сожжение, убийство оружием) соотносятся с мифоэпическими традициями Северной Европы (древнеирландской и скандинавской – древнеисландской), однако отражают, скорее, не три функции Дюмезиля, связанные с мифологической космологией, а историческое предание об установлении/восстановлении надплеменного государственного порядка в Русской земле после племенного восстания древлян.

*Ключевые слова:* княгиня Ольга, «Повесть временных лет», обряды перехода, тройственная смерть

*Для цитирования:* Петрухин В.Я. Казни княгини Ольги: «тройственная смерть» и трансформация культовых парадигм // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 4. С. 53–62. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-53-62

## Death penalties of Princess Olga. “Threefold Death” and transformation of cult paradigms

Vladimir Ya. Petrukhin

*Institute of Slavic Studies, Moscow, Russia;  
HSE University, Moscow, Russia, vladimir.petrukhin@gmail.com*

*Abstract.* There are no pre-Christian descriptions of the afterlife and wanderings to the “other world” in the Old Russian tradition. Of particular importance for the understanding of these ideas are the traditions of the Initial Chronicle (Tale of Bygone Years) – “Stories about the first Russian princes” (“Varangian sagas” in the terminology of A. Stender-Petersen). The most lengthy text of the ““Death penalties” is a description of the massacre of the Drevlyans the murderers of her husband Igor, by Princess Olga. The massacre includes three episodes: the burying of the Drevlyan ambassadors in the boat, the burning in the “bath”, the extermination with weapons of the remaining Drevlyans, who drank on the Igor’s trizna. Olga’s “death penalties” are transmitted by the chronicle in accordance with traditional cult paradigms: “rites of passage” – wedding and funerary. All three motifs (burial, cremation, death from weapons) correlate with the mythoepeic traditions of Northern Europe (Old Irish and Scandinavian – Old Icelandic), but rather reflect not the three functions of Dumézil, connected with mythological cosmology, but the legend of the establishment of the nontribal state order in the Russian land after the tribal uprising of the Drevlyans.

*Keywords:* Princess Olga, Tale of Bygone years, rites of passage, threefold death  
*For citation:* Petrukhin, V.Ya. (2022), “Death penalties of Princess Olga. ‘Threefold Death’ and transformation of cult paradigms”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 4, pp. 53–62, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-53-62

В древнерусской книжной традиции отсутствуют дохристианские тексты, описывающие загробный мир и странствия на «тот свет» (этим сюжетам были посвящены XIII Мелетинские чтения 2021 г.). Особое значение для понимания этих представлений имеют предания Начальной летописи – «сказания о первых русских князьях», отвечающие на заглавный вопрос летописи о становлении русской государственной власти – «Откуда есть пошла Русская земля»; Адольф Стендер-Петерсен, учитывая варяжские имена первых князей, назвал эти сказания «варяжскими сагами». Самый пространственный текст «сказаний» – описание ритуализованной расправы дrevлян с киевским князем Игорем, а затем –

княгини Ольги с древлянами, убийцами ее мужа Игоря; традиционно считается, что это описание воспроизводит архаические ритуалы, прежде всего погребальные<sup>1</sup>.

Расправа над Игорем, нарушившим договоренность («ряд») о полюдые – сборе дани с древлян, заключалась в способе казни: князя казнили как преступника, «волка», разорвав его тело меж двух согнутых деревьев и лишив нормального погребения<sup>2</sup>. Ольга, усмиряя древлян, восстановила норму, велев насыпать курган и устроив тризну по Игорю. Напомню при этом, что Ольга отнюдь не рисуется летописцем ревнительницей языческих обрядов: напротив, в Начальной летописи она хитроумный культурный герой (ср. о культурном герое: [Мелетинский 1998, с. 334–359]), обустроивающий государственную власть на племенных землях древлян, словен и кривичей на реках волховского бассейна и (в отличие от архаического хитреца-трикстера – ср. [Liberman 2016, p. 160 ff.]), выбирающий новую христианскую веру вне Русской земли – на пути из варяг в греки (между Киевом и Константинополем). Хитроумие необходимо было как раз для преодоления архаических (племенных) культурных норм: княгиня могла «переключать» не только простодушных древлян с их ориентацией на родоплеменные брачные нормы «композиции» (возмещения ущерба), но и сладострастного византийского императора, ссылаясь уже на христианский канон. Завершает летописное описание ее деяние, также связанное с «обрядами перехода» в христианизированной форме: утверждение, что перед смертью «заповедала Ольга не творити тризны над собою» (ПВЛ, с. 32).

Летописная расправа Ольги над древлянами включает три эпизода, ассоциирующиеся едва ли не с индоевропейской древностью – «тройственной смертью» [Ward 1970]. Явившиеся в Киев на ладье древлянские послы предлагают княгине традиционную с точки зрения племенного права компенсацию – взамен казненного русского князя-злодея («волка») сватают ее за *своего* князя Мала («доброго пастыря»). Княгиня предлагает коварный сценарий «величания» сватов: летописный диалог Ольги со сватами возводится к традиционным обрядовым формулам [Лихачев 1953, с. 164–165]. Уже первая фраза Ольги сватам – «Добри гостье придоша» (ПВЛ, с. 27) – может

---

<sup>1</sup> Пространный обзор литературы, посвященной погребальным обрядам в контексте летописной истории, см. в статье: [Koptev 2010].

<sup>2</sup> Обрядовое расчленение тела призвано было предохранить от возвращения с того света мстительного мертвеца. См. о сакральном значении казни в германской традиции: [Ström 1942].

быть отнесена к свадебному диалогу<sup>3</sup>. Далее княгиня навязывает сватам заговор/загадку, которую те должны воспроизвести перед киевлянами, высланными княгиней для встречи «гостей»: «ръцѣте: не едемъ на конѣхъ, ни пеши идемъ, но понесѣте ны в лодѣ». Киевляне сетуют на свою участь («намъ неволя; князь нашъ убьенъ, а княгини наша хочет за вашъ князь»; ПВЛ, с. 27), но в городе ладью бросают *в яму*, приготовленную Ольгой на ее теремном дворе, княгиня велит *засыпать* послов живыми. Затем княгиня требует в качестве сватов «лучших мужей» древлянской земли, каковых заставляет «мовь створити» и *сжигает* сватов в «мовнице»<sup>4</sup>. Наконец, княгиня сама направляется к древлянам, требуя «пристроить меды многи» для тризны по мужу: на тризне она велит своим отрокам, прислуживавшим древлянам, перебить упившихся древлян *оружием*. Замечу, в связи с распространенным в историографии поиском скандинавских параллелей летописным мотивам (погребение в ладье, сожжение врагов в закрытом помещении, закапывание живыми в землю)<sup>5</sup>, что характерным для саг было и совмещение «семейных (переходных)» обрядов – тризны и свадьбы; знаменитый своим сходством с Вещим Олегом Орвар-Одд справляет свою свадьбу вместе с тризной по тестю<sup>6</sup>; ср. «Сагу о людях из Лаксдаля» (гл. VII), где «заодно справили оба празднества» – свадьбу и тризну; см. также о собственно древнерусских параллелях в комментариях Д.С. Лихачева (ПВЛ, с. 437–438).

<sup>3</sup> Ср.: Агапкина Т.А., Невская Л.Г. Гость / Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 531–533.

<sup>4</sup> Сожжение врагов в закрытом помещении – распространенный мотив исландских саг: в связи с рассматриваемым сюжетом ПВЛ давно привлекает внимание рассказ о сватовстве семи конунгов к шведской королеве Сигрид Гордой – та велит сжечь пирующих женихов в пиршественной зале: среди недостойных королевы женихов оказывается и русский князь Висивальд (Всеволод?), что позволило соотносить этот рассказ с «варяжской сагой» об Ольге, известной на Руси, ср.: [Стендер-Петерсен 2021, с. 190–191]. Сюжет сватовства на Руси (Гардарики саг) относится к категории трудных задач в далекой земле: в «Саге о Стурлауге Трудолюбивом» конунг Гардарики грозит позорной казнью через *повешение* свату, предлагающему дочери конунга недостойного супруга [Глазырина 1996, с. 164, 166]; ср. ниже о казни сватов Ярмериком/Германарихом.

<sup>5</sup> Ср. в связи с деяниями Ольги: [Стендер-Петерсен 2021, с. 190–192; Ström 1942, p. 199].

<sup>6</sup> *Тиандер К.Ф.* Поездки скандинавов в Белое море. М.: Вече, 2020. С. 207.

В фольклоре, отражающем эти «обряды перехода» (инициация /символическая смерть), – волшебной сказке – известны параллели летописному сюжету: ведьма выманивает мальчика-рыбака из лодки в свой дом, чтобы изжарить его в печи, но тот обманывает злодейку, забрасывая в печь ее саму (СУС, тип 327 С); ср.: [Пропп 1984, с. 118–119]). Сказочный сюжет лишь формально напоминает летописный: Ольга не была сказочной злодейкой (ее теремной двор – не «лесной дом» волшебной сказки), хотя сватовство древлян сохраняет элементы традиционной обрядности, в том числе перевоза через реку, символизирующего брак<sup>7</sup>. Сваты выманивают на сушу, они не проходят «испытания», которое проходит инициируемый сказочный герой (ср.: [Пропп 1986, с. 304–305], см. в том числе об испытании баней: [Пропп 1986, с. 315–317]). Происходит смена парадигм: летописный сюжет историзирует традиционные фольклорные формы, включая их в нарратив, посвященный становлению государственного права – казни восставших подданных.

К форме кремации – мотиву «огненной смерти» – примыкает и завершающий летописный рассказ о казнях Ольги: мотив сожжения осажденных древлян в их городе Искоростене. Однако последний бродячий мотив (сожжение осажденных при посредстве птиц, разносящих пламя по своим гнездам), четвертый по счету «казней», признается «дополнительным», заимствованным из средневековой хронографии [Стендер-Петерсен 2021, с. 107–124].

Существенно, что в самой летописи Ольге, пришедшей с войском под Искоростень, приписаны слова, предвещающие последнюю «хитрость»: «Азь мьстила уже за обиду мужа своего, когда придоша Киеву, второе, и *третье*, когда творихъ трызну мужеву своему»; требование легкой дани в виде птиц с каждого двора княгиня выдавала за примирительный акт (ПВЛ, с. 28).

Все три мотива мести Ольги (погребение, сожжение, смерть от оружия) соотносятся с мифологическими традициями Северной Европы: древнеирландской (тройственная смерть короля-язычника Диармайда через сожжение, утопление и убийство оружием/копьем (ср. [Dumézil 1970, p. 149–150; Михайлова 2002, с. 259–269]) и скандинавской – древнеисландской [Ström 1942]. Сам Один как культурный герой следует этой парадигме тройственной смерти/жертвоприношения: он принес себя в жертву, пригвоздив копьем к мировому дереву – ясеню Иггдрасиль – ради обретения сверхъестественного знания [Eson 2010]; в эвгемерической

---

<sup>7</sup> Петрухин В.Я. Лодка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 128–129.

трактовке Снорри бог превращается в исторического правителя Швеции, вводящего обряд трупосожжения – с дымом погребального костра следовало достичь Вальхаллы; перед смертью он велел имитировать пронзающий удар копьем. Напомню, что сюжет самопожертвования Одина на мировом древе традиционно вызывает ассоциации с христианским сюжетом распятия, включавшим удар копьем (ср.: [Liberman 2016, p. 65 ff.]), но виды жертвоприношения – повешение и использование копья – демонстрируют дохристианское искусство эпохи викингов, а сюжет связи Одина с мировым древом надежно встроен в систему скандинавской мифологии [Мелетинский 1998, с. 265].

В «историзированном» виде сюжет расправы со сватами–претендентами на престол правителя, близкий летописному сюжету сватовства древлянского князя Мала, донесен Саксоном Грамматиком в «Деяниях датчан»<sup>8</sup>: обретающиеся в Германии племянники датского короля Ярмерика навязывают ему брак с их сестрой Свавильдой; справив свадьбу, Ярмерик вторгается в Германию и расправляется со «сватами»-племянниками, казнив их через *повешение*; затем он собирает якобы на пир «всех знатных людей» из окружения племянников и казнит их тем же способом. Красавицу Свавильду также ждала несчастная участь: ложно обвиненная злым советчиком в преступной связи с пасынком, она, после имитации повешения, была брошена под копыта коней. Уцелевшие в распре мстители, явившиеся с «Геллеспонта», расправляются с Ярмериком: таково восприятие датским средневековым хронистом позднеантичного сюжета о расправе готского короля Германириха (Эрманари́ха/Ярмерика) с Сунильдой – женщиной из племени росомонов, донесенного Иорданом<sup>9</sup>. Германские соперники датского короля Ярмерика контаминированы в изложении Саксона с некими «геллеспонтскими братьями», что позволило А. Стендер-Петерсену усмотреть участие византийских варягов в распространении этих сюжетов на Севере Европы [Стендер-Петерсен 2021, с. 330–332]. «Геллеспонтцы» и датчане истребляют друг друга в битве, в чем оказывается замешан у Саксона сам Один, выступающий у христианского хрониста в эвгемерической роли мага, но не божества<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Саксон Грамматик. Деяния данов: В 2 т. Кн. 1–16 / Изд. подгот. А.С. Досаев, И.А. Настенко. М.: Русская панорама, 2017. Т. 1. Кн. 8. Гл. 10: 9–13.

<sup>9</sup> Иордан. О происхождении и деяниях гетов: Гетика / Пер. с лат. и коммент. Е.Ч. Скржинской. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. С. 129–130; ср. комментарии на с. 279–280.

<sup>10</sup> Саксон Грамматик. Указ. соч. Т. 1. Кн. 8. Гл. 10: 14.

Древнерусская традиция чужда эвгемеризму: как уже говорилось, Ольга становится в летописи провозвестницей христианства. Сохранные летописным преданием архаические мотивы тройной смерти отражают, на мой взгляд, не архаическое трехфункциональное жертвоприношение (в духе теории Ж. Дюмезиля, ср.: [Dumézil 1970, pp. 127–156; Ward 1970]; см. «дюмезилианскую» историографию: [Кортев 2010, p. 10 ff.]), хотя пережитки представлений о таком жертвоприношении характерны для славянского фольклора. Достаточно вспомнить расправы с календарными чучелами (Купала, Масленица и т. п.) в календарной обрядности: фетиши подвергались разрыванию на части, сожжению и/или потоплению. Сама эта традиция подверглась «эвгемеризации» в современной историографии, когда Н.Н. Велецкая усмотрела в календарной обрядности пережиток реального жертвоприношения стариков [Велецкая 1978, с. 44]<sup>11</sup>. Лев Диакон описывает жертвоприношения в русском войске сына Ольги язычника Святослава на Балканах как раз в связи с погребальным обрядом – *кремацией* погибших, которая сопровождалась закланием пленных и *удушением* их *младенцев* и петухов – их *топили* в водах Истра (кн. 9)<sup>12</sup>.

Центральным для русской летописи (начиная с призвания варягов) стал не ритуал, а «исторический» сюжет становления социального порядка, в эпоху Ольги – восстановление и «развитие» государственного права в Русской земле после племенного восстания древлян (нарушения ранней договоренности – ряда о дани с племенами), включая сооружение кургана над прахом

---

<sup>11</sup> Впрочем, ритуализованная смерть северных королей в книжных эпических сюжетах (Сага об Инглингах) приурочивалась к календарным праздникам или интерпретировалась как жертва за урожай [Dumézil 1970, pp. 149–150]. «Реальные черты исторической действительности» усматривал в сюжете мести Ольги и И.Я. Фроянов [Фроянов 1995, с. 63 и сл.]: конфликт с древлянами воспринимался как ритуализованная попытка захватить власть умерщвленного Малом правителя, его жену и имущество, по аналогии с фольклорным материалом, собранным Дж. Фрээрером в его знаменитой «Золотой ветви». И.Я. Фроянов справедливо обращает внимание на стремление Ольги совершить положенный князю погребальный обряд, справив тризну на его могиле (Игорь этого обряда был лишен), но упускает двойственную направленность этого обряда: Ольга очередной раз обманывает древлян, явившись к ним с малой дружиной, достаточной для того, чтобы перебить оружием упившихся на тризне древлян и осуществить *третью* казнь.

<sup>12</sup> *Лев Диакон. История* / Пер. с греч. М.М. Копыленко; вступ. ст. М.Я. Сюзюмова; коммент. М.Я. Сюзюмова, С.А. Иванова; отв. ред. Г.Г. Литаврин; ред. пер. С.А. Иванов. М.: Наука, 1988. 237 с.

князя Игоря; фигуры исторических правителей в этом сюжете синтезировали все «социальные» функции. Обрядовые формы оказываются «пережиточными» в летописном сказании о казнях Ольги: важен не способ, которым отправляют на тот свет, а статус участников конфликта и очевидная обреченность носителей архаических правовых норм. Как уже говорилось, сама Ольга завещает похоронить себя по-христиански; ее упорствовавший в язычестве сын Святослав вообще оказался лишенным погребения, став жертвой языческого печенежского обряда.

### *Сокращения*

- ПВЛ – Повесть временных лет / Подгот. текста, пер. и коммент. Д.С. Лихачева; под ред. В.П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., подгот. М.Б. Свердлов. СПб.: Наука, 1996. 667 с.
- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков; отв. ред. К.В. Чистов. Л.: Наука, 1979. 437 с.

### *Литература*

- Велецкая 1978 – *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 240 с.
- Глазырина 1996 – *Глазырина Г.В.* Исландские викингские саги о Северной Руси. М.: Ладомир, 1996. 235 с.
- Лихачев 1953 – *Лихачев Д.С.* Народное поэтическое творчество времени расцвета древнерусского раннефеодального государства (X–XI вв.) // Русское народное поэтическое творчество. Т. 1: Очерки по истории русского народного поэтического творчества X – начала XVIII в. / Отв. ред. В.П. Адрианова-Перетц. М.; Л.: Академия наук СССР, 1953. С. 141–216.
- Мелетинский 1998 – *Мелетинский Е.М.* Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1998. 576 с.
- Михайлова 2002 – *Михайлова Т.А.* Знамения смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализации Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т.А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 253–314.
- Пропп 1984 – *Пропп В.Я.* Русская сказка. Л.: ЛГУ, 1984. 335 с.
- Пропп 1986 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: ЛГУ, 1986. 364 с.
- Стендер-Петерсен 2021 – *Стендер-Петерсен А.* Варангика: историко-филологические изыскания. М.: Варфоломеев А.Д., 2021. 384 с.

- Фроянов 1995 – *Фроянов И.Я.* Древняя Русь: Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.; СПб.: Златоуст, 1995. 703 с.
- Dumézil 1970 – *Dumézil G.* From myth to fiction. The saga of Hadingus. Chicago; London: University of Chicago Press, 1970. 261 p.
- Eson 2010 – *Eson L.* Odin and Merlin. Threefold death and the World Tree // *Western Folklore*. 2010. Vol. 69. No. 1. P. 85–107.
- Koptev 2010 – *Koptev A.* Ritual and history. Pagan rites in the story of the Princess' revenge (the Russian Primary Chronicle, under 945–946) // *MIRATOR*. 2010. Vol. 11. No. 1. P. 1–54.
- Liberman 2016 – *Liberman A.* In prayer and laughter. Essays on Medieval Scandinavian and Germanic mythology, literature and culture. Moscow: Paleograph Press, 2016. 587 p.
- Ström 1942 – *Ström F.* On the sacral origin of Germanic death penalties. Stockholm: Valström & Widstrand, 1942. 300 p.
- Ward 1970 – *Ward D.J.* The threefold death. An Indo-European trifunctional sacrifice? // *Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology* / Ed. by J. Puhvel. Los Angeles: University of California Press, 1970. P. 123–142.

## References

- Dumézil, G. (1970), *From myth to fiction. The saga of Hadingus*, University of Chicago Press, Chicago, USA, London, UK.
- Eson, L. (2010), “Odin and Merlin. Threefold death and the World Tree”, *Western Folklore*, vol. 69, no. 1, pp. 85–107.
- Froyanov, I.Ya. (1995), *Drevnyaya Rus': Opyt issledovaniya istorii social'noi i politicheskoi bor'by* [Ancient Rus'. Research in the history of the social and political struggle], Zlatoust, Moscow, Saint Petersburg, Russia.
- Glazyrina, G.V. (1996), *Islandskie vikingskie sagi o Severnoi Rusi* [Icelandic Viking sagas about the Northern Russia], Ladomir, Moscow, Russia.
- Koptev, A. (2010), “Ritual and history. Pagan rites in the story of the Princess' revenge (the Russian Primary Chronicle, under 945–946)”, *MIRATOR*, vol. 11, no. 1, pp. 1–54.
- Liberman, A. (2016), *In prayer and laughter. Essays on Medieval Scandinavian and Germanic mythology, literature and culture*, Paleograph Press, Moscow, Russia.
- Likhachev, D.S. (1953), “Folk poetic art from the period of the Old Russian early feudal state”, in Adrianova-Peretc, V.P. (ed.), *Russkoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo. Tom 1: Ocherki po istorii russkogo narodnogo poeticheskogo tvorchestva X – nachala XVIII veka* [Russian folk poetry. Vol. 1. Essays on the history of Russian folk poetry of the 10<sup>th</sup> – early 18<sup>th</sup> centuries], USSR Academy of Sciences, Moscow, Leningrad, USSR, pp. 141–216.

- Meletinskii, E.M. (1998), *Izbrannye stat'i. Vospominaniya* [Selected works. Memoirs], RGGU, Moscow, Russia.
- Mikhailova, T.A. (2002), "Signs of death in the Celtic epic and folklore tradition", in Mikhailova, T.A. (ed.), *Predstavleniya o smerti o lokalizatsii Inogo mira u drevnikh kel'tov i germantsev* [Ideas about death and localization of the Other world among the Ancient Celts and Germans], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia, pp. 253–314.
- Propp, V.Ya. (1984), *Russkaya skazka* [Russian tale], Leningrad State University, Leningrad, USSR.
- Propp, V.Ya. (1986), *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of the fairy tale], Leningrad State University, Leningrad, USSR.
- Stender-Petersen, A. (2021), *Varangika: istoriko-filologicheskie izyskaniya* [Varangika. Historical and philological research], Varfolomeev A.D., Moscow, Russia.
- Ström, F. (1942), *On the sacral origin of Germanic death penalties*, Valström, Widstrand, Stockholm, Sweden.
- Veletskaya, N.N. (1978), *Yazycheskaya simbolika slavyanskikh arhaicheskikh ritualov* [Pagan symbolism of the Slavic archaic rituals], Nauka, Moscow, USSR.
- Ward, D.J. (1970), "The threefold death. An Indo-European trifunctional sacrifice?", in Puhvel, J. (ed.), *Myth and law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology*, University of California Press, Los Angeles, CA, USA.

### *Информация об авторе*

*Владимир Я. Петрухин*, доктор исторических наук, профессор, Институт славяноведения РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32-А;

НИУ Высшая школа экономики, Москва, Россия; 105066, Россия, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 3; [vladimir.petrukhin@gmail.com](mailto:vladimir.petrukhin@gmail.com)

### *Information about the author*

*Vladimir Ya. Petrukhin*, Dr. of Sci. (History), professor, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32a, Leninskii Av., Moscow, Russia, 119334;

HSE University, Moscow, Russia; bldg. 3, bld. 21/4, Staraya Basmannaya St., Moscow, Russia, 105066; [vladimir.petrukhin@gmail.com](mailto:vladimir.petrukhin@gmail.com)

УДК 24(517.3)

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-63-79

## The red protector “Тэр мину” by Danzanravjaa (1803–1856)

Mungunchimeg Batmunkh

*University of Bern, Switzerland, mogi.batmunkh@relwi.unibe.ch*

*Abstract.* Danzanravjaa (1803–1856), the 5<sup>th</sup> Noyon Khutuktu was a well-known khalkha monk, poet, and the founder of the Mongolian theatre. He wrote more than 300 works in Mongolian and Tibetan. His museum contains those poems, songs, and plays including a philosophical volume. He dedicated the eulogy “Тэр мину” to his “patron deity and friend Jamsran”. This article introduces for the first time the poem “Тэр мину” of Danzanravjaa, examines the connection of this deity to the Noyon Khutuktu lineage and pays a special attention to the Choinling and Galba Monastery relationship of Danzanravjaa. The article is based on ethnographic fieldwork and semi-structured interviews with monks from Khamar monastery conducted in 2019, outlining the current state of research including recent Mongolian literature.

*Keywords:* Mongolia, revival of Mongolian Buddhism, deity, Jamsran, Danzanravjaa

*For citation:* Batmunkh, Mungunchimeg (2022), “The red protector ‘Тэр мину’ by Danzanravjaa (1803–1856)”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 4, pp. 63–79, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-63-79

## Красный защитник «Тэр мину» Данзанравжи (1803–1856)

Мунгунчимэг Батмунх

*Бернский университет, Швейцария,  
mogi.batmunkh@relwi.unibe.ch*

*Аннотация.* Данзанравджаа (1803–1856), 5-й нойон Хутукту, был известным халхаским монахом, поэтом и основателем монгольского театра. Он написал более 300 работ на монгольском и тибетском языках. В его музее хранятся эти стихи, песни и пьесы, в том числе и философский

---

© Batmunkh M., 2022

том. Он посвятил панегирик «Тэр Мину» своему «божеству-покровителю и другу Джамсрану». В статье впервые представлена поэма Данзанравджи «Тэр мину», рассматривается связь этого божества с родословной нойона Хутукту и уделяется особое внимание отношениям Данзанравджи с монастырями Чойлогийн и Галбын. Статья основана на этнографических полевых исследованиях и полуструктурированных интервью с монахами из монастыря Хамар, проведенных в 2019 г. В статье изложено текущее состояние исследования с привлечением новейшей монгольской литературы.

*Ключевые слова:* Монголия, возрождение монгольского буддизма, божество, Джамсран, Данзанравджаа, Равджа

*Для цитирования:* *Батмунх М.* Красный защитник «Тэр мину» Данзанравджи (1803–1856) // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2022. Т. 5. № 4. С. 63–79. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-63-79

### *Introduction*<sup>1</sup>

In 2013, Mongolia celebrated Danzanravjaa's<sup>2</sup> 210<sup>th</sup> birthday (1803–1856). As part of this celebration, the fifth academic symposium on Danzanravjaa research took place on May 18, 2013. Forty scientists took part in this symposium and gave lectures on Ravjaa research, after which their work was published. Before that, in 1991, the Danzanravjaa Museum was established at his birthplace in the Dorno Gobi province, where his ashes were buried under a golden stupa. His manuscripts, over 400 poems, 100 long and short folk songs and his theatre notes are well-known. He became interested in the Tsam dance in his youth and developed the first Mongolian musical from *The Story of the Moon Cuckoo*, for which he wrote the music and text himself. In 1832 it premiered as the first nomad theatre, among others in his monastery, in today's Gobi. The Tsam costumes and masks used during his lifetime, as well as his literary work, have become part of the collective memory

---

<sup>1</sup> This article is a continuation of the presentation “Danzanravjaa and the Red Protector ‘Ter Minu’”, given at the second international multidisciplinary conference “Mongols: Traditions and Modernity 2019” held at the Russian State University of Humanities (RSUH), Moscow, 11–13 September 2019. I would like to thank DDr. Alevtina Solovyeva for the invitation.

<sup>2</sup> Transcription of Modern Mongolian to Ines Stolpe, see modern Mongolian. The Appendix, and Ch.R. Bawden transliterate. However, common spellings of well-known names and terms have been retained. This applies particularly to the key word Jamsran and Danzanravjaa which was translated in the transliteration by Ch.R. Bawden (1997) is written as Jamsrang and Danzanravjaa.

of Mongolia. Nowadays, the important monasteries of Danzanravjaa are being rebuilt due to the efforts of Z. Altangerel (1960–2019), the 7<sup>th</sup> Takhilch<sup>3</sup> and are well visited by people from many countries. However, we know little about Danzanravjaa’s study time in Doloon Nuur and other temples of him and his patron deities, which also played an important role for him.

Therefore my following contribution is focused on two issues. First, I will try to shed some light on the research of Danzanravjaa’s study, in particular his early years and very briefly, his monasteries. Secondly, I will explore the relationship between Danzanravjaa and his deity Jamsran and why Danzanravjaa especially dedicated his poem “Ter minu”, to Jamsran. The cult of Jamsran in the Gobi, in post socialist Mongolia, has experienced a massive revival of Buddhism in the last twenty years. This paper draws on one hand on recent Mongolian sources, biographies and ritual texts written by Mongolian and other authors in the last decade. On the other hand, it is based on fieldwork carried out in the summer (August) of 2019 in the monastery of Danzanravjaa in Dorno-Gobi and Ömnö-Gobi.

### *Current State of Research*

The standard works on Danzanravjaa are Ts. Damdinsuren’s (1908–1986) essays<sup>4</sup> and the article The Story of the Moon Cuckoo, which appeared in 1961 in [Scientific information]<sup>5</sup> of the Mongolian Academy of Sciences. Damdinsuren’s student, D. Tsagaan (1927–1998) published<sup>6</sup> in modern Mongolian, including 172 poems (1962). His

<sup>3</sup> Takhilch can be best translated from Mongolian as “caretaker”, see [Kollmar-Paulenz 2019], or “curator”, see [Altangerel, Khatanbaatar 2013, p. 105].

<sup>4</sup> See: *Дамдинсүрэн Ц. Их найрагчийн тухай тэмдэглэл* [Notes about the great poet] // Соёл утга зохиол. 1960. № 28/3. Цит. по: *Enkhee Б. Хэлбичгийн ухааны дэд эрдэмтэн, доцент Дуламсүрэнгийн Цагааны (1927–1988), Ноён хутагт Данзанравжаа судлалд оруулсан хувь нэмэр* [Contributions to the study of Mr. khutagt Danzanravjaa (1927–1988), associate scientist and Associate Professor Dulamsuren Tsagaan] // // Dornogobi sudlal. Vol. 4 “Research of 5-р khural Dornogobi Ravjaa sudlal olon ulsiin V khural Research of Ravjaa international fifth conference”. Ulaanbaatar; Дамдинсүрэн Ц. Ноён Хутагт Равжаа [Mr. Prince Ravjaa] // Соёл утга зохиол. 1961. № 8/22.

<sup>5</sup> Noyan qutuqtu Rabjai Saran kökügen – ü namtar. Ts. Damdinsuren beledkebe ШУАХ Улаанбаатар, 1961. P. 85–108.

<sup>6</sup> See: *Цагаан Д. Равжаагийн яруу найргийн* [The poems of D. Ravjaa]. Ulaanbaatar, 1961.

dissertation<sup>7</sup> (1965) was published in Scientific Letter VII: Regarding the Poet Dultuitiin Ravjaa<sup>8</sup>. His “State of Research of Danzanravjaa’s Works” was published in “Language, Literature IV”<sup>9</sup>. His paper “D. Ravjaa” was published in “Mongolian literature review”<sup>10</sup>. His “The collection of D. Ravjaa Poems”<sup>11</sup> was published again as a book in 1992.

It was a remarkable achievement for these two scholars to publish their research despite the restrictions and censorship imposed on academic publishing by the socialist government at that time. Around the same time Walther Heissig published<sup>12</sup>, which contained the first study of The Story of the Moon Cuckoo in German. In his books [Heissig 1972] “History of Mongolian Literature I-II” (1972), he devoted a larger section to Danzanravjaa and his poetry and for the first time translated them into German. In 1979 the American scholar N. Poppe published a scripture called “Noyan Khutagt (Khutuktu) Rabjai (Ravjaa) and Mongolian Folklore”. This is the first original study about Danzanravjaa published in English. Furthermore, he compares two songs<sup>13</sup> of Danzanravjaa with the different Mongolian ethnicities. Later, the Russian scientist A. Fedotov wrote a short article called “Ravjaa’s Role in Tibeto-Mongolian Literature” for the “Tibet Journal”<sup>14</sup>. After the demise of Soviet socialism, the Mongolian tibetologist L. Khürelbaatar devoted several pages to Danzanravjaa in his monograph “The White Garuda of Heaven” [Khürelbaatar 1996, pp. 126–198] and also published “The wish-fulfilling jewel on

<sup>7</sup> See: *Цагаан Д.* 19 р зууны яруу найрагч Д. Равжаагийн яруу найргийн [The poetic literature by 19<sup>th</sup> century’ poet D. Ravjaas]. Ulaanbaatar, 1965.

<sup>8</sup> See: *Цагаан Д.* УБДС Эрдэм шинжилгээний бичиг, Их зохиолч Равжаа [Scientific Letter VII: Regarding the Poet Dultuitiin Ravjaa]. Ulaanbaatar, 1962.

<sup>9</sup> See: *Цагаан Д.* Данзанравжаагийн бүтээлийн судалгааны байдал [State of research of Danzanravjaa’s works] // Хэл зохиол – IV [Language and literature – IV]. Ulaanbaatar, 1967. P. 204–213.

<sup>10</sup> See: *Цагаан Д.* Д. Равжаа [D. Ravjaa] // Монголын уран зохиолын тойм III [Mongolian literature review]. Ulaanbaatar, 1968. P. 5–44.

<sup>11</sup> See: *Цагаан Д.* Равжаагийн яруу найргийн цоморлиг [The collection of D. Ravjaa Poems]. Ulaanbaatar, 1992.

<sup>12</sup> See: *Heissig W.* Die Mongolen: Ein Volk sucht seine Geschichte. Düsseldorf; Wien: Econ, 1979.

<sup>13</sup> They are called *Галуу хүн хоёр* [The goose and the man] and *Өвгөн шувуу хоёр* [an old man and a bird].

<sup>14</sup> *Fedotov A.* Ravjaa’s Role in Tibeto-Mongolian Literature // Tibet Journal. 1989. Vol. 14. No. 2. P. 43–48.

the Fontanelle of the Giant Snake”<sup>15</sup>. As a result of the quality of his research on Danzanravjaa, and following his publication in 2006, L. Khürelbaatar can be considered “dean of research” in this field. In 2002, the French scholar I. Charleux published her remarkable article Padmasambhava’s Travel to the North: The Pilgrimage to the Monastery of the Caves and the Old Schools of Tibetan Buddhism in Mongolia, in which she devotes two pages to the life of Danzanravjaa. Ch. Bawden dedicated a section “Ravjaa” in Mongolian Traditional Literature<sup>16</sup> to Danzanravjaa. That was the renowned scholar’s first work about Danzanravjaa. In 2007 H. Sardar provided a detailed analysis of the spiritual lineage of Danzanravjaa, including Danzanravjaa’s teachers and pointing out new perspectives on this issue. In 2013, the book<sup>17</sup> by G. Tsagaanderem was published. In this book, the archived material about the Choinling Monastery was published for the first time. In 2016, S. Khövsgöl published her book “The Story of Moon Cuckoo”<sup>18</sup>, which analyses for the first time the theatrical origin and nature of The Story of the Moon Cuckoo by Danzanravjaa. In 2017, Kollmar-Paulenz took a closer look in her publication Energy for Tourists and for Pilgrims: Khamaryn [Khamar] Khiid and the Shambhala Energy Centre in Mongolia, which was the first fieldwork in this well-known Khamar Khiid by Danzanravjaa. In 2019, she published “The Shambala Myth in Mongolia and a Tsam/Cham-performance of Danzanravjaa [Kollmar-Paulenz 2019] in which she offers a new perspective of the Shambala myth by exploring the interaction between this myth and the Mongolian origin of the Prague Thangka.

In 2019, O. Naranjargal dedicated her master thesis to Danzanravjaa’s poem, “Dream of the Paper Bird that Explained the Course of the World [The belief in the Three jewels]”<sup>19</sup>, translating it from classical Mongolian into German, thus making a small but important contribution to Mongolian studies, as such translations are

<sup>15</sup> See: *Хүрэлбаатар Л.* Аварга могойн зулайн чандмань [The wish-fulfilling jewel on the Fontanelle of the Giant Snake]. Ulaanbaatar, 2006. I translated the title of this book into English after a consultation with Kollmar-Paulenz. (I held a conversation with her on 25 November 2022).

<sup>16</sup> *Bawden Ch.* “Ravjaa” // Mongolian Traditional Literature. 2003. P. 693–725.

<sup>17</sup> See: *Цагаандэрэм Г.* Монголын суут соён гэгээрүүлэгч халхын догшин ноён хутагт Лувсанданзанравжаа [Mongolian genius educator Khalkh Fierce Noyon Khutagt Danzanravjaa]. Ulaanbaatar, 2013.

<sup>18</sup> *Khövsgöl S.* The Story of Moon Cuckoo. Ulaanbaatar, 2016.

<sup>19</sup> See: *Naranjargal O.* Glauben an die drei Kostbarkeiten von Danzanravjaa Dulduit. Bern, 2019.

unfortunately rare. Interestingly, nobody has dealt with him in view of the aspect of his protective deity Jamsran.

All of his poems have been published in the above works – except for the poem “[Тэр мину] [Ter minu] dedicated to Jamsran. It was first published by Ts. Bandikhuu in his book *Ulemjiin chanar* in 1991<sup>20</sup> “[Тэр мину] [Ter minu] in modern Mongolian. Later, in 2006, L. Khürelbaatar quoted eleven stanzas of “[Тэр мину] [Ter minu] in his publication<sup>21</sup> and Z. Altangerel quoted the whole poem [Altangerel 2013]. Therefore, this paper examines this poem and the relationship of the poet to his protector Jamsran for the first time.

### *The Birthplace of Danzanravjaa: “Shuvuun shand”*

On November 26<sup>th</sup>, 1988, on the initiative of local poets led by Tsagaanderem, a statue was erected for Danzanravjaa, the 5<sup>th</sup> Noyon Khutuktu, at his birthplace. This place is called “Shuvuun shand”<sup>22</sup> [Tsagaanderem 2013, p. 166]. Danzanravjaa was born in 1803 in Dornogovi province, Hovsgol sum (Tusheet Khan principality, within the banner of Prince Mergen) [Heissig 1972, p. 187; Khürelbaatar 1996, p. 128; Sardar 2007, p. 265; Altangerel 2013, p. 7] southwest of Dulaann khar [Heissig 1972, p. 187; Khürelbaatar 1996, p. 128; Sardar 2007, p. 265] near “Shuvuun shand” [Schartolgoi, Bayanjargal 2003, p. 5; Khürelbaatar 2006, p. 311; Tsagaanderem 2013, p. 164]. His mother died when Danzanravjaa was an infant. His father moved with him from settlement to settlement on a horse, begging and singing until a wolf killed the horse [Heissig 1972, p. 187; Khürelbaatar 2006, p. 312; Sardar 2007, p. 265]. Then his father decided to give the boy to a monastery to bring him to safety [Heissig 1972, p. 188; Khürelbaatar 2006, p. 312; Sardar 2007, p. 266]. There the boy showed his poetic talent and musicality. At the age of six he was accepted by the Lama from the abbot of Ongiin zuu monastery [Heissig 1972, p. 188; Schartolgoi, Bayanjargal 2003, p. 5; Khürelbaatar 2006, p. 312]. Thus, the beggar boy was given access to higher education through studying. In 1812 he was official recognized as an incarnation of Noyon Khutuktu. According to H. Sardar:

<sup>20</sup> *Bandikhuu Ts. Ulemjiin chanar. Ulaanbaatar, 1991. P. 230–231.*

<sup>21</sup> According to Khürelbaatar [Khürelbaatar 2006, p. 282], there is a sudra named “Sakhiusnii duu orschvoi”, which was unavailable to me at the time of writing this paper. It thematises this poem “Ter minu”, Khürelbaatar himself put the 11 stanzas from classic Mongolian into modern Mongolian in his book.

<sup>22</sup> According to the useful books of [Khürelbaatar 1996, p. 128] “Shuvuun Shand” Bird spring” [Schartolgoi, Bayanjargal 2003].

...when he and his father go to Urga to seek an audience with the Fourth Jetsun Dampa, Lobsang Thubten Wangchuk (1775–1813). They travel in the company of a certain ‘Shangzodva’ (Lama Treasurer) who has travelled from the Qing summer capitol of Jehol. Ravjaa and his father offer 250 lang of silver to the Jetsun Dampa, who in return presents them with an offering of a mandala, a statue of Palden Lhamo, a White Tara, and multi-coloured satin cloth. The Jetsun Dampa then calls Ravjaa to the ‘Middle Palace’ and initiates him into the Cakrasamvara Tantra, exclaiming, “Aya! Because you have practiced well the secret mantra in Jehol, the place of the Noyon Khutuktu, you have reincarnated as his mind-aspect”. He then bestows on him the title of ‘Undeclared Chin Zorig’ along with gifts of five sitting cushions, a silver pot and the right to use the special ceremonial silk scarves. He is also given two ceremonial cushions from the Tusheet Khan ... [Sardar 2007, p. 266].

The other sources confirmed this description of H. Sardar about Danzanravjaa’s incarnation of the Gobi Noyon Khutuktu [Heissig 1972, p. 190; Schartolgoi-Sh. Bayanjargal 2003, p. 16; Khürelbaatar 2006, p. 312; Altangerel 2013, p. 7]. After his incarnation, he learned basic Buddhism from Monks of the Ongiin monastery and then his teacher sent him to Dolon Nuur where he stayed and studied for a long period of time [Schartolgoi-Sh. Bayanjargal 2003, p. 18; Khürelbaatar 2006, p. 314].

### *The study of Danzanravjaa in Dolon Nuur*<sup>23</sup>

His study began around 1814 in Dolon Nuur. Danzanravjaa received instructions in various Buddhist disciplines from various lamas, just like he would in a school. From Arjia Geegen, Danzanravjaa introduces to the path of the Boddhisattva and to meditation, as well as to the external and internal exercises for the Yidam Padma Wangchen [Schartolgoi, Bayanjargal 2003, p. 18; Khürelbaatar 2006, p. 314]. He was gradually able to perform the Secret Mantra and also received permission for Tantra meditation [Khürelbaatar 2006, p. 314]. From the lamas of the school, he learned the monastic rules and how to debate the right view of the true nature of things, the doctrinal interpretation and how to broaden one’s experience through this. From the Dūinhor Geegen he learned the external and internal practices of Chöd and the making of offerings, from the Tiv Lama [A. Schartolgoi-Sh. Bayanjargal 2003, p. 21; Khürelbaatar 2006, p. 315] he learned

---

<sup>23</sup> The Seven Lakes is a place of in Inner-Mongolia.

the external and internal practices of Amaa<sup>24</sup>, and from the Mergen Tsanid Lama he received many oral traditions and magical practices [Khürelbaatar 2006, p. 315]. Other scientists report complementarily on this. Danzanravjaa studied in Dolon Nuur multiple years and received the Great Perfection initiation<sup>25</sup> and many others from the III. Janjya Khutuktu, Yeshe tenpay Gyalsen (1787–1846) [Heissig 1972, p. 191; A. Schartolgoi-Sh. Bayanjargal 2003, p. 23; Khürelbaatar 2006, p. 291; Sardar 2007, p. 278; Altangerel 2013, p. 7]. Before describing the monasteries of Danzanravjaa, the question arises why Danzanravjaa went to Dolon Nuur to study.

Danzanravjaa's student life reflects the Mongol- Qing power politics. It will be useful to mention some connections to the history of Buddhism in Mongolia. After the decline of the Mongolian world empire with the end of the Yuan dynasty in 1368, the Mongols regained strength, mainly through reorganisations under Altan Khan (1507–1582) [Kollmar-Paulenz 2011, p. 79; Charleux 2018, p. 214], such as the establishment of the Tümen, the formation of a state, the founding of the city of Khokhot, anti-Shaman legislation [Kollmar-Paulenz 2007, p. 8] and the promotion of Tibetan-style Buddhism. Subsequently, Tibetan monks travelled extensively to Mongolia, culminating in the visit of Sönam Gyatso (1543–1588), abbot of the Gelugpa monastery Drepung in Tibet, with Altan Khan in 1578. The latter gave the monk the title “Dalai Lama”, the latter the title “Cakravartin Dharmaraja” to the Khan. According to Kollmar-Paulenz [Kollmar-Paulenz 2011, p. 81], the titles given to the khan “illustrate the political implications of the Buddhist missionisation of the Mongols”; above all, Altan Khan's rule was thus religiously legitimised, as he did not directly come from Genghis Khan's line. In addition, there was the socio-religious relationship of the “Yönchmö” between the Mongol princes and the Tibetan monks, as secular gift-givers on the one hand and religious teachers on the other. The Qing emperor tried to weaken this bond. The Qianlong Emperor thus set out to create a second pole of Yellow Hat authority closer to his own capital in Beijing, one that would be less entangled in Tibetan politics and more loyal to him. Between 1755 and 1780, he initiated a massive building project to replicate the Dalai Lama's Potala Palace in his own summer capital at Jehol [Sardar 2007, p. 263; Charleux 2018, p. 212]. In the neighbouring areas of Inner Mongolia and Khokhnuur, he fostered a network of Yellow Hat incarnations, such as the Janjya Khutuktus in Dolon Nuur and the Jamyang Shepas in Labrang, who could muster the loyalty of the Mongols but they themselves were monastic-scholars without

<sup>24</sup> *Amaa* means the deity *dpal ldan lha mo*.

<sup>25</sup> Tibetan: rdzogs chen, Mongolian: ikh tugsguliin khutulbur abschig.

secular political ambitions – at least in theory [Heissig 1972, p. 191; Sardar 2007, p. 263]. In this climate of political and ecclesiastical manipulation, there was nevertheless a steady proliferation of Mongol incarnate lamas, numbering in the hundreds in the Inner Mongolian banners alone and in the dozens in the Khalkha Mongol areas. The emperor now had to worry not only about rebellious Mongol princes but also about disloyalty among potentially rebellious lamas. To prevent the rise of political Buddhism among the Khalkha Mongols, the Qing had already taken certain measures in the past, such as importing Zanabazar (1635–1723) incarnations from Tibet and carefully training them in the Gelugpa form of the Yellow Cap. But as the number of other lesser Mongol incarnations increased, it became impracticable to import them all from Tibet and personally supervise their training, so the emperor created the office of lama treasurer or “Shangzodva” (Т.: phyag mdzod pa), a kind of chief administrator or secretary-general of the administration of a Khutuktu [Sardar 2007, p. 262]. His main duties were to manage the wealth of a monastery and to keep the Mongolian incarnate lamas in meditation retreat and away from political affairs. In the late 18th century, there were some fourteen recognised Mongol incarnational lineages in the Dolon Nuur region alone, one of which – the Noyon Khutuktu’s – is said to have had some contempt for Qing rule. Due to the political circumstances, the spiritual dignitaries of Inner and Outer Mongolia supported each other in the training of the young monks. This led to numerous journeys for the young Danzanravjaa.

### *Monasteries of Danzanravjaa*

Danzanravjaa established three monasteries of Khamar mountain, three of Galba mountain, a temple of Ukhaa Argalant, one temple in Burden [Khürelbaatar 2006, p. 298; Altangerel 2013, p. 7] and one Dazan in Choinling of Tulgat mountain<sup>26</sup> [Schartolgoi, Bayanjargal 2003, pp. 6, 23]. At the age of 18, Danzanravjaa went to Khokhot and visited his teacher Janjya Khutuktu again [Schartolgoi, Bayanjargal 2003, p. 24]. A year later his father died. When he was 21, he built his first own monastery at Khamar, with the blessings of his teacher Janjya Khutuktu [Khürelbaatar 2006, p. 298; Heissig 1972, p. 191;

---

<sup>26</sup> This is the name of mountain Tulgat, where the body of the third Noyon Khutuktu was enshrined, see [Altangerel 2013, p. 77] and in this area Danzanravjaa built his three monasteries, therefore called Mongolen, the three monasteries of Tulgat: 1, Khamar monastery complex 2, one temple of Choinling monastery 3, Burden monastery.

Schartolgoi, Bayanjargal 2003, p. 25]. In the year 1821, his first temple – the Lamiran – was built, followed by the Lavran, his second one in 1822. In 1827 the Duinkhor temple [Khürelbaatar 2006, p. 298] was built. In the year 1828 one temple in Choinling monastery area was erected by him. In 1829 a temple in Burden was built. In 1832 the Datsan of Namtar duulakh was built, where the first professional public theatre performance of the play “The Life of the Moon Cuckoo” took place in 1832 with 300 musicians, actors, and actresses, which had its roots in the ritualistic Tsam Dance [Batmunkh 2010, p. 58]. At that time Khamar monastery became the centre of Buddhist culture in the Gobi.

After that, in 1843, the three monasteries in Galba were built. During my fieldwork in 2019 I visited all these monasteries. I wanted to find out about the patron deity of Danzanravjaa and his relationships to Jamsran. In this context, this Choinling monastery plays an important role.

### *Choinling monastery and Jamsran*

The Choinling<sup>27</sup> Monastery is where Danzanravjaa wore the novice robe for the first time [Khürelbaatar 2006, p. 291]. This monastery had played an important role for both Jamsran and this line of Noyon Khutuktu's.

I had the opportunity to visit these monastery ruins with the help of the Lovon Lama in 2019 during my fieldwork. This place is located in a very secret place, hidden in the hills of the Dornogobi. This monastery was built by the first Noyon Khutuktu (Agvaan Gonchig, 1622–1704) on Tulgat mountain [Khürelbaatar 2006, p. 255]. Jamsran has been worshipped there since the founding of this monastery. Even since the second Noyon Khutuktu (Jamyan dambee jantsan, 1703–1743), three different Jamsran were worshipped: one made of wood and leather, another of paper mesh, and the third of stone. Therefore, this monastery played an important role for Danzanravjaa, especially as Jamsran had also been worshipped there by his predecessor.

In 1828 Danzanravjaa built one temple in this Choinling area called Land of Jamsran. He proposed that the local people call this place the «Land of Jamsran», which is evident from Mongolian sources (Altangerel, Tsagaanderem,) and oral traditions. Danzanravjaa brought the wooden and leather statue of Jamsran to Galba-Gobi in 1843. He

---

<sup>27</sup> 1718 given the name Choinling by the second Noyon Khutuktu but was built at the time of the first Noyon Khutuktu. The ashes of this second Noyon Khutuktu were buried in this monastery.

built a large monastery complex for Jamsran there and enthroned him as the main guardian deity.

Unfortunately, this monastery was completely destroyed during the communist period in 1937 [Tsagaanderem 2013, p. 136]. Since 1990, Takhilch Altangerel, his grandfather, the elder Takhilch Tudev (1912–1990), and the community have been working to ensure that this place is not forgotten. In May 2009, they erected eight stupas from donations from the ‘Cultural Heritage of Danzanravjaa [Tsagaanderem 2003, p. 136]. On 15.10.2015, the stone carved Jamsran was restored.

### *Danzanravjaa and his Red-Protector*

Looking at the life of Danzanravjaa, the evidence points to a similarity with the protector Jamsran. In his poems, Danzanravjaa was usually preoccupied with secular and philosophical themes, such as love, nature, and environment. In his eulogy for Jamsran, however, Danzanravjaa draws a parallel between his destiny and that of the Red Protector. Danzanravjaa grew up without a mother but women play an important role in his life. Similarly, in the eulogy, Jamsran is accompanied by a “woman with a red fang” and “protects the orphans” in the same way that Danzanravjaa protected his disciples.

Praise to Red Protector “Ter minu” by Danzanravjaa

- Ter minu is always snarling
- Ter minu has big, bulging devil eyes
- The minu has a wide wide nose like a trumpet
- The minu is fat and thick
- Ter minu’s throat is raw meat
- Ter minus drink is lukewarm blood
- Ter minu is quick-witted (шалбалзсан) and angry as a monster
- Ter minu is red, even squealing red
- Ter minu has a nice copper knife
- Ter minu wears red leather shoes
- Ter minu has no horse, he on foot
- Ter minu is wearing his unkempt hair tied together
- Ter minu is responsible for the far northeast
- Ter minu wearing a shaggy, pink cape (shaggy cloak)
- Ter minu wears a thick copper helmet
- Ter minu has a snappy, red dog
- Ter minus woman has a red Fang (Tusk)
- Ter minu kills angry people
- Ter minu to remove thieves

- Ter minu protects the orphans
- How do you always want to go like this!
- Try to be a good, blessed Lama!
- Oh, well, keep a lama in my heart!

Сам аа яа, пра, пра, пра

*The method of field research and expert interviews  
with monks about Jamsran in summer 2019*

In the summer of 2019, I conducted field research on “Jamsran” in several locations in Mongolia. Historically and religiously these locations played an important role in Jamsran’s veneration. I conducted semi-structured interviews with monks who personally worship this patron deity. Here, I would like to limit myself to only those travel routes and people who are connected with Danzanravjaa and briefly introduce them.

*Places and people*

In order to reconstructively research Danzanravjaa’s worship of Jamsran, I visited four places that played an important role in this respect. The Orkhony Lama, who lives outside the capital Ulaanbaatar, recommended that I visit Choinling khiid, which is about 20 km from Dorno-Gobi. There I interviewed the Lovon Lama, who showed me a hidden hill in the desert. Before that I visited Khamar khiid, where Danzanravjaa had built his monastery. Its reconstruction started in 1990 and there are now several temples. There I interviewed the acting Khamba Lama of Khamar khiid. Furthermore, the IX. Noyon Khutuktu, Danzanluvsantudev (b. 1984) lives there, whom I also interviewed. In addition, I visited the place from which Danzanravjaa had taken the protective deity Jamsran to Galbiin Gurvan Khiid [Schartolgoi, Bayanjargal 2003, p. 41]. This monastery is located about 650 km from the capital Ulaanbaatar, in the Ömnö Gobi province and Khanbogd sum municipality.

I followed Danzanravjaa’s travel route of 1827–1828 [Heissig 1972, pp. 193, 194; Schartolgoi, Bayanjargal 2003, p. 41]. In Galbiin Gurvan Khiid I visited the monastery of Jamsran, respectively the ruins of the monastery dedicated to Danzanravjaa Jamsran [Schartolgoi, Bayanjargal 2003, p. 39] and interviewed some Mongols there.

*Qualitative expert interviews*

I conducted expert interviews [Kaiser 2014] in order to use the expert knowledge about the underlying concepts, interpretations and constructions, to obtain initial information on the worship of Jamsran and the connection between this protective deity and Danzanravjaa as part of the revival of Buddhism. A first insight into the worship itself and a perspective on the historical situation and today's revival in Mongolia should be gained.

The expert interviews in Khamar Khiid monastery and the surrounding region were conducted on August 2<sup>nd</sup> and 24<sup>th</sup>, 2019; and near Ulaanbaatar on August 12<sup>th</sup>, 2019. The interview process comprised a total of four individual interviews in which four monks were interviewed, the IX. Khutuktu, two Khamba Lamas and a Lovon Lama.

All interviews were recorded on a tape recorder. After that all the minutes of the interviews were transcribed and the answers assigned to the individual question categories [Helfferich 2014]. In the next step, the collected interview material was condensed by arranging the experts' answers to thematically similar or identical text modules from the respective question categories [Almut Sülzle 2017]. The collected material was then transcribed. Each interview lasted from half an hour to two hours.

*Case study: the historical and today's revival of the worship of Jamsran and the role of V. Noyon Khutuktu/Danzanravjaa: insight into the interviews*

I divided these interviewees into two groups: on the one hand, two people who were born between 1946 and 1958 and experienced Buddhism in Mongolia both before and after the breakdown of the socialist regime, and on the other hand, representatives of the young generation, who were born between 1984–1990 and have different experiences than the older ones.

All experts answered my question “How long has this patron deity been known in Mongolia?” They unanimously answered back to the time of V. Noyon Khutuktu/Danzanravjaa.

The 72-year-old Khamba Lama said: “V. Noyon Khutuktu (Danzanravjaa) brought him [Jamsran] from Choinlongiin khiid to the Galbiin Gobi (Govi) Monastery around 1820 or 1830”.

The 60-year-old Khamba Lama replied: “The name ‘Jamsran’ means siblings. This is very well known because V. Noyon-Khutuktu

(Danzanravjaa) also worshipped him and this Jamsran praised ... Certain rituals are secret. You have to be privy to this. Yes, Zanabazar wrote a praise to Jamsran". That was very secret. His successors, including the fourth and eighth Bogd, worshipped him. Some Noyon Khutuktu's played an important role in spreading the worship of Jamsran, including the V. Noyon Khutuktu (Dazanravjaa).

One of the representatives of the young generation answered the question this way: "The origin of Jamsran is India and he came to Tibet. It has spread from India to Mongolia via Tibet. In Mongolia they worshipped him from Zanabazar (1635–1723) to the high-ranking lamas. The spread of worship is connected to Zanabazar".

The other representative, the young IX. Noyon Khutuktu, replied:

What I've heard is said to be the red protector [Jamsran] in every direction. The red protector is responsible for east and west and so Serjim is sacrificed to him ... Any patron deity is always worshipped in a monastery as the main patron deity. Where there is religion <Buddha's teaching> there are monasteries, these monasteries <monks who worship> protective deities.

Although all experts unanimously attribute the worship of Jamsran to V. Noyon Khutuktu/Dazanravjaa, it is limited to the local monastery. A 60-year-old monk and one of the young monks mentioned Zanabazar. These answers are consistent with the written sources. In addition, the monk said that certain rituals are secret. It is accepted that certain rituals of the Tibetan-Mongolian Dharma protector are not publicly available. At the beginning of the book about Jamsran (Beubum) it is said that its reading is only permitted with the authorization of Padmasambhava or Yamantaka [Batsanaa, Samdan 2005, p. 22]. However, while some monks refer the spread of this patron deity in the late 19<sup>th</sup> century to the knowledge and culture of V. Noyon Khutuktu, the written evidence goes back to the 17<sup>th</sup> century, insofar as it can be seen from the little textual material that we have. The protective deities were given preferential calls for different purposes. If the purpose was fulfilled, a praise was dedicated to him, or a ritual was then regularly performed. In this context, a legend says that Zanabazar made a trip to Tibet in 1655 and lost his horses in the process; after that he called Jamsran, and they came back to him [Bayasgalan 2015, p. 470; Wallace 2015, p. 209; Enkhjaral 2016, pp. 6, 8]. So he dedicated a praise to him.

In comparison with these sources of the Zanabazar it is uncertain, when V. Noyon Khutuktu dedicated the poem to his closest patron deity. The sources report that Danzanravjaa brought the protective deity Jamsran from Choinling Khiid to Galbiin Gobi (Galbyn-Govi) around 1840, at which time he dedicated a monastery to him there [Heissig 1972, pp. 193, 194; Schartolgoi, Bayanjargal 2003, p. 41].

The generational differences can be recognized from these special questions. While the two older monks memorized the poem without hesitation, the young monks did not know the name of the poem.

### *Conclusion*

This investigation into the relationship between Jamsran and Danzanravjaa is still the first one. It proved that the patron deity Jamsran was worshipped not only by Danzanravjaa, but also by the first Noyon Khutuktu. The monasteries dedicated to Jamsran by Danzanravjaa at that time have not yet been rebuilt, but only a memorial stone has been erected there. They are points of contact to Danzanravjaa and his protective deity Jamsran. In 21<sup>st</sup> century post-socialist Mongolia, both the protective deity Jamsran and the poet and reformer Danzanravjaa of the 19<sup>th</sup> century continue to contribute to the determination of Mongolian cultural identity. Through the functional overlay of various protective deities from Tibet, a specific Mongolian form emerged in the revival of Buddhism.

### *Acknowledgments*

I would like to thank DDr. Alevtina Solovyeva for her support for this publication. As well as my reviewers for their helpful comments on an earlier version of this article. I am also indebted to Lovon Lama of Khamar Monastery, who took time for me and showed me the Choinling area.

### *Благодарности*

Выражаю благодарность Алевтине Соловьевой за поддержку при написании этой публикации и моим рецензентам за их полезные комментарии к более ранней версии этой статьи. Я также в долгу перед ловонламой из монастыря Хамар, который уделил мне время и показал район Чойлогийн.

### *References*

- Altangerel, Z., Khatanbaatar Ch. (eds.) (2013), *Dulduityn Danzanravjaa, XIX зууны Монголын нерт соён геегееруулегч ноён хутугт* [Dulduityn Danzanravjaa, the renowned 19<sup>th</sup> century enlightened noyon incarnation], Vindzor, Mongolia.
- Batmunkh, M. (2010), *Mongolischer Tsam-Tanz: Geschichte, Entwicklung und Gegenwart* [The Mongolian Tsam-dance. History, development and present]. PhD dissertation, University of Vienna, available at:

- <https://docplayer.org/46665077-Dissertation-titel-der-dissertation-mongolischer-tsam-tanz-geschichte-entwicklung-und-gegenwart-verfasserin-mag-mungunchimeg-batmunkh.html> (Accessed 4 July 2022).
- Bayasgalan, Sh. (2015), *Arvan khangal burkhadyn takhilga* [Ritual for of the ten Hangan deities], Admon, Ulaanbaatar, Mongolia.
- Charleux, I. (2018), *Pehar and oracle deities in Mongolia. Paintings of the five kings in Yeke Juu monastery of Hohhot*. Mural Art, Philadelphia, USA.
- Enkhjargal, T. (2016), *Erdene bolson gurban sakhuis* [three protectors who became jewels], Zanabazar Museum Catalogue 4, Ulaanbaatar, Mongolia.
- Heissig, W. (1972), *Geschichte der Mongolischen Literatur*, Bd. 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany.
- Helfferich 2014 – Helfferich, C. (2014), Baur, N. and Blasius, J. (eds), *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, Germany.
- Kollmar-Paulenz, K. (2007), *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: das Beispiel Mongolen*, Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, Bern, Switzerland.
- Kollmar-Paulenz, K. (2011), *Die Mongolen Von Dschings Khan bis heute*, C.H. Beck, München, Germany.
- Kollmar-Paulenz, K. (2019), Visualizing Non -Buddhist Other: A Historical Analysis of the Shambhala Myth in Mongolia at the Turn of Twentieth Century, Buddhist Art of Mongolia Cross-Cultural Connections, Discoveries and Interpretations, *East Asian History and Culture Review*, vol. 8, no. 2, pp. 306–338.
- Khürelbaatar, L. (1996), *Ogtorguin tsagaan gardi* [The White Garuda of Heaven], Mongolia Institute of language and Literature Academy of Sciences, Ulaanbaatar, Mongolia.
- Khürelbaatar, L. (2006), *Avarga mogoin zulain chandmani* [The wish-fulfilling jewel on the Fontanelle of the Giant Snake], Admon, Ulaanbaatar, Mongolia.
- Kaiser, R. (2014), *Qualitative Experteninterviews, Konzeptionelle Grundlagen und praktische Durchführung*, Springer Fachmedien, Wiesbaden, Germany.
- Schartolgoi, A. and Bayanjargal, Sch. (2003), *Gobiin tavdugaar Noyon Khutagt Lubsandanranravjaa* [The fifth Noyon khutagt, Lubsandanranravjaa of the Gobi], Jikom Press, Ulaanbaatar, Mongolia.
- Batnasan, B. and Samdan, A. (2005), *Schaschnyng khamgaalagch номыг tetgegch ulaan sakhuisny gar devter* (Beübüm) [The handbook of the Red Protector, the protector of the religion and a supporter of the teaching], Shambala Association, Copyright, Admon, Ulaanbaatar, Mongolia.
- Tsagaanderam, G., Barjav, D. and Erdenedalai, E. (eds.) (2013), *Dornogovi sudlal-IV* [The study of Dornogobi-IV], MigmaPrint, Ulaanbaatar, Mongolia.

- Wallace, V.A. (2015), *Buddhism in Mongolian history, culture, and society*, University Press, Oxford, New York, USA.
- Hamid, Sardar (2007), Danzan Ravjaa: the Fierce Drunken Lord of the Gobi (Uradyн E. Bulag and Hildegard G.M. Diemberger) (eds), Brill NV, Leiden, The Netherlands.
- Bonz, Jochen, Katharina Eisch-Angus, Marion Hamm, and Almut Sülzle (2017), Ethnografische Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens: Eine Einleitung. *Ethnografie und Deutung: Gruppensupervision als Methode reflexiven Forschens*, pp. 1–24.

*Information about the author*

*Mungunchimeg Batmunkh*, Dr., University of Bern, Switzerland; bld. 4, Hochschulstrasse, Bern, Switzerland, 3012; *mogi.batmunkh@relwi.unibe.ch*

*Информация об авторе*

*Мунгунчимэг Батмунх*, PhD, Бернский университет, Берн, Швейцария; 3012, Швейцария, Берн, Хохшультштрассе, д. 4; *mogi.batmunkh@relwi.unibe.ch*

УДК 398

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-80-90

## Указатели мотивов в эпоху Интернета

Лаури Харвилаhti

*Общество финской литературы, Хельсинки, Финляндия,  
lauri.harvilahti@finlit.fi*

*Аннотация.* В начале XX в. в Европе были разработаны международные системы индексации и типологии для фольклорных архивов и исследований. Позже эти индексы сформировали стандарты для международных сюжетно-мотивных указателей; в качестве примера можно привести указатель сказочных типов Аарне – Томпсона – Утера и каталог мотивов народной словесности Томпсона. Проблема их использования заключается в том, что в подобных указателях (например, у Томпсона) лишь в редких случаях достаточно представлены неевропейские традиции, в том числе кавказские, сибирские, среднеазиатские или восточноазиатские. К счастью, существует сравнительно недавно созданный «аналитический каталог» Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам»<sup>1</sup>, включающий огромные массивы мифов и других фольклорных материалов со всех концов света.

Цель данной статьи – обсуждение того, как совместить методологию составления указателей повествовательного фольклора с возможностями современных цифровых технологий, облегчающих включение в традиционные каталоги материалов тех традиций, которые ранее были представлены в них недостаточно. Большие базы данных имеют значительный потенциал для разработки новых компьютерных моделей. Один из способов объединить современные сетевые технологии с традиционными методами – использовать веб-онтологии в качестве связанных данных. Преимущество электронных

---

© Харвилаhti Л., 2022

<sup>1</sup> *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог // *Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика*. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 13 апр. 2021).

указателей заключается в их универсальности: цифровой код не зависит от языка. Цифровые аннотированные корпуса данных в сочетании с указателями типов в Интернете могут создать совершенно новый инструмент для исследования устных традиций.

*Ключевые слова:* каталоги фольклорных мотивов, сюжетно-мотивные указатели, цифровые индексы, большие базы данных, цифровая гуманитаристика, связанные открытые данные, веб-онтологии

*Для цитирования:* Харвилаhti Л. Указатели мотивов в эпоху Интернета // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 4. С. 80–90. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-80-90

## Motif indexes in the age of the Internet

Lauri Harvilahti

*Finnish Literature Society, Helsinki, Finland,  
lauri.harvilahti@finlit.fi*

*Abstract.* In the early twentieth-century Europe, international indexing systems and typologies were developed for folklore archives and research. Later, these indexes formed international standards. As an illustrative example of such international systems, mention may be made of such as the Thompson motif index of folk literature, and the Aarne-Thompson-Uther folktale type index. The problem presented in my article is to ponder, how to combine the traditional indexes of narrative folklore with the methodology of computer-based research. The problem with using the traditional motif indexes is that only very rare cases e.g. of Thompson's index represent Caucasian, Siberian, Central Asian or East Asian traditions, and in general only a few non-European traditions are well represented. Luckily there exists the index developed recently by Yu.E. Berezkin and E.N. Duvakin, entitled "Thematic classification and distribution of folklore and mythological motives by area. Analytical catalog"<sup>2</sup>. This index encompasses massive corpuses of myths and other materials of folklore from all parts of the world.

An important direction of future research will involve advances from traditional typologies to cross-cultural digital typologies. In the era of digital humanities', it is possible to enrich the motif indexes to include more traditions, so far not well represented in the previous indexes. Large datasets of "Big Data" offer great potential for developing new computational models. One way to combine modern computing network technology with traditional methods is to use web-ontologies as linked

---

<sup>2</sup> *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Указ. соч.*

data. The advantage of the digital motif index is its universality: the digital code is language-independent. Digital, annotated corpuses combined with Internet-based type indexes can create a completely new tool for research of oral traditions.

*Keywords:* Motif indexes of folklore, type-indexes of folklore, digital indexes, big data, digital humanities, linked open data, web-ontologies

*For citation:* Harvilahti, L. (2022), "Motif indexes in the age of the Internet", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 4, pp. 80–90, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-80-90

### *Традиционные указатели*

В развитии скандинавской науки весьма многообещающим было учреждение в начале XX в. международного Общества фольклористов (Folklore Fellows, 1907 г.), в рамках которого финский ученый Антти Аарне создал свой знаменитый «Указатель сказочных сюжетов»<sup>3</sup>. Отцы-основатели общества (А. Аарне и К. Крон) были финнами, но для осуществления международного сотрудничества в качестве рабочих языков использовались немецкий, французский, скандинавские языки. Глобальные социально-политические потрясения эпохи (Первая мировая война, революции, движения за независимость и т. д.), которые пришлось на первое десятилетие существования общества, имели фатальные последствия для развития науки, в том числе и для международного сотрудничества фольклористов. Тем не менее общество выстояло, существует до сих пор, указатели сказочных типов продолжают оставаться востребованными, и большая часть публикаций серии Folklore Fellows Communications следует той же традиции, возникшей уже более столетия назад.

Классификация сказок Аарне является классическим примером указателей подобного рода. Каждая сказка пронумерована таким образом, что в его системе первые 299 номеров (№ 1–299) заняли сказки о животных, следующие (до № 1200, т. е. № 300–1199) – «обычные» народные сказки и т. д. Соответственно, сказка «о волшебном кольце» оказалась, например, под номером 560, а сказка «о трех магических предметах и чудесном плоде» – под номером 566. Такая таксономия не в состоянии учесть постоянные вариации, происходящие в живой традиции; для классификации, учитывающей каждый вариант сказки, надо было зарезервировать множество кодов, поскольку на практике далее обнаруживаются

<sup>3</sup> *Aarne A. Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1910 (Folklore Fellows' Communications, 3).*

все новые сюжетные типы, к которым ранее существующие коды уже неприменимы. Необходимо подчеркнуть, что варианты, которым был присвоен один и тот же типовой номер, никоим образом не связаны друг с другом генетически.

Этот метод был подхвачен и развит американским ученым Ститом Томпсоном, который переработал и расширил «Указатель» Аарне – эта редакция (Аарне–Томпсона, АaTh) выходила двумя изданиями<sup>4</sup> (1928, 1961) и еще не менее трех раз дорепечатывалась (1964, 1973, 1981). Недавно свою кардинально расширенную и переработанную версию «Указателя» выпустил немецкий исследователь Ханс-Йорг Утер<sup>5</sup>; эта новейшая версия (Аарне–Томпсона–Утера, АТУ) теперь преимущественно и используется фольклористами. Наконец, после каталога сюжетов Томпсон разработал и опубликовал свой межжанровый шеститомный «Индекс мотивов народной словесности», также вышедший двумя изданиями (1932, 1955–1958)<sup>6</sup>.

Таким образом, для фольклорных собраний и исследований в Европе были созданы международные системы индексации сюжетов, которые сформировали стандарты последующей типологизации и систематизации устных текстов. Впоследствии сказки многих европейских и некоторых неевропейских народов были при публикации систематизированы именно по системе Аарне.

Сравнительная типология сказок Аарне и Томпсона берет свое начало в финской географической школе первой половины XX в., базирующейся на фольклористических теориях того времени. Она изначально основана на предположении, что у каждого сюжетного типа есть своя предыстория и свой архетип; в системе Аарне–Томпсона–Утера эти сказочные типы понимаются не более чем как пластичные, но устойчивые единицы, соотносимые со своими прошлыми архетипическими формами [Harvilahti 2012].

Более того, мы все еще можем видеть в «Указателе АТУ» и в «Индексе мотивов» Томпсона отражение теорий Теодора

---

<sup>4</sup> *Thompson S.* The types of the folk-tale. A classification and bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications, 3) / Translated and enlarged. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1928 (Folklore Fellows' Communications, 74).

<sup>5</sup> *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. 3 vols. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004 (Folklore Fellows' Communications 284–6).

<sup>6</sup> *Thompson S.* Motif-index of folk-literature I–VI. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1932 (Folklore Fellows' Communications, 106–109); *Idem.* Motif-index of folk-literature I–VI. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1955–1958 (Folklore Fellows' Communications, 116–117).

Бенфея (1859), рассматривающего Индию как центр распространения народных повествований. Очевиден чрезмерный упор на индоевропейское культурное наследие, равно как и концентрация на европейских традициях. Хороший тому пример – устная финская поэзия: в указателе присутствует только национальный эпос «Калевала», но не оригинальные стихи в метре «Калевалы», а указателя оригинального материала на других языках, кроме финского, не было и до сих пор нет!

А как насчет сибирских традиций? В указателе их очень мало. Источники, которые использовал Томпсон, имели серьезные ограничения, ему было известно недостаточное количество фольклорных сборников. Это и понятно – поле зрения ученых было обусловлено их исследовательскими традициями, языковыми навыками и доступными им библиотечными коллекциями.

### *Движение от традиционных указателей к межкультурным цифровым указателям*

Преимуществом указателя мотивов является его универсальность: буквенно-цифровые коды не зависят от языка [Harvilahti 2013, p. 230], самая же существенная проблема «Индекса мотивов» Томпсона заключается в том, что в нем представлена только малая часть неевропейских традиций. Одно из актуальных направлений будущих исследований – переход от типологий, основанных на ограниченном количестве традиций, к типологиям межкультурным, а способом, позволяющим объединить современные электронные сетевые технологии с традиционными фольклорными методами, является использование международного индекса мотивов в цифровом виде.

Крупномасштабные базы данных (Big Data) предлагают большой потенциал для разработки новых вычислительных моделей. Огромные наборы фольклорных данных открывают многообещающее будущее для индексов и систем типов фольклора (см.: [Meder 2016; Tangherlini 2016; Pyyefalvi 2018]). Одним из недавних примеров является электронная версия указателя народной литературы Томпсона<sup>7</sup>, разработанная в Нидерландах Институтом Мертенса (Meertens Instituut). Индекс обогащен опцией семантического поиска благодаря присвоению семантического словаря WordNet лемматизированным мотивам Момфера.

<sup>7</sup> MOMFER. A search engine of Thompson's Motif-index of folk literature. URL: <http://www.momfer.ml> (дата обращения 13 апр. 2021).

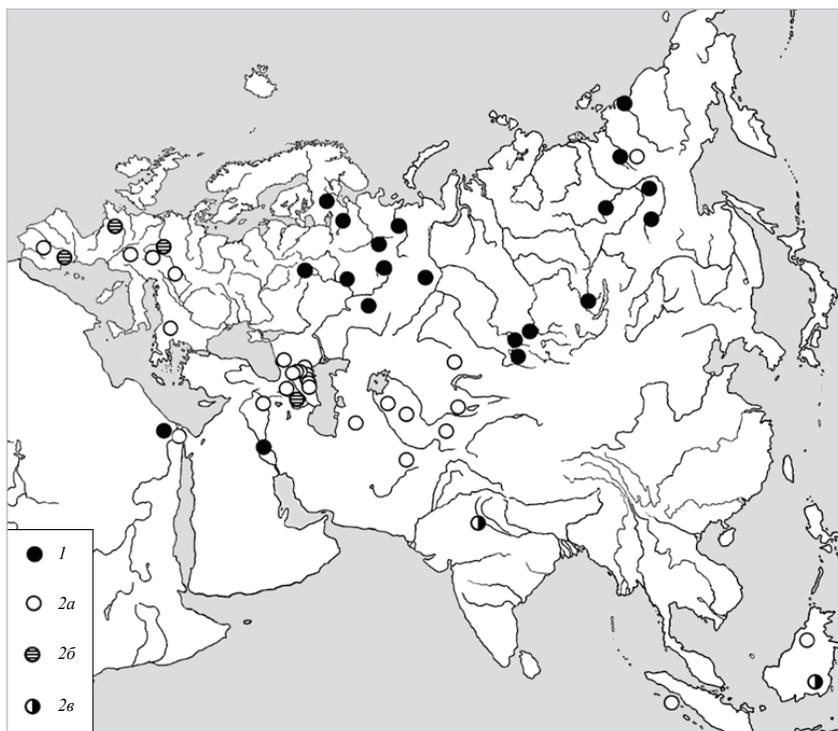


Рис. 1. 1. Распространение мотива «прозрачных костей».

2. Распространение мотива «прозрачной шеи»: а – фольклорные записи; б – свидетельства персидских и европейских авторов XII–XV вв.; в – индийские и малайские письменные памятники XV–XIX вв.

Однако, по моему мнению, нет смысла обогащать старую систему Томпсона, которая сама по себе полностью устарела. Есть возможность создать новую систему, которая включала бы нововведения Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина («Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов»), чтобы охватить больше традиций, представленных пока недостаточно широко, и которая в то же время была бы доступна во всем мире на разных языках.

Приведу пример. Один из известных шаманских мотивов рассказывает о душе врага, спрятанной в мифическом животном в виде двух птиц, пчел и т. п. Это мотивы души в животной форме (Thompson, E730), души в виде мифического животного (E738) и сердца людоеда (дьявола) в яйце (ATU 302), которые широко известны в мировом

фольклоре. Категории, связанные с ключевым словом «душа», многочисленны в указателе Томпсона (E700–E759), однако (и это важно), как я подчеркивал выше, у Томпсона очень мало примеров за пределами Европы, так как литература, которую он использовал, была очень ограниченной. В отличие от этих ограничений, в указателе Березкина–Дувакина огромное количество примеров из всех возможных уголков мира: *ж и з н ь с о х р а н я е т с я в н е т е л а (L15D) и в н е ш н я я д у ш а , п о с л е д о в а т е л ь н ы е в л о ж е н и я (L15H).*

Огромные преимущества подхода Березкина и Дувакина можно увидеть на приведенном ниже примере. На основе картографического метода одним взглядом можно оценить распространение одного мотива в мире [Дувакин 2017, с. 25]:

По словам Ю.Е. Березкина, нам необходимо объединить мировой фольклор в единую систему, которая подчеркнута бы региональные различия, а не типологические сходства [Berezkin 2019]. Я согласен с тем, что региональные различия важны, но фольклористам, возможно, также понадобится типологическая и семиотическая ориентация.

### *Будущие партнеры и перспективы*

Очень интересное развитие происходит в создании цифровой инфраструктуры для исследования восточноазиатской народной литературы. Ярким примером является «Каталог мотивов китайской мифологии W»<sup>8</sup>, свободно использующий принципы классификации мотивов Томпсона. База данных содержит 33 469 мотивов, извлеченных из 12 600 мифов народов Китая, надеюсь, в ближайшем будущем может быть использована в Интернете для совместных проектов. Цель состоит в том, чтобы обогатить данные цифрового каталога китайской мифологии путем добавления мифологических текстов и исследований, новых жанров, фотографий, видео и других материалов – для формирования всеобъемлющей «базы данных китайской мифологии». Это открывает интересные возможности международного сотрудничества в деле создания индексирующих программ для последующего сравнительного анализа.

К такому же направлению примыкает еще один крупномасштабный проект – комплексная цифровая разработка корейской

<sup>8</sup> 王宪昭 [Wang Xianzhao]. 中国神话母题W编目 [Каталог мотивов китайской мифологии]. 中国少数民族语言与文化研究书系. 北京: 中国社会科学出版社 [Департамент изучения языка и культуры китайских меньшинств. Пекин: China Social Sciences Press], 2013.

фольклорной коллекции (2018)<sup>9</sup>. Этот проект может быть использован как пример улучшения доступа к восточноазиатским традициям в унифицированном и стандартизированном виде. Для будущих международных сравнительных исследований было бы целесообразно объединить восточноазиатские указатели в рамках совместного интернационального проекта.

### *Связанные эпические традиции*

На рубеже нового тысячелетия отдельные проекты оцифровки и инфраструктура, основанная на различных технологиях, создали несовместимые цифровые среды. Это привело к нерациональной трате ресурсов и к созданию цифровых инфраструктур, которые не взаимодействуют друг с другом. В этом плане было бы полезно стремиться к развитию общих систем посредством общего процесса создания лучших практик. В течение последнего десятилетия функциональная совместимость была ключевым понятием разработки связанных данных и инфраструктуры – на основе онтологий, предназначенной для взаимно разделяемых форматов и метаданных и для создания своего рода общего «портфеля стандартов».

Концепция *связанных эпических традиций* в обозримом будущем может в конечном счете создать платформу для веб-приложений на международном уровне. Возможности связанных корпусов и методология компьютерного анализа текста позволят создать универсальную модель для объединения массивов фольклорных повествовательных традиций, для нового типа изучения мировых эпических веб-корпусов.

Далее я представлю некоторые основные принципы создания такой инфраструктуры. При разработке онтологий в веб-среде Консорциум World Wide Web<sup>10</sup> предложил следующие меры (подробнее см.: [Huvönen, Tuominen, Alonen, Mäkelä 2014]):

- разработка методов предварительной обработки и добычи данных;
- предоставление инструментов для редактирования, аннотирования и управления данными;

---

<sup>9</sup> 한국구비문학대계 개정·증보 사업 소개 [Представление проектов по пересмотру и усовершенствованию коллекций Корейского университета старой литературы]. URL: <https://gubi.aks.ac.kr/> (дата обращения 20 янв. 2019).

<sup>10</sup> The World Wide Web Consortium (W3C). URL: <https://www.w3.org/> (дата обращения 13 авг. 2021).

- обеспечение точного расширенного поиска и доступности информационных резервов и ресурсов;
- определение общих форматов и стандартов для связывания контента в Интернете;
- сохранение первоначальных значений и связей информации в машинной среде;
- обеспечение совместимости услуг, что означает использование общих схем метаданных, стандартов, универсальных идентификаторов и т. п.

Веб-онтологии образуют сеть, которая обеспечивает общий (междисциплинарный) поиск в Интернете. Один отдельный документ может быть связан с сетью аннотированных документов, наборов данных или ресурсов. Описания контента могут быть связаны с помощью универсальных идентификаторов ресурсов (URI). В дополнение к этому онтологии не зависят от языка, поэтому поиск на одном языке дает хиты / выходные данные / результаты на других (естественных) языках, включенных в онтологию.

Функциональная совместимость является основной целью при разработке инфраструктуры связанных данных и веб-онтологий. Потребуется создать «портфель» общих схем метаданных, стандартов, универсальных идентификаторов. Разработка такого портфеля требует планирования технологии, которая будет использоваться совместно, для предложения общих методов в будущем.

### *Заключение*

Цифровые аннотированные корпуса и веб-системы индексации мотивов могут создать совершенно новую модель для исследования фольклорных традиций. Публикация указателя мотивов в виде связанных открытых данных могла бы эффективно помочь ученым во всем мире. Индекс можно было бы обогатить, добавляя все больше и больше наборов данных. Новые мотивы, к которым не применялся существующий код, могут быть обнаружены и добавлены в указатель. Таким образом, индекс может стать ведущим в мире инструментом для сравнительного исследования фольклора, позволяющим осуществлять поиск в рамках народных традиций мира.

Нашей базой являются коллекции культурного наследия и системы, которые делают их доступными. Решения, которые я предлагаю, могут стать для цифровой эпохи тем, чем были предыдущие системы для аналоговой эпохи, благодаря использованию идей и знаний, накопленных за последние несколько десятилетий.

*Литература*

- Дувакин 2017 – *Дувакин Е.Н.* Прозрачные люди: ареальное распространение некоторых представлений о красоте в Старом Свете // *Этнографическое обозрение*. 2017. № 4. С. 24–39.
- Berezkin 2019 – *Berezkin Yu.* The travelling girl and her helpful siblings. An unnoticed boreal tale and the ATU Index // *Folklore: Electronic Journal of Folklore*. 2019. No. 75. P. 71–90.
- Harvilahti 2012 – *Harvilahti L.* Finland // *A companion to folklore* / Ed. by R.F. Bendix and G. Hasan-Rokem. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012. P. 391–408.
- Harvilahti 2013 – *Harvilahti L.* The SKVR database of Ancient poems of the Finnish people in Kalevala meter and the semantic Kalevala // *Oral Tradition*. 2013. No. 28/2. P. 223–232.
- Hyvönen, Tuominen, Alonen, Mäkelä 2014 – *Hyvönen E., Tuominen J., Alonen M., Mäkelä E.* Linked Data Finland. A 7-star model and platform for publishing and re-using Linked Datasets // *The semantic Web: ESWC 2014 Satellite Events. ESWC 2014. Lecture notes in Computer Science*, vol. 8798. URL: [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-11955-7\\_24](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-11955-7_24) (дата обращения 13 апр. 2021).
- Ilyefalvi 2018 – *Ilyefalvi E.* The theoretical, methodological and technical issues of digital folklore databases and computational folkloristics // *Acta Ethnographica Hungarica*. 2018. No. 63 (1). P. 209–258.
- Meder 2016 – *Meder T. et al.* Automatic enrichment and classification of folktales in the Dutch folktale database // *Journal of American Folklore*. 2016. Vol. 129. No. 511. P. 78–96.
- Tangherlini 2016 – *Tangherlini T.R.* Big folklore. A special issue on computational folkloristics // *Journal of American Folklore*. 2016. Vol. 129. No. 511. P. 5–13.

*Reference*

- Berezkin, Yu. (2019), “The travelling girl and her helpful siblings. An unnoticed boreal tale and the ATU Index”, *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, no. 75, pp. 71–90.
- Duvakin, E.N. (2017), “Transparent people. Areal spread of some concepts of beauty in the Old World”, *Etnograficheskoe obozrenie*, vol. 4, pp. 24–39.
- Harvilahti, L. (2012), “Finland”, in Bendix, R.F. and Hasan-Rokem, G. (eds.), *A companion to folklore*, Wiley-Blackwell, Hoboken, NJ, USA, pp. 391–408.
- Harvilahti, L. (2013), “The SKVR database of Ancient poems of the Finnish people in Kalevala meter and the semantic Kalevala”, *Oral Tradition*, vol. 28, no. 2, pp. 223–232.

- Hyyvönen, E., Tuominen, J., Alonen, M. and Mäkelä, E. (2014), “Linked Data Finland. A 7-star model and platform for publishing and re-using Linked Datasets”, in Presutti, V., Blomqvist, E., Troncy, R., Sack, H., Papadakis, I. and Tordai, A. (eds), *The semantic Web. ESWC 2014 Satellite Events. ESWC 2014. Lecture notes in Computer Science*, vol 8798, available at: [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-11955-7\\_24](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-11955-7_24) (Accessed 13 Apr. 2021).
- Iyefalvi, E. (2018), “The theoretical, methodological and technical issues of digital folklore databases and computational folkloristics”, *Acta Ethnographica Hungarica*, vol. 63, no. 1, pp. 209–258.
- Meder, T., et al. (2016), “Automatic enrichment and classification of folktales in the Dutch folktale database”, *Journal of American Folklore*, vol. 129, no. 511, pp. 78–96.
- Tangherlini, T.R. (2016), “Big folklore. A special issue on computational folkloristics”, *Journal of American Folklore*, vol. 129, no. 511, pp. 5–13.

### *Информация об авторе*

*Лаури Харвилаhti*, доктор филологических наук, доцент, Общество финской литературы, Хельсинки, Финляндия; 00171, Финляндия, Хельсинки, ул. Халитус, д. 1, [lauri.harvilahti@finlit.fi](mailto:lauri.harvilahti@finlit.fi)

### *Information about the author*

*Lauri Harvilahti*, Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Finnish Literature Society, Helsinki, Finland; bld. 1, Hallituskatu, Helsinki, Finland, 00171; [lauri.harvilahti@finlit.fi](mailto:lauri.harvilahti@finlit.fi)

## Первый указатель китайских сказок (1876)

Аглая Б. Старостина

*Институт востоковедения РАН,  
Москва, Россия, abstarostina@gmail.com*

*Аннотация.* В статье рассмотрены источники и специфика первой попытки систематического описания китайского фольклора для сравнительных целей. Помещенный в 12-й главе монографии Н.Б. Денниса «Фольклор Китая» (1876) указатель китайских сказок и легенд был составлен на основе схемы С. Баринг-Гулда, приложенной к собранию английского фольклора У. Хендерсона (1866). В свою очередь, Баринг-Гулд усовершенствовал модель, созданную Й.-Г. фон Ханом и опубликованную в первом томе его собрания греческих и албанских сказок (1864). Указатель 1876 г. короче своих предшественников: в нем насчитывается 15 «корней» (которые примерно соответствуют сюжетным типам). Девять из них Деннис выделил самостоятельно; у фон Хана таких типов было 40, а у Баринг-Гулда – 51. Если фон Хан и Деннис в своих построениях учитывали позицию миграционистов, то Баринг-Гулд исходил только из ранних представлений мифологической школы о едином древнем источнике индоевропейского фольклора. Деннис располагал более широкой перспективой, которая позволила ему учитывать в книге параллели между мифологическими традициями всех обитаемых континентов; но в указателе он сопоставляет китайские сказки преимущественно с индоевропейскими, в чем сказалось влияние популярной в 1870-е гг. среди синологов школы «сино-арийства».

*Ключевые слова:* китайский фольклор, типология сюжетов, история фольклористики

*Для цитирования:* Старостина А.Б. Первый указатель китайских сказок (1876) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 4. С. 91–111. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-91-111

## First index of Chinese tales (1876)

*Aglaya B. Starostina*

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, abstarostina@gmail.com*

*Abstract.* The article examines the sources and specifics of the first attempt at a systematic description of Chinese folklore for comparative purposes. The index of Chinese folk tales in the 12th chapter of NB Dennis's monograph "The Folklore of China" (1876) was based on a scheme by S. Baring-Gould, attached to the collection of English folklore by W. Henderson (1866). In turn, Baring-Gould improved the model created by J.-G. von Hahn that was published in the first volume of the Greek and Albanian tales' collection (1864). The 1876 index is shorter than its predecessors: it has 15 "roots" (approximately corresponding to the tale types), 9 of which Dennis identified himself; von Hahn had 40 such types, and Baring-Gould had 51. If von Hahn and Dennis in their constructions considered the position of migrationists, Baring-Gould proceeded only from the early ideas of the mythological school about a single ancient source of Indo-European folklore. Dennis had a broader perspective that allowed him in his book to take into account the parallels between the mythological traditions of all inhabited continents; however, in the index, he compares Chinese tales mainly with Indo-European, which reflects the influence of the "Sino-Aryan" movement, popular among Sinologists in the 1870s.

*Keywords:* Chinese folklore, typology of plots, history of folklore studies

*For citation:* Starostina, A.B. (2022), "First index of Chinese tales (1876)", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 4, pp. 91–111, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-91-111

Середина XIX в. была временем, когда западные исследователи открыли для себя китайский фольклор. Одним из последствий тяжелого процесса включения Китая в глобальную экономическую систему с помощью европейской экспансии было знакомство Запада с китайской культурой. Многие оказавшиеся в этот период в Китае, до того практически закрытом уже более столетия, европейцы и американцы – и ученые, и любители, которые следили за деятельностью собирателей фольклора в других странах, – воспользовавшись возможностью, обратились к сбору и изучению легенд, сказок, песен и обычаев, преимущественно на территории договорных портов и в их окрестностях. За три десятилетия был собран внушительный объем материала; чаще всего он публиковался в журналах, время от времени находя дорогу в книги – путе-

вые записки или заметки о нравах и обычаях китайцев. «Фольклор Китая и его сходства с фольклором арийской и семитской рас» (The Folk-Lore of China, and Its Affinities with that of the Aryan and Semitic Races) Н.Б. Денниса стал первой монографией, посвященной китайскому фольклору<sup>1</sup>. В этой книге на нескольких страницах уместилась схема, которую можно назвать первым указателем сюжетов китайских сказок. Истоки появления этого указателя, его структура и содержание практически не были описаны ранее.

В то время как материалы Денниса использовались исследователями китайского и мирового фольклора в течение столетия с лишним, о происхождении его указателя за все время, прошедшее с его появления, едва ли было написано больше двух-трех абзацев. Для западных фольклористов 1880–1900-х гг. генеалогия схемы Денниса была очевидной, но с появлением указателя Аарне ситуация изменилась, и о его менее совершенных предшественниках стремительно забыли. Уже в «Примечаниях к сказкам братьев Grimm» Й. Больте и Й. Поливки говорится о том, что Деннис нашел в Китае 15 известных ранее международных сказочных типов, что как минимум неточно и свидетельствует о незнакомстве с происхождением и характером его указателя<sup>2</sup>. Чжао Цзиншэнь, впервые привлечший внимание китайских фольклористов к указателю Денниса, ошибочно считал его основанным на типологии Дж. Джейкобса, появившейся в 1914 г.<sup>3</sup> (см.: [Старостина 2021, с. 203–204]). Эту ошибку Чжао Цзиншэня некритически цитирует и современный фольклорист Линь Цифу, к тому же неверно указывающий число «корней» в указателе Денниса (которого он называет «Денни») [Линь 2003, с. 88]. Единственная работа, где в связи с указателем в «Фольклоре Китая» кратко упоминается лежащая в его основе разработанная английским исследователем С. Баринг-Гулдом схема, – это статья Ци Линъюня об истории типологии китайских сказок [Ци 2018]. Но о фоне, на котором появились указатели Баринг-Гулда и Денниса, и об их структурных особенностях ничего нет и у Ци Линъюня. Настоящая статья призвана закрыть этот пробел.

---

<sup>1</sup> *Dennys N.B.* The folk-lore of China, and its affinities with that of the Aryan and Semitic races. L.: Trübner and Company, 1876. 156 p.

<sup>2</sup> *Bolte J., Polivka G.* Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Bd. 5. Leipzig: Dieterische Verlagsbuchhandlung, 1932. S. 208.

<sup>3</sup> *Чжао Цзиншэнь.* Чжунго миньцзянь гуши синши фадуань – Инго Тань Лэ яньцзю дэ цзего [Начало типологии китайских народных сказок: результаты исследований Денниса] // Миньсу. 1928. № 8. С. 1–10.

*Схема Й.Г. фон Хана*

Стремление к тотальной систематизации в естественных науках усилилось на Западе с середины XVIII в. Под влиянием естественных наук и в гуманитарных дисциплинах постепенно начались процессы объединения прежде разрозненной информации, поиска системных взаимосвязей и выделения структурных уровней. Так возникло языкознание, а оно, в свою очередь, способствовало становлению фольклористики как науки.

Богатый материал, собранный любителями «народных древностей», обладал для них и исторической, и политической ценностью; кроме того, они осознавали, что имеют дело с быстро исчезающей народной памятью. Уже в первой четверти XIX в. стало ясно, что он нуждается в систематизации: в изобилии сведений было сложно ориентироваться, а определение типологических и генетических связей удавалось только интуитивно. Первые подходы к систематизации и в языкознании, и в фольклористике были сделаны под влиянием эволюционизма, возобладавшего в науках о жизни. Представители мифологической школы говорили о том, что современные нам сказки и легенды представляют собой позднейшие формы, которые восходят к древнему мифопоэтическому мировоззрению. Изучая их, мы восстанавливаем первоначальный облик той или иной мифологической традиции. Если мифопоэтическое мировоззрение было основано на осмыслении доступных непосредственному опыту природных явлений, по этому принципу можно классифицировать его элементы; такой подход демонстрирует, например, оглавление «Германской мифологии» Якоба Гримма.

Первый шаг к формализации исследований мифа и сказки сделал австрийский дипломат Й.Г. фон Хан (Johann Georg von Hahn, 1811–1869). Долгое время прожив в Греческом королевстве и в Османской империи, он приобрел квалификацию языковеда, стал основоположником албанистики [de Rapper 2017, pp. 186–187], а также собрал материал для двухтомника «Греческие и албанские сказки» (Griechische und albanesische Märchen)<sup>4</sup>.

Следуя Я. Гримму, тесно объединившему языкознание и изучение мифологии и фольклора, фон Хан был уверен, что родственные языки необходимо связаны с родственными мифологическими системами. Язык на самых ранних стадиях своего развития всегда мифологичен; «первый человек по необходимости был

---

<sup>4</sup> Hahn J.G., von. Griechische und albanesische Märchen. Bd. 1–2. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1864.

поэтом, так как не был способен ни к какой иной форме мысли»<sup>5</sup>. Сознание развивается, а с ним трансформируются и мифологические представления. Сказки, в конечном счете, суть видоизменения древних повествований о богах и героях.

Фон Хан писал, что мифы и сказки отличаются лишь формой, которая органически изменяется вместе с обстоятельствами жизни общества и идет к большей наглядности. От мифов о богах люди переходят к сказаниям о героях; и самая молодая мифологическая форма – это сказка. За ней по этой логике уже идут повествования, полностью лишённые фантастических элементов или сохранившие их лишь частично. Древние мифологические сюжеты развиваются по одной логике у разных родственных народов, образуя родственные или даже идентичные сказки. В первую очередь фон Хана интересовали соответствия в германской и древнегреческой мифологиях, которым была посвящена его предыдущая работа «Мифологические параллели» (*Mythologische Parallelen*, 1859).

Фон Хан, однако, был знаком с недавно вышедшим предисловием Т. Бенфея к «Панчатантре», представившим научному миру миграционную теорию<sup>6</sup>. Бенфей предлагал другое объяснение сходствам сказочных сюжетов, ставя во главу угла их миграцию на Запад и Восток. Фон Хан оценил аргументацию эрудированного автора и был готов признать миграции сказок из Индии в Европу для некоторых случаев, но не отказывался от теории укорененности сказки в древнем арийском единстве и считал не особенно вероятными массовые заимствования сказочных сюжетов. Опыт собирателя подсказывал ему, что люди рассказывают сказки неохотно, представителю чужой культуры случайно услышать сказку практически невозможно, для этого нужны целенаправленные усилия. Это заставляло его усомниться в легкости распространения и усвоения инокультурных сюжетов, которую предполагали исследователи Бенфея. Кроме того, сомнения у фон Хана вызывала и предполагаемая устойчивость странствующих сказок<sup>7</sup>.

Во всяком случае, работа Бенфея будила фон Хана углубиться в поиски общей методологии, на основе которой можно было бы обсуждать фольклор и мифологию разных народов. Бенфей говорил о незначительном количестве базовых форм европейской сказки<sup>8</sup>. С этим наблюдением фон Хан был согласен и решил на нем основать научное изучение сказки, которое должно было

<sup>5</sup> *Ibid.* Bd. 1. S. 21.

<sup>6</sup> *Benfey Th.* *Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen, und Erzählungen.* Leipzig: F.A. Brockhaus, 1859. 1167 s.

<sup>7</sup> *Hahn J.G., von.* *Op. cit.* Bd. 1. S. 10–16.

<sup>8</sup> *Benfey Th.* *Op. cit.* S. XXVI.

прояснить ее древние арийские источники. Здесь стоит заметить, что среди причин, по которым научное изучение сказки, предложенное фон Ханом, приняло именно те формы, о которых будет сказано ниже, могло быть появление в том же 1859 г., что и «Панчатантра» Бенфея, «Происхождения видов путем естественного отбора» Ч. Дарвина (немецкий перевод вышел в 1860).

Разрабатывая базовую терминологию, фон Хан отмечает наличие элементарных и более сложных, составных, сказок; для последних он предлагает название Märchenkette – цепочки сказок. Отдельную сказку фон Хан делит на элементы, названные им «ходами» (Züge): они формируют сказку подобно тому, как слова формируют предложение. Эти ходы могут перемещаться из одной сказки в другую, усложняя ее. Новые сказочные ходы, по его убеждению, в наши дни уже практически не появляются, однако люди располагают огромным банком старых ходов, которые адаптируют к современным реалиям и потребностям сказок<sup>9</sup>.

Все сказки можно свести к ограниченному числу формул, и кажущееся разнообразие сказок объясняется лишь различной конфигурацией ходов. Опираясь на коллекцию формул, обозначающих эти «базовые формы», можно приступить к классификации, которая в конечном счете позволит охватить всю самоорганизующуюся систему сказок. Фон Хан надеялся, что его опыт будет продолжен другими исследователями, которые найдут еще не обнаруженные им формулы<sup>10</sup>. На таком основании он создал свой указатель, который С. Томпсон позже назвал «первой попыткой логически упорядочить сказки» [Thompson 1977, p. 414].

В указателе фон Хан перечисляет сорок «формул» (Formeln), которые делит на три группы: «семейные» (всего 22), «смешанные» (всего 14) и «дуалистические, основанные на противостоянии внутреннего и внешнего миров» (всего 4)<sup>11</sup>. Группы дробятся на подгруппы (у которых иногда есть собственные подгруппы следующего уровня). Каждая группа имеет четыре уровня сюжетов и пятый уровень ходов. Иногда формулы имеют название, чаще всего – по какому-либо древнегреческому или германскому мифу, а в других случаях обозначены чисто описательно («вторая жена продает первой право быть с мужем в течение трех ночей и в результате его теряет»). Система не полностью выверена: так, формула под названием «Скилла» встречается дважды – соответственно под номерами 19 и 31. Это разные сюжеты, объединенные только мотивом женского вероломства. Недостаточность данных

<sup>9</sup> Hahn J.G., von. Op. cit. Bd. 1. S. 40–44.

<sup>10</sup> Ibid. S. 43.

<sup>11</sup> Ibid. S. 45–61.

приводит к тому, что индивидуальные формулы в некоторых случаях совпадают с подгруппами.

Выделенные фон Ханом ходы часто довольно сложны. Так, формулу «Белоснежка» (Schneewittchenformel) он делит на два следующих хода:

а) после нескольких неудачных попыток мачехе удается погубить изгнанную из отцовского дома падчерицу, более красивую, чем она сама; б) умершую находит герой; воскреснув, она выходит за него замуж, а мачеха подвергается наказанию<sup>12</sup>.

К каждой из формул фон Хан приводит параллели из древнегреческих и германских мифов, греческих и немецких сказок, албанских, валашских, литовских, неаполитанских, сербских и индийских сказок в разных наборах. Неизменны в каждом случае только древнегреческие и германские мифы. Даже если параллелей не находится, автор каждый раз эксплицитно указывает на это<sup>13</sup>.

### *Схема С. Баринг-Гулда*

Через два года после двухтомника фон Хана вышло первое издание будущего бестселлера – «Заметки о фольклоре северных графств Англии и приграничных территорий» (Notes on the Folk Lore of the Northern Counties of England and the Borders) У. Хендерсона (William Henderson, 1813–1891)<sup>14</sup>. Ее составитель, фабрикант и общественный деятель, посвятил немало лет собиранию фольклора; наблюдая исчезновение старинных поверий и обычаев, он хотел сохранить как можно больше для потомства<sup>15</sup>. Младший друг Хендерсона, которого он привлек к составлению книги, поставил перед собой задачу научной классификации сказок. С. Баринг-Гулд (Sabine Baring-Gould, 1834–1924), священник, агиограф, писатель и фольклорист, к этому времени, помимо прочего, уже был автором знаменитой вплоть до нашего времени «Книги оборотней» (Book of Were-Wolves, 1865). Он знал работу фон Хана и взялся расширить его указатель, пользуясь материалом английских сказок.

<sup>12</sup> Ibid. S. 50.

<sup>13</sup> Упрощенное изложение схемы фон Хана на английском языке приводит У. Ралстон (*Ralston W.R.S. Notes on folk-tales // The folk-lore record. 1878. Vol. 1. No. 1. P. 77–78*).

<sup>14</sup> *Henderson W. Notes on the folk lore of the Northern counties of England and the borders. L.: Longmans, Green, 1866. 344 p.*

<sup>15</sup> Ibid. P. XXVI–XXVII.

Указатель Баринг-Гулда под названием «Радикалы историй» (Story radicals) был напечатан в качестве приложения к книге Хендерсона<sup>16</sup>, но о том, что его основой послужила работа австрийского ученого, ничего сказано не было; точно так же не отмечено и его первенство в указаниях на сходство некоторых сказочных сюжетов. Впрочем, происхождение схемы Баринг-Гулда от модели фон Хана быстро заметили<sup>17</sup>. Сам Баринг-Гулд предпочитал ссылаться непосредственно на Я. Гримма – «великого Гримма, который увидел в этих историях для детей фрагменты древней мифологии»<sup>18</sup>.

Имя Т. Бенфея в книге не упомянуто ни разу, его теоретические разработки, по-видимому, не произвели на Баринг-Гулда впечатления. Он основывается на презумпции общего индоевропейского источника фольклора, особенности которого обусловили схожесть сказочных сюжетов у разных народов. Миграционную теорию исследователь игнорирует.

Как и фон Хан, Баринг-Гулд, говоря о том, что параллели в сказках отражают историческое родство разных мифологических традиций, отсылает читателя к сравнительному языкознанию. «Во всех родственных языках находятся одни и те же корни, которые, как бы сильно они ни менялись, могут быть определены и сведены к их элементарной форме. То же самое можно сказать и о сказках. У всех народов одной расы есть истории, сходствующие в одних деталях и разнящиеся в других, но в них безошибочно присутствует фундаментальное единство, которое позволяет легко свести их к первоначальному корню. Кто усомнится, что *jardin* и *garden* идентичны по значению, пусть их написание и произношение и несколько различны?»<sup>19</sup>.

Баринг-Гулд расширил систему фон Хана, несколько изменив ее строение и введя собственную терминологию. «Формулы» стали у него «корнями» (roots), а ходы остались совершенно безымянными, хотя он тоже выделяет их и нумерует. Безымянные у фон Хана подгруппы получили название «классов», а следующий, тоже безымянный ранее, уровень – «секций»; вслед за секциями идет никак не поименованный и Баринг-Гулдом уровень, который для удобства здесь мы назовем подсекциями. Три главные группы превратились в две: «дуалистические» формулы объединились со «смешанными», образовав группу «Разное» (Various).

<sup>16</sup> Ibid. P. 299–311.

<sup>17</sup> Denton W. Introduction // Mijatović E.L. Serbian folk-lore. L.: Isbister, 1874. P. 6; Ralston W.R.S. Notes on folk-tales // The folk-lore record. 1878. Vol. 1. No. 1. P. 76.

<sup>18</sup> Henderson W. Op. cit. P. 299.

<sup>19</sup> Ibid. P. 300.

Уровней системы у Баринг-Гулда уже пять; если считать безымянные ходы, то шесть.

Чтобы примерно понять, какие исправления были внесены в прошлую схему, достаточно рассмотреть подгруппы части «Семья». Фон Хан выделял в ней пять подгрупп: супружескую, родительско-детскую, сиблинговую, «Берту» (в подгруппе единственный сюжет, в центре которого подменная невеста) и «зятьев» (здесь тоже только один сюжет – о трех принцах в образе животных). У Баринг-Гулда четыре класса: супружеский, родительско-детский, сиблинговый и относящийся к женихам и невестам (*persons betrothed*). «Берта» в этом более строгом ряду отнесена к первой секции четвертого класса, а «зятья» – к третьей секции третьего, сиблингового класса. Уже отсюда видно, что схема выиграла в последовательности. Что касается секций, то на этом уровне от предложенного фон Ханом деления почти ничего не осталось.

В версии Баринг-Гулда 51 корень против 40 формул фон Хана, причем почти все они имеют названия по известным сказочным, мифологическим или литературным сюжетам. Например, формула «обещанные» дети фон Хана (*Gelobungsformel* в подгруппе «желание иметь детей») у Баринг-Гулда превращается в подсекцию, где выделены два корня – «Змеиное дитя» и «Роберт-Дьявол». Секции «желание иметь детей» у Баринг-Гулда нет совсем, относившиеся к ней формулы/корни отправлены в секцию «Чудесные дети».

Преимущество указателя фон Хана перед схемой Баринг-Гулда, кажется, одно, но серьезное. Пользоваться схемой Баринг-Гулда как указателем затруднительно, потому что он не указывает, в каких именно традициях и по каким источникам он нашел данные для ее подкрепления. Это не указатель в собственном смысле слова. Мы имеем дело с умозрительной конструкцией, которая взывает к эрудиции читателя.

### *«Фольклор Китая» Н.Б. Денниса*

Следующий раз разработанная фон Ханом система нашла применение через десять лет в колониальном Гонконге.

Н.Б. Деннис (*Nicholas Belfield Dennis*, 1839–1900), журналист, языковед-практик и служащий колониальной администрации, с энтузиазмом собирал сведения о китайских «суевериях, касающихся дней, месяцев и лет, о счастливых числах, талисманах, колдовстве, о новогодних обрядах, историях о призраках и сказках».

Книга о фольклоре вышла в свет в 1876 г., когда пошел четырнадцатый год его пребывания в Китае. В духе популярного среди синологов в 1870-е гг. «сино-арийства», представители которого искали и находили параллели в китайском и индоевропейских, а иногда даже семитских языках [Girardot 2002, pp. 153–157; Старостина 2021, с. 194–196], Деннис предполагал древнее родство между мифологическими представлениями китайцев и индоевропейцев.

Во введении к книге он говорит: «Многие из суеверий, как, конечно, и следует ожидать, представляются в равной мере ребяческими, найдутся ли они в корнуоллской деревне или в китайском городке; но от этого не менее занятно узнать, что часто они бытуют в почти идентичном виде в местах, так далеко отстоящих друг от друга. Пишущего эти строки они более убеждают в существовании общего истока разных народов, чем сходства отдельных слов в соответствующих языках, часто недостоверные. Вероятно, будет обнаружено, что теория, возводящая большую часть европейского фольклора к восточной колыбели арийских народов, откуда он распространялся при их переселениях на запад, точно так же применима к фольклору Китая»<sup>20</sup>.

Работая с китайской традицией, Деннис не мог не знать о нескольких волнах влияния индийской цивилизации на Китай и о многочисленных переводах индийских текстов на китайский язык. Он писал: «...сложно отрицать, что были приведены весомые основания для того, чтобы признать существование общего источника (индоарийской традиции. – А. С.), откуда фольклор как минимум двух континентов проистекает на восток и на запад потоками, никогда не иссякающими»<sup>21</sup>. Здесь совмещаются ранние представления мифологической школы о всеобщей колыбели индоевропейского фольклора и взгляды миграционистов, согласно которым сказочные сюжеты передаются от одного народа к другому, причем речь идет не об одном древнейшем событии, а о постоянном процессе.

Сравнительный материал, к которому Деннис прибегает в своей книге, богат, в нем присутствуют не только заявленные индоевропейские и семитские элементы, но и североамериканские, мезоамериканские, африканские, австралийские и самодийские. Так, Деннис указал, что в известных ему индоевропейских и семитских традициях лису не наделяют «демоническими силами», но представление о лисе как мифологическом вредителе, обладающем сверхъестественными силами, с китайцами и японцами

---

<sup>20</sup> *Dennys N.B.* Op. cit. P. 6.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 7.

делят американские индейцы<sup>22</sup>. Никаких выводов из этих своих наблюдений он не делал. Но чаще всего Деннис обращался к сборникам английского фольклора, составленным в период с середины XVIII в. до самого последнего времени, точно так же, как фон Хан щедро черпал из сказок братьев Гримм.

### *Схема Н.Б. Денниса*

В 12-й главе «Фольклора Китая» Деннис поместил схему, которую, как и Баринг-Гулд, озаглавил «Радикалы историй»<sup>23</sup>. Главным источником вдохновения для нее была упомянутая выше работа У. Хендерсона, из которой он заимствовал структуру, незначительно ее видоизменив.

Деннис сопроводил свою схему ссылкой на книгу Хендерсона (но не учел, что приложение было составлено не им самим, а Баринг-Гулдом, невольно отомстив за несправедливость последнего по отношению к фон Хану). Точно так же, как Баринг-Гулд, Деннис не приводит никаких ссылок внутри самой схемы (за исключением двух случаев). К счастью, большинство сказок и преданий, на основании которых он выделял корни, собраны в этой самой 12-й главе. В нескольких случаях Деннис даже упоминает названия корней внутри текста, поэтому найти их несложно. В конце книги помещен предметный указатель, который при всей своей прискорбной лаконичности дополняет схему и помогает ориентироваться в богатом материале книги. Все эти особенности делают схему Денниса удобнее для пользования, чем гораздо более полный и логичный вариант Баринг-Гулда.

Располагая очень ограниченным числом сюжетов, Деннис значительно редуцирует разработанную до него систему. Ему не нужны большие группы – «Семья» и «Разное», из классов он сохраняет восемь (теряя само название «класс» и оставляя только нумерацию римскими цифрами), снимает все названия секций и подсекций. Таким образом, из групп, классов, секций, подсекций и корней Баринг-Гулда остаются только классы и корни. Корней Деннис выделяет 15, и только шесть из них присутствовали в классификации Баринг-Гулда. Кроме того, Деннис ввел три новых класса: «Люди в конфликте с природными явлениями», «Люди совершают выдающиеся героические поступки», «Растения и пр., вырастающие из части тела».

<sup>22</sup> Ibid. P. 95–96.

<sup>23</sup> Ibid. P. 143–145.

Следующая таблица отражает устройство схемы Денниса. Колонка «Группы» выделена условно, поскольку, принимая модель Баринг-Гулда, о группах Деннис умалчивает. В колонке «Классы» серым выделены номинации, введенные самим Деннисом и отсутствующие у Баринг-Гулда (у фон Хана из классов, используемых Деннисом, есть только «Брак» и «Родители и дети»). Подразделения классов, которые Баринг-Гулд называет секциями, у Денниса отсутствуют. Третья, четвертая и пятая колонки демонстрируют обнаруженные Деннисом в китайской традиции корни и присутствие или отсутствие их в схемах фон Хана и Баринг-Гулда.

*Таблица*

Устройство схемы Денниса

Группа	Класс	Корень	Й. фон Хан	С. Баринг-Гулд
[Семья]	I. Брак	1. Пенелопа	+	+
		2. Женевьева	+	+
		3. Сванхвит	+	+
	II. Родители и дети	4. Соломонов суд	-	-
		5. Рея Сильвия	+-	+
[Разное]	II. Люди и невидимый мир	6. Ахерузия	-	-
		7. Город безмолвия	-	-
		8. Магический конфликт		+
		9. Геркулесов кубок	-	-
		10. Али-Баба	-	-
	IV. Люди в конфликте с природными явлениями	11. Волшебная гробница	-	-
	V. Человек против человека	12. Царица Дидона	-	-
	VI. Люди совершают выдающиеся героические поступки	13. Марк Курций	-	-
	VII. Люди и звери	14. Птица, зверь и рыба	-	+
	VIII. Растения и пр., вырастающие из части тела	15. Сокол, приносящий сому	-	-

Следует заметить, что в большинстве случаев Деннис не указывает источников сказок и легенд, использованных им для построения схемы.

Первыми в схеме Денниса идут три корня из «брачного» класса, присутствующие как у фон Хана, так и у Баринг-Гулда.

Простейший корень «Пенелопа» раскладывается так: а) муж оставляет жену дома, б) она верно ждет его, с) они *примиряются после некоторых недоразумений* (в варианте Баринг-Гулда третье звено проще – «он возвращается к ней», у фон Хана было «возвращение мужа и воссоединение разлученных»).

Деннис относит сюда сюжет, первые варианты которого были записаны в II–III вв. Байли Си, будущий министр циньского князя Му-гуна (VII в. до н. э.), был разлучен со своей женой, которая нашла его, когда попала во дворец как прачка и спела ему укоризненную песню. В неназванном источнике Денниса фигурирует также тридцатилетняя разлука, и героиня, мать взрослого сына, оказывается не прачкой, а портнихой. Скорее всего, это пересказ сюжета популярной в Гуандуне оперы «Байли Си узнает жену».

Следующий корень – «Женевьева» (оклеветанная жена; это название принадлежит фон Хану, который, видимо, имел в виду Женевьеву Брабантскую). В указателе фон Хана речь идет об оклеветанной матери, которую изгоняют, обвинив в рождении нечеловеческого дитяти. Баринг-Гулд убирает упоминание о ребенке, оставив лишь неуточненную клевету, в результате которой муж велит казнить жену, но она только отправлена в изгнание; в конце концов они примиряются. Деннис повторяет Баринг-Гулда. Этой модели в его коллекции соответствует короткая притча о женщине, оклеветанной мачехой мужа. Обвиненная в неверности, она должна покончить с собой. Но тут мачеху убивает молния, и все понимают, что жена была невинна.

В качестве варианта «Женевьевы» Деннис расписывает по ходам другую историю. Некий военный оставляет жену и мать, отправившись на войну. Через продолжительное время вернувшись и встретив возле дома свою жену, он решает проверить, верна ли она ему. Жена не узнает его; он представляется собственным другом и начинает оказывать ей чрезмерные знаки внимания. Она бросает ему песок в лицо и сбегает. Когда муж наконец возвращается домой, свекровь зовет героиню встретить его. Та, поняв, что только что не узнала мужа, пытается повеситься от стыда, но ее спасают.

Следующий корень, который Деннис взял в схеме Баринг-Гулда, это «Сванхвит». У фон Хана он носит название «Похищение одежды и лебединая дева» и помещен в группу «Смешанные формулы». Баринг-Гулд логично перенес его в группу «Семья»

и назвал «Сванхвит» в честь одной из лебединых дев в «Песни о Велунде». Деннису был известен только один вариант истории о лебединой деве, не собственно китайский, а записанный от жителя Рюкю: его в 1869 г. опубликовал С.У. Уильямс (Samuel Wells Williams, 1812–1884)<sup>24</sup>. Деннис также проницательно заметил, что повествованиям о лебединых девах родственен популярный миф о Дун Юне и Небесной ткачихе (о ней подробно см.: [Idema 2009]).

В следующем классе, «родительско-детском», вводится новый корень – «Соломонов суд».

Деннис расписывает его следующим образом: две женщины спорят о ребенке; они обращаются к мудрому судье; он испытывает их; настоящая мать торжествует. В примере китайского Соломонова суда у Денниса судья предлагает матерям отдать ребенка ему, воспитать при управе и подготовить к карьере чиновника. Настоящая мать с радостью соглашается, а ее соперница отказывается; судья таким образом понимает, кто действительно желает ребенку добра<sup>25</sup>.

Следующий по порядку корень в этом классе – «Рея Сильвия» (есть у Баринг-Гулда, но не у фон Хана, если не считать «Антиопу» – «оставление внебрачного ребенка матерью»). Сюда Деннис относит историю о ребенке, потерявшем родителей во время военной смуты, выращенном диким зверем и впоследствии добившемся успеха; очень краткая запись не дает возможности сделать предположения об источнике, однако подобных историй в китайском фольклоре и литературе немало<sup>26</sup>. Деннис отмечает, что в Китае брошенного ребенка кормит тигрица, а не волчица<sup>27</sup>.

Затем он переходит к третьему классу – «Люди и невидимый мир» (у Баринг-Гулда это первый класс второй группы) – и сразу же вводит два новых корня под названиями «Ахерузия» и «Город безмолвия». В округе Дэнчжоу (Шаньдун) бытовали представления о том, что обычные люди могут попасть в миражный город, показывающийся в морском тумане, аналогичные легендам германских народов о Винете. Этот город, по сведениям Денниса, могли отождествлять с царством мертвых. Корень «Ахерузия» раскладывается так: «Место, в которое могут

---

<sup>24</sup> Williams S.W. Journal of a mission to Lewchew 1801 // Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series. 1869–1870. No. 6. P. 149–171.

<sup>25</sup> Dennys N.B. Op. cit. P. 139.

<sup>26</sup> Ср.: *Ши Юй-кунь*. Трое храбрых, пятеро справедливых / Пер. с кит. В. Панасюка; предисл. и коммент. Б. Рифтина. М.: Художественная литература, 1974. С. 32–33.

<sup>27</sup> Dennys N.B. Op. cit. P. 142.

попасть и смертные, открывает доступ в преисподнюю; через него туда и обратно проходят духи; посетив его, смертный узнает тайны загробного мира»<sup>28</sup>.

Использование названия «Город безмолвия» вместо обычного «Медный город» выдает в Деннисе читателя англоязычной выборки из «Тысячи и одной ночи», сокращенной и отредактированной (1847)<sup>29</sup>. Этот корень разложен следующим образом: духи (*genii*) заточены смертными в сосуды, затем их освобождают, после чего они мстят освободителям или благодарят их. Деннису известна одна такая история, связанная с окружной управой в городе Чжаоцин (нынешняя провинция Гуандун). Злые духи превратились в камни, которые правитель округа сложил в глиняные сосуды. Когда один из сосудов через несколько столетий был разбит, духи вызвали наводнение в Чжаоцине; в следующий раз духам удалось вырваться на свободу и устроить восстание «красноголовых». Оно было подавлено, а духи каким-то образом снова водворены в глиняные сосуды в управе<sup>30</sup>. Истории о судье или жреце, загоняющем злых духов в сосуд и запечатывающем их там, в Китае распространены и впервые были зафиксированы самое позднее в VIII в. [Старостина 2021, с. 200].

Затем следует корень «Магический конфликт», совпадающий с выделенным Баринг-Гулдом. В качестве примера Деннис приводит раннюю версию легенды о Белой змейке (бытующей и как сказка [Рифтин 1977, с. 455]), в которой белая и синяя змеи вступают в борьбу, белая побеждает, они обе обретают человеческий облик, и синяя становится служанкой белой.

Девятый корень – «Геркулесов кубок». Здесь Деннис сближает предание об индийском монахе «Бэй-Ду» («переплывающем в чаше»), впервые приведенное в «Жизнеописаниях достойных монахов» («Гао сэн чжуань», VI в.), с историей из «Мифологической библиотеки» Аполлодора (II, 5, 10), где Геракл пересекает Океан на кубке, который ему дал Гелиос.

Последний корень в классе «Люди и невидимый мир» тоже не имеет аналогов и озаглавлен «Али-Баба». Деннису была известна (снова неясно откуда) сказка о человеке по фамилии Чжан, нашедшем пещеру с сокровищами, где жил дух, который открывал ее с помощью слов: «Каменная дверь, откройся! Господин Гуйгу явился» (в оригинале строки рифмованные). Чжан привел туда

<sup>28</sup> Ibid. P. 143.

<sup>29</sup> Об этом издании см.: Kirby W.F. Contributions to the bibliography of "The Thousand and One Nights" (an appendix to volume 10 to: Richard F. Burton's translation of "The Nights". L.: Burton Club, 1886. P. 422).

<sup>30</sup> Dennys N.B. Op. cit. P. 130–131.

свою бабушку, которая не смогла выйти из пещеры. Когда он обратился к духу с просьбой вернуть бабушку, тот сказал, что она умерла, так как пещера требовала жертвы. Но теперь потомки погибшей женщины будут обладать властью над демонами. И действительно, впоследствии сын Чжана стал основателем южной ветви даосизма, придающей большое значение экзорцистским практикам<sup>31</sup>.

Классы с четвертого по восьмой каждый содержат только по одному корню.

Так, для выделенного им корня «Волшебная гробница» Деннис создает класс, которого не было у Баринг-Гулда, – «Люди в конфликте с природными явлениями». Этот корень он расшифровывает так: «Гробница обладает магической силой; предпринимается попытка ее открыть или войти в нее; попытка не удастся полностью или частично». Сюда отнесены две истории: о гробнице Конфуция и гробнице легендарного стратега Чжугэ Ляна (181–234). В первом случае могилу хотят вскрыть солдаты во время гонений на конфуцианство при династии Цинь, но их оружие притягивается к магнитной плите, которой она накрыта. Что касается гробницы Чжугэ Ляна, в ней были помещены статуи из магнита, которые не дали проникнуть внутрь основателю Минской династии Чжу Юаньчжану и его мудрому советнику Лю Бовэню (1311–1375)<sup>32</sup>. Деннис видит здесь параллель с легендами о могиле ученого Михаила Скотта (XII–XIII вв.), пользовавшегося репутацией чародея. Поскольку он называет Скотта «чудесным» (*wondrous*) вслед за Вальтером Скоттом, можно предположить отсылку к «Песни последнего менестреля». Согласно этой поэме Вальтера Скотта, чародей велел похоронить себя со своей волшебной книгой, и его могила была защищена могуществом святого Михаила.

Следующий новый корень, «Царица Дидона», Деннис относит к классу, который у Баринг-Гулда уже был: «Человек против человека». Название этого корня происходит от легенды об основании Карфагена: прибывшая в чужие края Дидона купила у царя Иарбанта столько земли, сколько вместит воловьша шкура. Деннис опирается на напечатанное в его журнале “*The China Review*” сообщение Э.В. Бретшнейдера (1833–1901), в эти годы врача при Российской духовной миссии в Пекине<sup>33</sup>. Бретшнейдер пересказывает фрагмент из 323 цзюаня династической хроники «История Мин»

<sup>31</sup> Ibid. P. 134–135.

<sup>32</sup> Ibid. P. 135–136.

<sup>33</sup> *Bretschneider E. Chinese intercourse with the countries of Central and Western Asia during the 15th century. Part 1 // The China Review. 1876. Vol. 4. No. 6 (May – June). P. 385–394.*

(«Мин ши»), описывающий испанскую колонизацию Филиппин<sup>34</sup>: «Китайские хронисты рассказывают интересную историю, связанную с первым поселением фоланци (франки, здесь – испанцы. – А. С.) в Льюйсуне. Когда эти чужеземцы появились в этой стране, они преподнесли богатые дары правителю Льюйсуну и попросили выделить им для строительства жилищ столько земли, сколько покроет бычья шкура. Правитель, не обидевшись на их просьбу, согласился. Тогда фоланци разрезали шкуру на узкие полосы и протянули их вокруг большого земельного участка»<sup>35</sup>.

Стоит заметить, что, как показывает Э. Ньюмен [Newman 2017], несмотря на действительно широкое распространение в мире мотива K185.1 – «Приобретение земли обманом: измерение с помощью бычьей шкуры» (по указателю С. Томпсона), – в случаях, когда в нарративе инициаторами сделки выступают испанцы, португальцы или голландцы, разумно предположить, что он основывается на воспоминании о действительном применении «обмана Дидоны» колонизаторами.

Следующий класс («Люди совершают выдающиеся героические поступки»), состоящий из корня «Марк Курций», выделен самим Деннисом. Он приводит варианты для развития событий внутри этого корня: чтобы бездна закрылась, нужна человеческая жизнь – или человеческая кровь должна быть добавлена в сплав, чтобы выплавка удалась. Затем человек жертвует собой – или принужден стать жертвой насильно. Результат – успех предприятия. В качестве китайского примера этого корня Деннис приводит легенду о девушке, бросившейся в расплавленное железо во время выплавки большого колокола для большой пекинской Колокольной башни<sup>36</sup>. Источником ему послужила заметка Дж.К. Стента (George Carter Stent, 1833–1884) о китайских легендах<sup>37</sup>.

Седьмой класс у Денниса, «Люди и звери», соответствует третьему классу второй группы у Баринг-Гулда. В него попал корень «Птица, зверь и рыба», который тоже есть у Баринг-Гулда. Но если у Баринг-Гулда речь идет именно о трех благодарных животных,

<sup>34</sup> Мин ши [История Мин]. Шанхай: Хань юй да цыдянь чубаньшэ, 2004. С. 6752.

<sup>35</sup> *Бретинейдер Э.* Азия и Европа в эпоху Средневековья: сравнительные исследования источников по географии и истории Центральной и Западной Азии XIII–XVII вв. / Пер. И.В. Кучумова. СПб.: Свое издательство, 2018. С. 177.

<sup>36</sup> *Dennys N.B.* Op. cit. P. 133–134.

<sup>37</sup> *Stent G.C.* Chinese legends // Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. 1872. Vol. 7. P. 185–188.

последовательно помогающих герою, у Денниса везде стоит единственное число.

Для этого корня он приводит примеры:

- 1) с птичкой, которую вылечили от нанесенной стрелой раны, а она затем принесла благодетелю желтые цветы, в свою очередь исцелившие его от болезни;
- 2) с другой птичкой, спасенной человеком из когтей хищника, – она в благодарность принесла избавителю четыре браслета;
- 3) с раненой змеей, которую спас император Хэ-ди, – она вознаградила его драгоценным камнем.

Последний класс («Растения и пр., вырастающие из части тела») тоже отсутствует у Баринг-Гулда. Он состоит из корня «Сокол, приносящий сому»: существо совершает замечательное деяние; часть его тела – из-за его собственных или из-за чужих действий – оказывается на земле, пускает корни, из которых вырастает растение. Растение становится почитаемым. В качестве примера Деннис приводит известную легенду о чайных кустах, выросших из век Бодхидхармы, которые тот вырвал в досаде, когда обнаружил, что уснул во время медитации. Деннис сближает ее с историей о когтях сокола, похитившего сому, из которых выросло священное дерево<sup>38</sup>.

Как и Баринг-Гулд, Н.Б. Деннис не дает определений базовым элементам своего указателя. Как и фон Хан до него, он создает классы для единичных «корней», затрудняясь отнести их к существующим; у Баринг-Гулда есть секции, состоящие из одного корня, но не классы, однако Деннис, сам того не зная, возвращается к более рыхлой структуре схемы фон Хана.

Несмотря на то что в схеме Денниса потеряна относительная стройность, приданная Баринг-Гулдом первоначальной конструкции фон Хана, он был первым систематизатором китайского фольклора. Предпринятая им, пусть краткая и неточная, попытка формализованной записи сюжетов сказок избавила фольклористов, незнакомых с китайскими сказками, от необходимости по крайней мере в некоторых случаях просеивать наугад массивы опубликованных в разных периодических изданиях и сборниках сообщений.

В заключении 12-й главы, в которой помещен его указатель, Деннис пишет: «Не утверждая, что все китайские версии перечисленных выше легенд имеют то же происхождение, что и сходные с ними европейские, и оставляя объяснение материала, рассмотренного в этой единственной главе, более компетентным ученым,

---

<sup>38</sup> *Топоров В.Н.* Кришану // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 15.

я полагаю, что эти примеры сходства между западными и китайскими историями достойны внимания»<sup>39</sup>. Свою задачу – вписать китайские сказки и легенды в широкий контекст евразийского фольклора и привлечь к ним внимание специалистов – Деннис выполнил.

### *Заключение*

Схема, разработанная Н.Б. Деннисом, стала первым указателем по китайскому фольклору. Она непосредственно наследовала схеме С. Баринг-Гулда, а та, в свою очередь, представляла собой переработанный и усложненный указатель Й.Г. фон Хана. В задачи фон Хана и Баринг-Гулда входило систематическое описание сказок и подтверждение родства разных ветвей индоевропейской традиции.

Если указатель фон Хана, как было показано выше, был плодом взаимодействия идей мифологической и миграционной школ, то Баринг-Гулд игнорировал разработки Бенфея и настаивал на том, что сказки суть «драгоценное наследство, полученное от наших первоначальных предков до того, как они расстались, образовав отдельные народности»<sup>40</sup>. Для Денниса же нет противоречия между представлением о едином древнем источнике фольклора и мифов и уверенностью в том, что взаимодействие между разными фольклорными традициями не прекратилось в древности, но осуществляется постоянно.

Сам Деннис под воздействием «сино-арийства» ставил вопрос о единой системе, объединяющей индоевропейские, семитские и китайские фольклорные традиции. Индия для него – источник, откуда сюжеты распространяются и на Запад, и на Восток; однако он отмечал и внутренние взаимодействия в кругу влияния китайской культуры, допускал типологические, а не генетические параллели и в целом был более свободен в своей «беспартийной» и любительской позиции. С целью привлечь внимание ученых к собранному в области китайского фольклора данным он разработал для них свою классификацию, основываясь на схеме Баринг-Гулда. Так было заложено основание систематизации сюжетов китайского фольклора.

---

<sup>39</sup> *Dennys N.B.* Op. cit. P. 145.

<sup>40</sup> *Henderson W.* Op. cit. P. 299.

*Литература*

- Линь 2003 – *Линь Цзифу*. «Чжунго миньцзянь гуши лэйсин соинь» яньцзю дэ пипин юй фаньсы [Критика и рефлексия по поводу «Указателя типов китайских народных сказок»] // Сысян чжаньсянь [Идеологический фронт]. 2003. Т. 29. № 3. С. 88–93.
- Рифтин 1977 – *Рифтин Б.Л.* Источники и анализ сюжетов дунганских сказок // Дунганские народные сказки и предания. М.: Восточная литература, 1977. С. 403–505.
- Старостина 2021 – *Старостина А.Б.* Николас Белфилд Деннис как пионер сравнительного изучения китайского фольклора // Ориенталистика. 2021. № 4(1). С. 190–211.
- Ци 2018 – *Ци Линъюнь*. Та шань чжи ши юй бэнь ту чжи гэнь: гуши лэйсин сюэ цзай Чжунго дэ ицзе юй яньцзю [Камни с чужих гор и корни нашей земли: переводы и исследования в области типологии сказок в Китае] // Миньцзю вэньсюэ яньцзю [Исследования народной литературы]. 2018. № 4. С. 46–55.
- de Rapper 2017 – *Rapper G., de*. Introduction. A new foundation for the anthropology of Albania // *Ethnologie française*. 2017. Vol. 47. P. 181–192.
- Girardot 2002 – *Girardot N.J.* The Victorian translation of China. James Legge's Oriental pilgrimage. Berkley: University of California Press, 2002. 780 p.
- Idema 2009 – *Idema W.L.* Filial Piety and its Divine rewards. The legend of Dong Yong and weaving maiden with related texts. Indianapolis: Hackett Publishing, 2009. 108 p.
- Newman 2017 – *Newman A.* The Dido story in accounts of early modern European imperialism, An anthology // *Itinerario*. 2017. Vol. 41. No. 1. P. 129–150.
- Thompson 1977 – *Thompson S.* The folktale. Berkley: University of California Press, 1977. 510 p.

*References*

- Girardot, N.J. (2002), *The Victorian translation of China. James Legge's Oriental pilgrimage*, University of California Press, Berkley, CA, USA.
- Idema, W.L. (2009), *Filial Piety and its Divine rewards. The legend of Dong Yong and weaving maiden with related texts*, Hackett Publishing, Indianapolis, IN, USA.
- Lin, J. (2003), "The criticisms and rethinking of the 'Type index of Chinese folktales' ", *Sixiang zhanxian* [Ideological front], vol. 29, no. 3, pp. 88–93.
- Newman, A. (2017), "The Dido story in accounts of early modern European imperialism. An anthology", *Itinerario*, vol. 41, no. 1, pp. 129–150.

- Qi, L. (2018), “Stones from foreign mountains and the roots of our land: translation, introduction and research in the field of typology of fairy tales in China”, *Minzu wenxue yanjiu*, vol. 4, pp. 46–55.
- Rapper, G., de (2017), “Introduction. A new foundation for the anthropology of Albania”, *Ethnologie française*, vol. 47, pp. 181–192.
- Riftin, B.L. (1977), “Sources and plot analysis of the Dunganese tales”, *Dunganskie narodnye skazki i predaniya* [Dungan folk tales and legends], Vostochnaya literatura, Moscow, USSR, pp. 403–505.
- Starostina, A.B. (2021), “Nicholas Belfield Dennys as a pioneer in the comparative study of Chinese folklore”, *Orientalistica*, vol. 4, no. 1, pp. 190–211.
- Thompson, S. (1977), *The folktale*, University of California Press, Berkley, CA, USA.

### *Информация об авторе*

*Аглая Б. Старостина*, кандидат философских наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12; [abstarostina@gmail.com](mailto:abstarostina@gmail.com)

### *Information about the author*

*Aglaya B. Starostina*, Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russia, 107031; [abstarostina@gmail.com](mailto:abstarostina@gmail.com)

УДК 398(470.22)

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-112-133

Указатель типов, мотивов  
и основных элементов исторической прозы  
кестеньгских карелов

Мария В. Кундозерова

*Институт языка, литературы и истории  
Карельского научного центра РАН, Петрозаводск, Россия,  
maria.vlasova@mail.ru*

*Аннотация.* В статье представлен указатель типов, мотивов и основных элементов преданий, зафиксированных у кестеньгских карелов на территории современного Лоухского района Республики Карелия, а также частично Кандалакшского района Мурманской области. Выявление мотивов преданий велось на основе архивного материала Научного архива Карельского научного центра РАН и Фонограммархива Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, а также опубликованных записок и статей путешественников, побывавших в исследуемом крае в XIX–XX вв. Всего в работу было вовлечено 120 текстов преданий, среди которых можно выделить циклы о заселении и освоении края, об аборигенах края, о кладях, о борьбе с внешними врагами, о разбойниках. Указатель составлен на основе соответствующего указателя, разработанного Н.А. Криничной в области русской исторической прозы. В указателе содержится 18 типов мотивов, внутри которых выделяются основные версии и элементы. Относительно исходного указателя некоторые версии мотивов были скорректированы, некоторые версии добавлены. Составление указателя мотивов на материале карельской прозы предпринято впервые, что обуславливает новизну и актуальность данной работы.

*Ключевые слова:* карельский фольклор, предания, указатель мотивов

*Для цитирования:* Кундозерова М.В. Указатель типов, мотивов и основных элементов исторической прозы кестеньгских карелов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 4. С. 112–133.  
DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-112-133

---

© Кундозерова М.В., 2022

## Type, motif and basic element index of the Kestenga Karelians historical prose

Maria V. Kundozerova

*Institute of Linguistics, Literature and History  
of the Karelian Research Centre, Russian Academy of Sciences,  
Petrozavodsk, Russia, maria.vlasova@mail.ru*

*Abstract.* The article presents an index of the types, motives and basic elements of the legends recorded among the Kestenga Karelians on the territory of the modern Loukhsky district in the Republic of Karelia, and also partially in the Kandalaksha district in the Murmansk region. The identification of the legends' motives was carried out based on the Scientific Archive of the Karelian Scientific Center RAS and the Phonogram Archive of the Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Scientific Center RAS archival materials, as well as published notes and articles of travelers who visited the studied region in the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries. In total, 120 texts of legends were involved in the work, among which one can single out cycles about the settlement and development of the region; the aboriginal regions; treasures; the fight against external enemies; robbers. The index is compiled on the basis of the corresponding index developed by N.A. Krinichnaya in the field of Russian historical prose. The index contains 18 types of motives, within which the main versions and elements are highlighted. With respect to the original index, some versions of the motifs have been corrected, some versions have been added. The compilation of an index of motives based on the material of Karelian prose was undertaken for the first time, which determines the novelty and relevance of this work.

*Keywords:* Karelian folklore, legends, index of motives

*For citation:* Kundozerova, M.V. (2022), "Type, motif and basic element index of the Kestenga Karelians historical prose", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 4, pp. 112–133, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-112-133

Кестеньгские карелы являются группой карелов, проживающих на территории современного Лоухского района Республики Карелия, а также частично Кандалакшского района Мурманской области. Историческая проза кестеньгских карелов, равно как и всех карелов, никогда не становилась объектом отдельного рассмотрения (исключение тут может составить, пожалуй, одна статья В.Я. Евсеева [Евсеев 1968, с. 69–95]) и не была в фокусе внимания фольклористов в экспедиционных выездах: предания записывались лишь попутно. Соответственно, составление указателей мотивов карельских преданий (а также и других жанров

карельского фольклора<sup>1</sup>) до сих пор оставалось вне поля исследовательских интересов в карельской науке. Этим обуславливается новизна и актуальность предпринятой работы.

Выявление типов, мотивов и основных элементов преданий велось на основе архивного материала Научного архива КарНЦ РАН и Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН, а также опубликованных записок и статей путешественников (см. сокращения). Всего в работу было вовлечено 120 текстов преданий, которые можно сгруппировать по следующим циклам: о заселении и освоении края (92), об аборигенах края (14), о кладах (9), о борьбе с внешними врагами (4), о разбойниках (1). Работа по поиску текстов и выявлению мотивов продолжается.

Под мотивом понимается «сложное структурное единство, в котором определяющая роль принадлежит действию или состоянию, а определяемыми являются субъект, объект, обстоятельства действия или состояния, оказывающие в большей или меньшей степени влияние на основополагающий элемент – предикат» [Криничная 1987, с. 19].

Настоящий указатель составлен на основе соответствующего указателя, разработанного Н.А. Криничной в области русской исторической прозы<sup>2</sup>. Прописной буквой обозначен тип мотива, арабской цифрой – мотив либо его версия, строчной буквой – элемент мотива, оказывающий наибольшее влияние на функцию,

<sup>1</sup> В качестве исключения можно упомянуть указатель сюжетов, тем и мотивов рунической поэзии, разрабатываемый сегодня финляндскими коллегами на основе свода «Древних рун финского народа» (URL: <http://skvr-webapp-acathoth.rahtiapp.fi/?fbclid=IwAR1w2g201z1nQ2lmI1bhXa4oDwK8jhqRVmcKfLy-I3SP7WToSqqHEjNxV98#paahakemisto> [дата обращения 10 янв. 2023]), а также указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов Л. Симонсуури (*Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов / Пер. с нем. Н.А. Прушинской. Петрозаводск: Карелия, 1991. 209 с.*). При составлении этих указателей учитывался также и карельский фольклор, но лишь тот, что хранится в архивах Финляндии.

<sup>2</sup> Первый вариант указателя был опубликован в сборнике «Северные предания» (см.: Северные предания: Беломорско-Обонежский регион / Изд. подгот. Н.А. Криничная; отв. ред. С.Н. Азбелев. Л.: Наука, 1978. С. 221–225), второй (окончательный) – в сборнике «Предания Русского Севера» (см.: Предания Русского Севера / Н.А. Криничная; отв. ред. Ю.И. Юдин. СПб.: Наука, 1991. С. 278–294), а также отдельным выпуском, см.: Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий / Н.А. Криничная; Карел. науч. центр АН СССР, Ин-т яз., лит. и истории. Петрозаводск: КФ АН СССР, 1990. 28 с.

сущность которой раскрыта в наименовании соответствующего типа или мотива. За обозначением мотива следуют ссылки на источники текстов, в которых этот мотив встречается: название архива или фамилия путешественника, номер единицы хранения, номер учетной единицы или номер страницы (например, ФА 2549/15, Kianto, s. 230–231). Далее, после шифра, в скобках указывается название селения, которое фигурирует в предании (если же конкретная местность не указана, то пишется населенный пункт, отмечаемый звездочкой \*, в котором было записано предание), и краткое пояснение мотива (например: Кундозеро; лопарь утонул в пороге Кумакоски).

В данном указателе сохранены буквенная последовательность типов мотивов и нумерация мотивов и версий исходного указателя даже в тех случаях, когда в целях экономии места было предпринято сокращение холостых позиций (в указателе Н.А. Криничной эти позиции сохранены: «В случае, если мотив (версия) указан, но номера преданий отсутствуют, это означает, что на данном материале подобный мотив не прослеживается, хотя и имеет место в общерусской традиции»<sup>3</sup>). У дополнительных версий продолжена нумерация источника; элементы мотива отмечены строчными буквами заново. Названия селений даны в соответствии с русскоязычными наименованиями. Если географический объект не является населенным пунктом, то перед названием указывается тип объекта (остров, мыс, местечко, хутор, гора, камень, ламбина, озеро, болото и т. д.).

Всего в указателе содержится 18 типов мотивов, один из которых (И2. Происхождение коллективного прозвища) не имеет соответствия в исходном указателе; наименование для данного типа мотива и его версий было позаимствовано в указателе Н.В. Петрова<sup>4</sup>. Некоторые версии мотивов были скорректированы (например, объединены в одну группу мотивы, связанные с деятельностью ставших по разным причинам беглыми людей – старообрядцев и дезертиров царской армии: зачастую карелы именуют и тех, и других просто «беглыми» (riekloit)), некоторые версии добавлены (например, мотивы, связанные с деятельностью этнических антагонистов (иноплеменников), коими являются карелы и лопари; способность плыть на камне, мотив самосожжения, условия для получения клада (тут формулировка позаимствована из указателя Л. Симонсури)).

<sup>3</sup> Предания Русского Севера. С. 278.

<sup>4</sup> Петров Н.В. Указатель сюжетов и мотивов к разделам «Легенды и предания», «Рассказы о старовеерах и скрытниках», «Присловья» // Каргополье: Фольклорный путеводитель / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М.: ОГИ, 2009. С. 497–538.

## А. Происхождение определенной общности

## 3. Происхождение фамилии (семьи) от

## а) основателя селения

НА 2/99 (Кестеньга; Ивановы, Сидоровы – от первопоселенцев-карелов Иивана и Сиитари)

ФА 3898/3 (Хлебнаволок; Тимофеевы – потомки основателя, который бежал из-под Москвы из армии во время 25-летней службы)

## б) давнего поселенца

ФА 3898/4 (Сенозеро; Еголаев – от одинокой женщины – финки с фамилией Ёкола (Jokola))

ФА 3898/6 (Соколозеро; Середин – от среднего сына первого поселенца по имени Сайкко)

ФА 3898/13 (Тумча; Юнгин – от шведки Анны Юнг)

## в) переселенца

ФА 736/16 (Кестеньга; Семеновы – от переселенца их Хлебнаволока)

ФА 3898/14 (Тумча; первый представитель рода Киршинных бежал из Москвы)

## В. Появление поселенцев в конкретной местности

## 3. Появление аборигенов

ФА 2648/19 (Тухкала; первые поселенцы – лопари на острове Лапиншуари)

## 4. Появление переселенцев из другой местности

ФА 736/16 (Кестеньга; предок Семеновых пришел из Хлебнаволока)

ФА 732/4 (Тикшозеро; первый житель пришел из Елетьозера)

ФА 3898/2 (Парфеево; пришла семья из Архангельска)

ФА 3898/6 (Соколозеро; переселенец по имени Сайкко из Сибири лет 400 назад)

ФА 3898/7 (Куорилакши; после карелов появились новгородские переселенцы)

ФА 3898/15 (Софьянга; жили Пестриковы, Карповы, позже подселились Пяттоевы из Пончи, Бородкины из Оуланги)

ФА 3898/16 (Нотозеро; народ пришел со стороны Кестеньги)

ФА 3898/17, ФА 1692/2 (Колвица; из деревень Вартиолампии и Боровская)

ФА 3898/18 (Росомаха; Лангуевы пришли из Тикшозера)

ФА 3898/19 (Олений Остров; Карповы пришли из Кестеньги, Кундозеровы и Пестриковы – из Олангских деревень)

- ФА 3898/22 (Соностров; первые жители: Кемов Андрей Тимофеевич из Кестеньги и Сергеев Иван Григорьевич из Елетьозеро)
- ФА 3898/23 (Чупа; первые жители – семья из Керети)
- ФА 2549/16, 2610/11 (Тухкала; поселились богатые братья из Архангельска)
- ФА 2611/9 (Коккосалми; переселились из Хаукиранта)
- ФА 2651/1, ФА 2806/14 (Коштовуара; три мужика с семьями пришли жить: один из Вартиолампи, двое из Оланги)
- ФА 1696/3а, ФА 1698/2 (Колвица; жители пришли из Карелии)
- ФА 2649/51 (Тухкала; пришли три брата из Архангельской стороны)
- ФА 2710/8 (Коштовуара; лопарь Поликарп приходил на зиму из Кандалакши)
- ФА 2714/18 (Хирвинаволок; жители пришли из Оланги)
- ФА 729/7 (ламбина Уконлампи, Куорилакши; поселился дед из Шуи)
6. Появление беглых
- ФА 3898/3 (Хлебнаволок; основатель деревни – бежал из-под Москвы из армии во время 25-летней службы)
- ФА 729/8 (местечко Поринпайкка на оз. Куориярви; беглец царской армии по имени Пори)
- ФА 2611/6 (местечко Хаукиранта, Коккосалми; основали дезертиры)
- ФА 3898/11 (хутор Нииккананкота, Шапкозеро; старик Нииккана, сбежал откуда-то из Руси при Петре I)
- ФА 3898/12 (Вартиолампи; после какого-то восстания монахи или староверы от гонений ушли на север и поселились здесь)
- ФА 3901/1 (болото Монашенское, Княжая Губа; монах из Соловецкого монастыря найден в лодке без сознания)
14. Появление исторических лиц
- ФА 3901/2 (Княжая Губа; двое сыновей-князей Московского царя прибыли на помощь местному населению в борьбе со шведами)

Г. Пребывание (былое) данного персонажа или определенной общности в конкретной местности

3. Пребывание аборигенов в конкретной местности

а) одного персонажа

ФА 737/8, ФА 2710/8 (Коштовуара; жил (или приходил на зиму из Кандалакши) богатый лопарь Поликарп)

- ФА 3898/28 (остров Лапиншуари, мыс Котаниеми на оз. Пяозеро; у острова рыбачил лопарь, вежа которого была на находящемся рядом мысу)
- ФА 2717/10 (Кундозеро; лопарь жил напротив деревни)
- б) общности
- ФА 3898/27 (Кестеньга; 450 лет назад здесь еще жили лопари)
- ФА 2610/11, ФА 2648/19, ФА 2648/31, ФА 2649/51 (Тухкала; жили лопари; два брата-лопаря на острове Лапиншуари оз. Тухкала)
- ФА 2549/15, ФА 2608/4, ФА 2604/10 (Корпярви; два/три брата-лопаря на мысу Лапинниemi оз. Корпярви)
- ФА 2604/10 (остров Юриншуари, оз. Тухкала; жили лопари)
- ФА 2605/3 (Лайтасалми; жили лопари)
- Karppanen (Кизрека; жили лопари)
- Berner (Оланга\*; лопари и карелы)
5. Пребывание первопоселенцев (давних поселенцев) в конкретной местности
- а) одного персонажа
- ФА 729/7 (ламбина Уконлампи, Куорилакши; жил дед из Шуи)
- ФА 2611/6 (Коккосалми, гора Шаммалвуара; жил один дед)
- б) общности
- ФА 727/1 (Коккосалми; первые жители – два дома по разные стороны моста)
- ФА 3898/1 (Парфеево; первая семья – Тюрхюляйни, и она жила в самом большом доме с названием Тюрхюлянтало)
- ФА 3901/2 (Княжая Губа; карелы и жители с Архангельской стороны)
- ФА 3898/7 (Куорилакши; жили карелы и новгородские переселенцы)
- ФА 3898/8 (Ламаккавуара; семья Макария Липаева считалась первыми жителями)
- ФА 3898/9 (Кундозеро; первое поселение было на мысу Чууппаниemi в одном километре от деревни)
- ФА 3898/10 (Никольская Губа; Алексей Исаков и его приятель были первыми жителями)
- ФА 2612/32 (Окунева Губа; первые жители – Макаровы, Липаевы, Григорьевы)
- ФА 2547/23 (остров Монастырский, Топозеро; жили богомолы)
7. Пребывание разбойников (социальных противников) в конкретной местности

- а) одного персонажа  
 ФА 732/10 (остров Туркиншуари, оз. Тикшеозеро; на острове окончил свои дни разбойник-рюсся)
10. Пребывание беглых в конкретной местности
- а) одного персонажа  
 ФА 2611/28, ФА 3898/31 (гора Шаммалвуара, Коккосалми; беглый дед жил у горы)  
 ФА 2649/6 (остров Юриншуари, оз. Тухкала; жил беглый (?) Юрки)  
 ФА 735/1 (Куорилакши; в окрестностях жил дезертир Сертюкка)  
 ФА 729/8 (местечко Поринпайкка на оз. Куориярви; жил беглец царской армии по имени Пори)
- б) общности  
 ФА 2506/31 (залив Весалакши, оз. Топозеро, Коккосалми; жили дезертиры царской армии)  
 ФА 2611/28 (местечко Хаукиранта, Коккосалми; жили дезертиры)  
 ФА 3898/31 (гора Шаммалвуара, Коккосалми; жили двое (?) беглых)  
 ФА 2611/9 (Коккосалми; везде жило много беглых)  
 ФА 2649/54 (озеро Ихиярви; на полуострове жили беглые)  
 ФА 2511/9 (Елетьозеро; беглые)

Д. Выбор места для основания селения (объекта культового назначения)

4. Выбор места, на котором произошло спасение от смерти (болезни, по обету)

ФА 729/6 (гора/мыс Куёвуара, оз. Топозеро; плот разбился о скалу, обратились к Спасу, чтобы утихомирил погоду, в его честь поставили крест)

ФА 2549/18, ФА 2648/31-2649/1, ФА 2649/53 (Тухкала; на мысу Ристиниеми / острове Ристишуари поставили крест, чтобы болезнь не прошла)

6. Выбор места по принципу удобства расположения

ФА 728/6 (Парфеево; между двух озер)

ФА 732/3 (Парфеево; на пути в Кереть)

ФА 2651/1 (Коштовуара; рядом с озером)

8. Выбор места по принципу богатства промысловыми угодьями

ФА 733/6 (Ламбашгуба; хорошая лососевая тоня)

ФА 2545/12 (Лиинамуа; хорошее рыбное место)

ФА 2610/11 (Тухкала; хорошее рыбное место)

ФА 2651/1, ФА 2806/14 (Коштовуара; южный склон)

ФА 1692/2 (Колвица; хорошие рыбные угодья)

НА 2/99 (Кестеньга; переехали на место нынешней деревни из мест, где заморозки губили всходы)

#### Е. Основание селения

##### 1. Основание селения одним персонажем

###### а) переселенцем

ФА 2649/2 (Аккаля; первый житель – женщина)

ФА 2219/22 (Кёмёля (=Кестеньга); первый житель по фамилии Кёмёни)

ФА 3898/6 (Соколозеро; поселенец по имени Сайкко, который пришел лет 400 назад из Сибири)

ФА 3898/21 (Верхняя Пулонга; Лангуев из Керети), (Нижнее Котозеро; Лангуев из Верхней Пулонги)

ФА 2612/32 (Окунева Губа; основатель – финн Петри)

ФА 2649/52 (Аккаля; женщина откуда-то из Сибири)

###### б) беглым

ФА 3898/3 (Хлебнаволоок; основатель деревни – бежал из-под Москвы из армии во время 25-летней службы)

ФА 3898/11 (хутор Нииккананкота, Шапкозеро; основал старик Нииккана, который сбежал откуда-то из Руси при Петре I)

##### 2. Основание селения (двумя) соседями-первопоселенцами

НА 2/99 (Кестеньга; первопоселенцы – карелы Иивана и Сиитари)

ФА 727/1 (Коккосалми; первые жители – два дома (Тимоля и Луканпайкка) по разные стороны моста)

ФА 732/3 (Парфеево; первые жители – Денисов и Филиппов)

ФА 3898/20 (Пуашма; первые жители – Лево Иванов и Кириля Никитин из Шапкозера)

ФА 3898/29 (Нильмозеро; первые жители – Лангуев Артемий Васильевич из дер. Большое Озеро и Липаев Клементий Павлович из дер. Лайтасалми)

ФА 2545/12 (Лиинамуа; два мужика основали деревню)

##### 4. Основание селения группой первопоселенцев

###### а) переселенцами

ФА 737/5 (Коштовуара; жители пришли из Оланги)

ФА 3898/21 (Верхнее Котозеро; жители пришли из Корелы)

ФА 3898/24 (Воронская; основателями и первыми жителями были Кемовы из Кестеньги)

ФА 3898/30 (Нильмогуба; основана жителями Нильмоозера)

ФА 733/6 (Ламбашгуба; жители пришли из Виены)

ФА 2549/16 (Тухкала; основали богатые братья из Архангельска)

- ФА 2651/1 (Коштовуара; три мужика с семьями пришли жить: один из Вартиолампи, двое из Оланги)  
 ФА 3898/15 (Софьянга; основала семья Пестриковых)  
 б) беглыми  
 ФА 2611/6 (Коккосалми; основали дезертиры)  
 ФА 3898/12 (Вартиолампи; после какого-то восстания монахи или староверы от гонений ушли на север и поселились здесь)  
 5. Переселение деревни на новое место  
 ФА 3898/27 (Кестеньга; переселились с острова Котишуари на материк)

Ж. Основание (предполагаемое или осуществленное) строительного объекта

3. Основание строительных объектов местными жителями, духовными лицами

- а) объектов культового назначения  
 ФА 3898/17 (Колвица; была построена часовня)  
 ФА 737/10 (мыс Куорайсниеми, оз. Пяозеро; поклонный крест: кто путешествует мимо – крестятся и кланяются, чтобы Бог помогал в пути)  
 ФА 729/6 (гора/мыс Куёвуара, оз. Топозеро; плот разбился о скалу, обратились к Спасу, чтобы утихомирил погоду, в его честь поставили крест)  
 ФА 2549/18, ФА 2648/31-ФА 2649/1, ФА 2649/53 (Тухкала; на мысу Ристиниеми / острове Ристишуари поставили крест, чтобы болезнь не прошла)  
 ФА 2648/24 (мыс Ристиниеми, оз. Тухкала; один мужик, отправляясь в Америку, установил крест)

6. Разыскания в связи со строительством (предполагаемым или осуществленным)

- ФА 3898/26 (Кёмёля (=Кестеньга); лопарь Кёмё, выбирая лес для дома, стучал по деревьям, чтобы внутри они были здоровыми)

3. Происхождение топонима

1. Происхождение топонима от имени (прозвища)

а) аборигена

- ФА 3898/26 (дер. Кёмёля (=Кестеньга); по имени лопаря Кёмё)

б) первопретка / основателя / первопоселенца

- ФА 3898/11 (хутор Нииккананкота (букв. «вежа Нииккана»), часть дер. Шапкозеро; основатель – старик Нииккана)

ФА 2219/22 (дер. Кёмёля (=Кестеньга); первый житель по фамилии Кёмёни)

ФА 2648/31, ФА 2649/6 (остров Юриншуари (букв. «остров Юрки»), оз. Тухкала; жил беглый (?) Юрки)

ФА 729/8 (местечко Поринпайкка (букв. «место Пори», оз. Куориярви; жил дезертир царской армии по имени Пори) Кагррапеп (мыс Хариттананниemi (букв. «мыс Хариттана») на Маялампи, Кизрека; на этом мысу проводник Хариттана в темноте ускользнул от отряда партизан, те заблудились)

2. Происхождение топонима, обозначающего этническую принадлежность

а) аборигена

ФА 732/9 (отмель Лаппалайсиенлуото (букв. «отмель лопа-рей»), оз. Тикшеозеро; лопари отдыхали на этом острове, когда шли с оленями)

ФА 2610/11, ФА 2648/31 (остров Лапиншуари (букв. «остров Лаппи»), оз. Тухкала; жили два брата-лопаря)

ФА 3898/28 (остров Лапиншуари (букв. «остров Лаппи»), оз. Топозеро; у острова рыбачил лопарь)

ФА 2649/31, ФА 2549/15, ФА 2608/4 (мыс Лапинниemi (букв. «мыс Лаппи»), оз. Корпиярви; жили два брата-лопаря)

3. Происхождение топонима, обозначающего социальную (половозрастную) принадлежность (титул)

а) первопоселенца, раннего поселенца, основателя селения либо лица, посетившего данную местность

ФА 3901/2 (дер. Княжёй (букв. «князь») = рус. Княжая Губа; двое сыновей-князей Московского царя прибыли на помощь местному населению в борьбе со шведами)

ФА 2649/2, ФА 2649/31, ФА 2649/52 (дер. Аккаля (букв. «бабье место»); первый житель – женщина)

ФА 2649/52, ФА 2649/6 (залив Найслакши (букв. «женский залив»), оз. Тухкала; в заливе утонула женщина)

ФА 736/20 (сосна Уконмянтю (букв. «сосна деда») в Ханхиваара, Кестеньга (?); дед заблудился, полез на сосну, чтобы осмотреться, упал и был без сознания три дня)

ФА 729/7 (ламбина Уконлампи (букв. «ламбина деда»), Куорилакши; жил дед)

6. Происхождение топонима от наименования объекта культового назначения

ФА 2649/31 (мыс Ристиниemi (букв. «мыс с крестом»), оз. Тухкала; на мысу поставили крест против болезней)

- ФА 2547/23 (остров Монастериншуари (букв. «монастырский остров»), оз. Топозеро; на острове находился старообрядческий монастырь)
7. Происхождение топонима от особенностей местности
- ФА 736/3 (ламбина Кучерилампи (букв. «сиговая ламбина»), дер. Еletzозеро; в ламбине ловили сига)
- ФА 736/21 (камень Палехкиви (букв. «мехи-камень»), оз. Пязеро; по форме напоминает кузнечные мехи)
- ФА 732/9 (остров Кораплишуари (букв. «корабельный остров»), оз. Тикшеозеро; по форме напоминает корабль)
- ФА 3898/3 (дер. Лейпяниemi (букв. «хлебный мыс») = рус. Хлебнаволок; на горке, где была деревня, место было теплое и урожаи не замерзали)
- ФА 3898/25 (хутор Кюлмяпелто (букв. «холодное поле»), дер. Окунева Губа; было много камней)
- ФА 3898/25 (хутор Пиилолакши (букв. «тайный залив»), дер. Окунева Губа; был на краю деревни, в укрытии)
- ФА 2612/32 (дер. Ахвенлакши (букв. «окуневый залив») = рус. Окунева Губа, оз. Еletzозеро; хороший рыбный залив, много окуней)
- ФА 3942/4 (дер. Шуванто (букв. «плес») = рус. Кушеванда; лунный плес)
- ФА 3898/28 (мыс Котаниemi (букв. «мыс с вежой»), оз. Топозеро; на мысу находилась вежа лопаря)
- ФА 2710/10 (дер. Ниска (букв. «затылок, шея; начало порога») = рус. Зашеек, оз. Пязеро); живут у начала порога)
10. Происхождение топонима по случайному признаку (народная этимология)
- ФА 3898/32 (дер. Коштовуара (букв. «сарафанная гора»); работало много женщин, одетых в разноцветные сарафаны)
- ФА 2651/1, ФА 737/5, ФА 2806/13, ФА 2710/9 (дер. Коштовуара (букв. «сарафанная гора»); на пожогe утерян сарафан)
- ФА 3942/3 (дер. Коштовуара (букв. «сарафанная гора»); жила женщина, которая носила сарафан)
- ФА 728/6 (дер. Тюрхю (букв. «звук глухаря в брачный период» (?)) = рус. Парфеево; деревня основана на месте, где глухарь токовал)
- ФА 732/10 (остров Туркиншуари (букв. «шубный остров»), оз. Тикшеозеро; разбойник-рюсся от голода съел шубу)
- ФА 3898/29 (дер. Нильмиярви, второе название – Уушикюля (букв. «новая деревня»); деревня появилась недавно)
- ФА 3898/33 (оз. Туошьярви (букв. «ножны-озеро») = рус.

- Топозеро; рыбачили два лопаря, один уронил ножны в воду, и они утонули)  
 ФА 2221/19 (дер. Кёмёля (=Кестеньга); манера речи колдуньи (kolduna-akka oikein kōmölä(!) ruaji))  
 Ervasti, s. 160 (гора Лехмиваара (букв. «коровья гора»), дер. Кереть; корова, спасаясь от медведя, прыгнула с обрыва)  
 ФА 3898/34 (залив Каухиелакши (букв. «страшный залив»), оз. Топозеро; черт прошел все Топозеро, но только в этом месте провалился и намочил ножны)

## И. Происхождение антропонима

5. Происхождение антропонима от наименования места жительства родоначальника

- ФА 2610/11 (фамилия Тухкала, Тухкин – по названию озера и деревни Тухкала)

## И2. Происхождение коллективного прозвища (см. Петров, П.А. Присловья: происхождение<sup>5</sup>)

От особенностей хозяйственной деятельности

- ФА 732/4 (Сенозеро; tuohiuhotrat – букв. «берестяные ножны»)

ФА 2611/3, ФА 2611/10 (Коккосалми; tervapalahvanat / tervapalafanat / tervakauhtanat – букв. «смоляные кафтаны»; варили смолу, ходили в Кестеньгу смолу продавать)

ФА 2730/2 (Коккосалми; tervankeittäjät – букв. «варщики смолы»: варили смолу)

От особенностей речи

ФА 2806/11 (Оланга; hurulat – букв. «писклявые(?)»; говорили очень остро и быстро; Вартиолампи; pil'li'inät – букв. «дудочки(?)»)

От особенностей характера и поведения

ФА 732/4 (Прииччашуари; jänikset – букв. «зайцы»; робкие)

ФА 732/4, ФА 733/7, ФА 2219/19, ФА 2611/3, ФА 2611/10, ФА 2726/16, ФА 2730/13 (Кестеньга; jouhenhalkuajat – букв. «делители конского волоса»; скупые)

От физических/психических/умственных особенностей местных жителей

ФА 732/4 (Тикшозеро; pätkkälakat – букв. «пятаки-макушки»; первый житель был лысый; Елетьозеро; jääkenkät – букв. «ледовые ботинки»; при ходьбе тянули ноги; Ламаккавуара; pitkäröcöt – букв. «длинные животы», hautamarat – букв. «запеканки-животы»; мужская половина деревни была невысокого роста с большими животами)

<sup>5</sup> Петров Н.В. Указ. соч. С. 497–538.

- ФА 2730/2 (Кизрека; pitkänenät – букв. «длинноносые»; у жителей длинные носы)  
 От особенностей образа жизни и быта  
 ФА 2611/3 (Кананайни; raikkahuut(t)orat – букв. «штопаные?»; ходили в плохой, штопаной одежде)  
 ФА 732/4 (Окунева Губа; raikkahuotrat – букв. «штопаные ножны»; бедные)  
 ФА 3898/29 (Нильмиярви; novos'olat – букв. «новоселы»; поселились недавно)  
 От особенностей расположения / местоположения / ландшафтных свойств селения  
 ФА 2611/3 (Вуаракюля; polttajaiset букв. «мошкара»; много мошкары; Кизрека; pitkänenät – букв. «длинноносые»; много комаров)  
 ФА 2727/3 (Софьянга; hakojenkylvettäjä – букв. «полоскатели коряг»; места постановки сеток илистые, с корягами)  
 ФА 2611/3 (Софьянга; kylvukoirat – букв. «банные собаки»; любители бани (?))

#### К. Хозяйственная деятельность персонажа(-ей)

##### 3. Хозяйственная деятельность аборигенов (лопарей)

###### а) ремесленные работы

НА 2/221 (Кестеньга\*; красили ткань)

###### б) охотничий промысел

НА 2/221 (Кестеньга\*)

Berger (Оланга\*)

ФА 2604/11 (Софпорог\*)

###### в) рыболовство

ФА 3898/28 (остров Лапиншуари, оз. Пяозеро)

НА 2/221 (Кестеньга\*)

###### г) сельскохозяйственные работы

ФА 2605/3 (Лайтасалми; возили (выращивали?) хлеб)

###### д) скотоводство

ФА 737/8, ФА 2710/8 (Коштовуара; оленеводство)

НА 2/221 (Кестеньга\*; оленеводство)

ФА 2605/3 (Лайтасалми; оленеводство)

###### е) лесоразработки

ФА 2605/3 (Лайтасалми; пожога – разработка леса под поле)

##### 5. Хозяйственная деятельность первопоселенцев, местных жителей, владельцев местности, переселенцев

###### а) ремесленные работы

ФА 729/7 (ламбина Уконлампи, Куорилакши; дед делал ушаты)

###### б) охотничий промысел

- Berner (Оланга\*)  
ФА 1692/2, ФА 1698/2 (Колвица)  
ФА 2604/11 (Софпорог\*)
- в) рыболовство  
ФА 3898/30 (Нильмогуба)  
Berner (Оланга\*)  
ФА 2545/12 (Лиинамуа)  
ФА 2651/1, ФА 2806/14 (Коштовуара)  
ФА 1692/2, ФА 1698/2 (Колвица)
- г) сельскохозяйственные работы  
ФА 737/5 (Коштовуара; сеяли рожь, выращивали хлеб)  
ФА 2651/1 (Коштовуара; выращивали картофель, лук, ячмень, посевную траву)  
ФА 2506/31 (залив Весалакши, оз. Топозеро, Коккосалми; выращивали хлеб и ячмень)
- д) скотоводство  
ФА 2549/16, ФА 2610/11, ФА 2649/51 (Тухкала; коровы)  
ФА 2611/9 (Коккосалми; Хаукиранта; корова)  
ФА 2651/1, ФА 2806/14 (Коштовуара; коровы, лошади)  
ФА 1692/2, ФА 1698/2 (Колвица; коровы, овцы)  
ФА 732/3 (Парфеево; коневодство)
- е) лесоразработки  
ФА 2651/1, ФА 2710/8, ФА 737/5 (Коштовуара; разрабатывали лес под поле)  
ФА 2649/51 (Тухкала; в лесу разрабатывали поля)
- ж) батрачество  
ФА 736/16 (Кестеньга; переселенец батрачил в богатом доме)
- з) торговля  
ФА 732/3 (Парфеево; содержание лавки, торговля продуктами)
7. Хозяйственная деятельность беглых
- а) охотничий промысел  
ФА 3898/31 (гора Шаммалвуара, Коккосалми)
- б) сельскохозяйственные работы  
ФА 2506/31 (залив Весалакши, оз. Топозеро, Коккосалми; выращивали картофель)  
ФА 2611/28 (гора Шаммалвуара, Коккосалми; беглый дед выращивал лук, занимался сбором трав)  
ФА 2611/6 (гора Шаммалвуара, Коккосалми; один дед выращивал лук, картофель)  
ФА 3901/1 (болото Монашенское, Княжая Губа; монах занимался сбором трав)
- в) лесоразработки

- ФА 2611/9 (Коккосалми; рубили лес, делали поле)
- г) прошение милостыни  
ФА 2506/31 (залив Весалакши, оз. Топозеро, Коккосалми; ходили просить)
- д) обмен с местными жителями  
ФА 3898/31 (гора Шаммалвуара, Коккосалми; беглые обменивали мясо и дичь на хлеб и молоко у местных жителей)
- е) медицинская помощь местному населению  
ФА 3901/1 (болото Монашенское, Княжая Губа; монах лечил)
- О. Проявление магической силы (магических способностей)
1. Предсказание  
ФА 2506/31 (залив Весалакши, оз. Топозеро, Коккосалми; беглые предсказали конец века)
2. Сон вещей  
ФА 2549/18 (Тухкала; на мысу Ристиниеми / острове Ристишуари поставили крест, чтобы болезнь не прошла; женщина увидела во сне, что на том мысу стоит дом, в котором богомольцы живут и защищают деревни от болезней)
5. Проклятие  
Кагранаен (Кизрека; лопари заклинанием извели леца из Топозера)
11. Перевоплощение
- а) способность перевоплощать других  
ФА 2549/16, ФА 2610/11, ФА 2649/51 (Тухкала; позвали знахаря из Рувы/Соколозера, чтобы обезвредить местных (лопарей?): один собакой воет, другой медведем берлогу делает / один землю когтями роет, второй – ?<sup>6</sup>)
12. Воскрешение  
ФА 2549/15, ФА 2608/4, ФА 2604/10 (мыс Лапинниеме, Корпьярви; лопарь воскресил умершего брата, чтобы узнать, своей ли смертью тот умер)
14. Способность плыть на камне  
ФА 2717/10 (Кундозеро; лопарь уплыл на камне в порог Кумакоски)  
ФА 2649/51 (Тухкала; лопари могли плыть на камне)
- П. Нападение антагониста(-ов)
2. Нападение разбойников (социальных противников)
- а) пленение, лишение свободы  
ФА 735/1 (Куорилакши; преследование беглого с целью пленения)

---

<sup>6</sup> Информант не помнит.

3. Нападение внешнего врага(-ов)  
 Карррапен (Кизрека; в деревню пришли партизаны)  
 ФА 2612/32 (Окунева Губа; напали шведы, хотели забрать сыновей в армию)
  - а) ограбление (осуществленное либо предполагаемое)  
 ФА 732/9 (Тикшозеро; «шведские» разбойники пришли грабить)  
 ФА 3901/2 (Княжая Губа; напали «шведы»)
  - б) пленение, лишение свободы  
 ФА 732/9 (Тикшозеро; «шведские» разбойники забирали молодых, пленили одного жителя в качестве проводника)
5. Нападение этнического антагониста (иноплеменника)  
 ФА 2549/16, ФА 2610/11, ФА 2649/51 (Тухкала; местные (лопари) извели у переселенцев коров: скормили медведям)  
 Вернер (Оланга\*; лопари противодействовали карелам и создавали им помехи в рыбной ловле и на охоте; обоюдные атаки; карелы похитили у лопарей чудесный контакка)  
 ФА 2604/11, ФА 2608/3 (Софпорог\*, Тунгозеро\*; Лаппалайни и Найккалайни испортили друг у друга средства передвижения)

Р. Избавление от антагониста(-ов) (мифического, мифолого-эпического, социального, этнического)

1. Избавление от антагонистов посредством магической силы, в результате свершившегося чуда
  - а) окаменение  
 Карррапен (Кизрека; лопарь заклинанием превратил человека в камень)
  - б) слепота («темень»)  
 Карррапен (ламбина Маялампи, Кизрека; в темноте партизаны заблудились)
  - в) неуязвимость особого рода  
 Вернер (Оланга\*; чудесный контакка предупреждает лопарей об атаках карелов)
2. Избавление от антагонистов посредством военной хитрости  
 ФА 2511/9 (Елетьозеро; оставление на острове без лодок)  
 ФА 732/9 (Тикшозеро; оставление на острове без лодок)
  - а) мнимый проводник  
 Карррапен (ламбина Маялампи, Кизрека; проводник Харитана в темноте ускользнул от отряда партизан, те заблудились)  
 ФА 732/9 (Тикшозеро; проводник дождался, когда «шведы» заснут, и сбежал с острова с лодками)

- б) пороги и водопады  
Kianto, s. 230–231 (Кундозеро; проводник-карел направил лодку с последними лопарями в порог Кумакоски)
3. Избавление от антагониста(-ов) посредством ловкости и предприимчивости  
ФА 735/1 (Куорилакши; дезертир спрятался за дверью и убил преследователя)  
ФА 2612/32 (Окунева Губа; «швед» зашел, получил из-за двери колосником в лоб)  
Избавление от антагониста(-ов) бегством  
ФА 2612/32 (Окунева Губа; уплыли с женой на лодке)
- С. Борьба с антагонистом(-ами)
3. Борьба с внешними врагами
- а) непосредственная борьба (бой, сражение)  
ФА 3901/2 (Княжая Губа; бой со шведами у Крестового острова)
- Т. Победа над антагонистом(-ами)
3. Победа над внешними врагами
- а) уничтожение (ранение)  
ФА 2511/9 (Ельтьозеро; убиты либо оставлены на острове)  
ФА 732/9 (Тикшозеро; «шведы» погибли на острове от голода)
- б) пленение  
ФА 3901/2 (Княжая Губа; двое сыновей-князей Московского царя пленили шведов)
5. Победа над этническим антагонистом (иноплеменником)  
Вегнер (Оланга\*; карелы похитили у лопарей чудесный контакка, что сделало тех уязвимыми, и лопари прыгнули в костер, где и погибли)
- У. Исчезновение данного персонажа или определенной общности в конкретной местности
2. Самозахоронение (в том числе временное)
- а) местных жителей  
ФА 2612/32 (Окунева Губа; спрятал сыновей в горе, тем самым спас их)
3. Окаменение
- а) социальных, этнических антагонистов / иноплеменников  
Каггранен (Кизрека; лопарь заклинанием превратил человека в камень)
4. Уход (бегство, отступление) из данной местности в иные земли

- а) мифических, мифолого-эпических персонажей, аборигенов
  - ФА 2549/15, ФА 2608/4 (мыс Лапинниemi, оз. Корпярви; оставшийся в живых брат-лопарь ушел)
  - ФА 2604/10 (Тухкала; все лопари ушли отсюда)
  - ФА 2648/31 (остров Лапиншуари, оз. Тухкала; два брата-лопаря ушли «на свои места»)
  - ФА 2649/51 (Тухкала; лопари ушли)
  - ФА 2710/8 (Коштовуара; лопарь Поликарп ушел обратно в Кандалакшу)

#### 5. Гибель

- а) аборигенов
  - ФА 2549/15 (мыс Лапинниemi, оз. Корпярви; один брат-лопарь умер)
  - Kianto, s. 230–231 (Кундозеро; последние лопари погибли в пороге Кумаоски)
  - ФА 2717/10 (Кундозеро; лопарь утонул в пороге Кумаоски)
- б) местных жителей
  - ФА 729/7 (ламбина Уконлампи, Куорилакши; дед умер: сам себе вырыл могилу, сделал гроб, столб, местные похоронили)
- в) разбойников
  - ФА 732/10 (остров Туркиншуари, оз. Тикшеозеро; на острове окончил свои дни разбойник-рюсса)
- г) внешних врагов
  - ФА 2511/9 (Елетьозеро; убиты либо оставлены на острове)
  - ФА 732/9 (Тикшеозеро; «шведы» погибли на острове от голода)

#### 7. Самоожжение

- а) аборигенов
  - Berner (Оланга\*; лопари прыгнули в костер, где и погибли)

#### Ф. Оставление следов пребывания в конкретной местности

1. Оставление следов пребывания в конкретной местности мифическими, полумифическими персонажами, аборигенами, «паннами»

##### а) остатки строений

ФА 2604/10 (остров Юриншуари, оз. Тухкала; остатки печи и дома от лопарей)

Karppanen (Кизрека; на мысу Аканниemi остатки строения – жилища лопарихи)

3. Оставление следов пребывания в конкретной местности ранними поселенцами (прежними насельниками)

##### а) объекты культового назначения

ФА 737/10 (мыс Куорайсниеми, оз. Пяозеро; поклонный крест)

ФА 2648/24 (мыс Ристиниеми, оз. Тухкала; один мужик, отправляясь в Америку, установил крест)

б) остатки строений

ФА 3898/6 (Соколозеро; в заливе Мушталакши были видны следы старого строения)

ФА 3898/17 (Колвица; ранее на месте деревни располагалось несколько построенных карелами избушек-полуземлянок, которые использовались летом во время рыбной ловли)

ФА 2547/23 (остров Монастырский, оз. Топозеро; видны следы построек)

ФА 3901/1 (болото Монашенское, Княжая Губа; сгнившая крыша на месте жительства монаха)

ФА 2648/19 (залив Костилянлакши, оз. Тухкала; следы курной избы)

ФА 1692/2 (Колвица; дом первого жителя стоит до сих пор)

в) клады

ФА 737/8 (Коштовуара; богатый лопарь Поликарп спрятал сундук с деньгами)

ФА 2649/54 (озеро Ихиярви; на полуострове беглые спрятали золото)

8. Оставление следов пребывания в конкретной местности беглыми

а) остатки строений

ФА 2649/6 (остров Юриншуари, оз. Тухкала; место от печи)

ФА 2611/28 (местечко Хаукиранта, Коккосалми; осталась изба)

ФА 735/1 (Куорилакши; видны срубы, остатки печи)

Х. Захоронение клада («зачарованного», реального)

1. Захоронение клада мифическими персонажами (аборигенами)

а) на острове, полуострове

Ervasti, s. 172 (остров Хопиешуари, оз. Кереть; лопарь спрятал сокровище)

ФА 2649/54 (озеро Ихиярви; на полуострове беглые спрятали золото)

3. Захоронение клада давними первопоселенцами

а) в горе (сопке, холме, кургане)

ФА 737/8, ФА 2710/8 (Коштовуара; лопарь спрятал сундук с деньгами в скале)

7. Кладоискание
- а) безуспешное  
 ФА 2732/13 (Амбарный\*; видели клад на берегу оз. Куйтто, подплыли – пропал)  
 Pentikäinen, s. 295 (Софьянга; «горящий» клад: огонь можно было увидеть только из одного окна одного дома; клад не добыли)
- б) успешное  
 ФА 3901/2 (Княжая Губа; строили мост, разобрали дом, обнаружили много мешков золотых монет)  
 ФА 2710/8, ФА 737/8 (Коштовуара; работники на пожогe нашли сундук лопаря, разбогатели)
8. Условие для получения клада<sup>7</sup>
- а) съесть 16 кг соплей чужого человека  
 ФА 2732/13 (Амбарный\*)
- б) бросить топор через пролив  
 Ervasti, s. 172 (остров Хопиешуари, оз. Кереть)
- в) продуть зоб глухаря через пролив  
 Ervasti, s. 172 (остров Хопиешуари, оз. Кереть)
- г) пройти на жеребенке, прожившем одну ночь, по льду, просуществовавшему три ночи / одну ночь  
 Pentikäinen, s. 295 (остров Хопиешуари, оз. Пяозеро)

### *Благодарности*

Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Карельского научного центра РАН.

### *Acknowledgements*

The article was prepared within the framework of the state assignment of the Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences.

### *Сокращения*

НА КарНЦ РАН этого сокращения нет в тексте – Научный архив Карельского научного центра Российской академии наук  
 ФА ИЯЛИ КарНЦ РАН не встречается в тексте – Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук

<sup>7</sup> *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов / Пер. с нем. Н.А. Прушинской. Петрозаводск: Карелия, 1991. С. 201.

- Berner – *Bernerin A.* Kuvaus edellisessä matkakertomuksessa esitetyltä runonkeruumatkalta Venäjän-Karjalassa v. 1872 // Runonkerääjiemme matkakertomuksia 1830-luvulta 1880-luvulle. Julkaissut A.R. Niemi. Helsinki: SKST, 1904. S. 492–497.
- Ervasti – *Ervasti A.W.* Muistelmia matkalta Venäjän Karjalassa kesällä 1879. Helsinki: Otava, 1918. 240 s.
- Karppanen – *Karppanen R.* Kiisjoen kylä Tuoppajärven rannalla. Vienankarjalaista asutushistoriaa ja maisemakuvaava // Toukomies. 1929. № 6–7. S. 120.
- Kianto – *Kianto I.* Vienan virroilta, Karjalan kankahilta // Ilmari Kiannon Vienan Karjala. Helsinki: Otava, 1989. S. 184–338.
- Pentikäinen – *Pentikäinen J.* Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus. Helsinki: SKS, 1971. 388 s.

### *Литература*

- Евсеев 1968 – *Евсеев В.Я.* Карельский фольклор в историческом освещении. Л.: Наука, 1968. 203 с.
- Криничная 1987 – *Криничная Н.А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. 325 с.

### *References*

- Evseev, V.Ya. (1968), *Karel'skii fol'klor v istoricheskom osveshchenii* [Karelian folklore in historical coverage], Nauka, Leningrad, USSR.
- Krinichnaya, N.A. (1987), *Russkaya narodnaya istoricheskaya proza: Voprosy genezisa i struktury* [Russian folk historical prose. Questions of genesis and structure], Nauka, Leningrad, USSR.

### *Информация об авторе*

*Мария В. Кундозерова*, кандидат филологических наук, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск, Россия; 185910, Россия, Республика Карелия, Петрозаводск, ул. Пушкинская, д. 11; [maria.vlasova@mail.ru](mailto:maria.vlasova@mail.ru)

### *Information about the author*

*Maria V. Kundozero*, Cand. of Sci. (Philology), Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre, Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russia; bld. 11, Pushkinskaya St., Petrozavodsk, Republic of Karelia, Russia, 185910; [maria.vlasova@mail.ru](mailto:maria.vlasova@mail.ru)

## Обзоры, рецензии

---

УДК 398(571)

DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-134-137

Рецензия на книгу:  
Фольклор эвенков Олёкмы /  
НИИ Олонхо Северо-Восточного федерального  
университета имени М.К. Аммосова;  
сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов,  
М.П. Дьяконова [и др.]. Якутск: Алаас, 2021. 358 с.

Елена Л. Клячко

*Национальный исследовательский университет*

*«Высшая школа экономики»,*

*Москва, Россия, elenaklyachko@gmail.com*

*Для цитирования:* Клячко Е.Л. [Рец.]: Фольклор эвенков Олёкмы / НИИ Олонхо Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова; сост. Г.И. Варламова, А.Н. Варламов, М.П. Дьяконова [и др.]. Якутск: Алаас, 2021. 358 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 4. С. 134–137. DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-134-137

Book review:  
Folklore of the Evenks of Olekma /  
Comp.: G.I. Varlamova, A.N. Varlamov,  
M.P. D'yakonova (etc.), Yakutsk: Alaas, 2021. 358 p.

Elena L. Klyachko

*HSE University, Moscow, Russia, elenaklyachko@gmail.com*

*For citation:* Klyachko, E.L. (2022), “[Book review]: Folklore of the Evenks of Olekma / Comp.: G.I. Varlamova, A.N. Varlamov, M.P. D'yakonova (etc.), Yakutsk: Alaas, 2021. 358 p.”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 5, no. 4, pp. 134–137, DOI: 10.28995/2658-5294-2022-5-4-134-137

---

© Клячко Е.Л., 2022

Фольклор эвенков, тунгусоязычного народа, расселенного дисперсно на огромных территориях Центральной и Восточной Сибири и Дальнего Востока, достаточно хорошо изучен и представлен в публикациях. При этом, как правило, публикаторы стремились отобразить всё многообразие эвенкийского фольклора<sup>1</sup> либо фокусировались на определенных жанрах<sup>2</sup> или достаточно крупных географических регионах<sup>3</sup>, включая в рассмотрение разные группы эвенков, проживавших в одном регионе. Однако в последнее время начинают появляться публикации, посвященные фольклору небольших этнолокальных групп эвенков. Так, в рецензируемой книге рассматривается фольклор очень близких по языку и культуре групп эвенков, расселившихся в бассейнах рек Олёкма, Чара и Витим, т. е. живущих в Каларском районе Забайкальского края, Тындинском районе Амурской области, Олёкминском районе Якутии [Василевич 1930; Поворознюк 2011]. Сборник содержит как уже опубликованные тексты, так и ранее не публиковавшиеся; среди последних есть и архивные, и записанные в последнее десятилетие.

В первую часть сборника включено то, что сами эвенки называют словом «нимҕаҕан». Это эпические сказания, мифологические сказки о животных, множество вариантов сказки о глупце и его братьях. Вторая часть («улгурил») содержит рассказы о войнах эвенкийских родов, о столкновениях с иноплеменниками-чангитами и людоедами. Сюда включены также рассказы об определенных местностях и связанных с ними событиях. Составители отмечают в качестве характерной особенности легенд эвенков Олёкмы указание точного места, где происходило то или иное событие, хотя кажется, что это же можно сказать и о легендах других групп. Во втором разделе приведено также несколько шаманских легенд. Совсем небольшой третий раздел включает в себя загадки.

---

<sup>1</sup> *Василевич Г.М.* Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусско-му) фольклору. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера, 1936. 290 с.; *Василевич Г.М.* Исторический фольклор эвенков: Сказания и предания. М.; Л.: Наука, 1966. 401 с.; *Воскобойников М.Г.* Кто дал эвенкам солнце. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1973. 247 с.

<sup>2</sup> Эвенкийские героические сказания / Сост. А.Н. Мыреева. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. 392 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока); *Кэптукэ Г.И., Роббек В.А.* Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания). Якутск: Изд-во ИПМНС СО РАН, 2002. 214 с.

<sup>3</sup> *Воскобойников М.Г.* Фольклор эвенков Прибайкалья. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1967. 183 с.; *Романова А.В., Мыреева А.Н.* Фольклор эвенков Якутии / Под ред. Г.М. Василевич. Л.: Наука, 1971. 334 с.

В четвертом разделе содержатся песни – хороводные и личные. Наконец, в пятом разделе собран обрядовый фольклор: заклинания, связанные с погодой и с охотой, фрагменты шаманских камланий, запреты *одё*, а также описания охотничьих ритуалов. Кроме того, приведен список информантов (в том числе и рассказчиков архивных текстов, если их можно установить) с биографическими сведениями.

Итак, в сборнике представлены основные жанры фольклора эвенков Олёкмы, при этом охвачено почти столетие: самые ранние тексты записаны в 30-е гг. XX в. Многие тексты введены в научный оборот впервые, в частности тексты из архивов П.П. Багаевой, Т.П. Габышевой, а также составителей сборника Г.И. Варламовой, Н.Ю. Ушницкой. Издание принципиально двуязычное: к примеру, если в оригинальном сборнике<sup>4</sup> присутствовал только русский текст, то для данного сборника был выполнен и эвенкийский перевод. Важно, что при публикации авторы сохранили диалектные особенности текстов, в том числе в отдельных случаях индивидуальные особенности речи рассказчиков. Это делает книгу ценным источником не только для фольклористов, но и для лингвистов. Текст снабжен комментариями как лингвистического, так и этнографического характера. Особенно подробны комментарии к финальному разделу: они дают контекст исполнения песен при камлании, поясняют смысл некоторых отсылок к окружающей реальности или к биографии шаманки.

К недостаткам издания можно отнести небольшой объем иллюстративного материала. К примеру, было бы полезно привести в книге карту рассматриваемого региона, тем более что составители сами отмечают важность географической привязки легенд для эвенков. В случае песен интересно было бы видеть нотную запись, если не сопровождающую книгу аудиозапись. Кроме того, наполнение разделов кажется не вполне равноценным. Так, раздел «Предания, устные рассказы» содержит большое число вариантов преданий о чангитах и людоедах, значительно пересекающихся сюжетно, и это действительно богатый и ценный материал. При этом в том же разделе совсем немного шаманских легенд, хотя эвенки Олёкмы и сейчас хорошо помнят шаманов, тем более живших по соседству и относительно недавно умерших. До сих пор в ходу рассказы о войнах шаманов, чудесах, борьбе с болезнями и враждебными силами. Песенный раздел мог бы включить больше песен-импровизаций как представляющих поныне живой жанр.

Высказанные замечания не умаляют достоинств книги: это действительно уникальный источник по фольклору эвенков

---

<sup>4</sup> Ср.: *Воскобойников М.Г.* Фольклор эвенков Прибайкалья.

Олёкмы. Несмотря на в целом высокую по сравнению с другими регионами сохранность языка эвенков Олёкмы [Казакевич 2022], остается риск его утраты, а значит, и исчезновения текстов, важных для эвенкийской культуры. Рецензируемая книга, рассчитанная на широкий круг читателей, в связи с этим становится не только «слепком» текущего состояния языка и культуры, но и одним из средств их сохранения.

### *Литература*

- Василевич 1930 – *Василевич Г.М.* Витимо-тунгиро-олёкминские тунгусы (географическая характеристика) // Советский Север. 1930. Т. 6. № 3. С. 96–113.
- Казакевич 2022 – *Казакевич О.А.* и др. Шкалы языковой витальности и их применимость к материалу конкретных языковых ситуаций // Вопросы языкознания. 2022. № 4. С. 7–47.
- Поворознюк 2011 – *Поворознюк О.А.* Забайкальские эвенки: социальные, экономические и культурные трансформации в XX–XXI вв. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2011. 349 с.

### *References*

- Vasilevich, G.M. (1930), “The Vitim-Tungir-Olyokma Evenki (geographical description)”, *Sovetskii Sever*, vol. 6, no. 3, pp. 96–113.
- Kazakevich, O.A. and oth. (2022), “Vitality scales and their application to real-world sociolinguistic situations”, *Voprosy Jazykoznanija*, vol. 4, pp. 7–47.
- Povoroznyuk, O.A (2011), *Zabaikal'skie evenki: social'nye, jekonomicheskie i kul'turnye transformatsii v XX–XXI vekakh* [The Evenki of Transbaikalia. Social, economic and cultural transformations in the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries], Institut etnologii i antropologii imeni N.N. Miklukho-Maklaya RAN, Moscow, Russia.

### *Информация об авторе*

*Елена Л. Клячко*, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 109028, Россия, Москва, Покровский б-р, д. 11; [elenaklyachko@gmail.com](mailto:elenaklyachko@gmail.com)

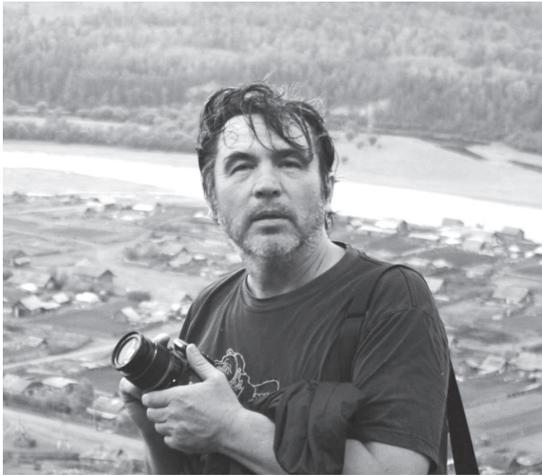
### *Information about the author*

*Elena L. Klyachko*, HSE University, Moscow, Russia; bld. 11, Pokrovskii Blvd., Moscow, Russia, 109028; [elenaklyachko@gmail.com](mailto:elenaklyachko@gmail.com)

## Юбилей

---

### К юбилею Владимира Леонидовича Кляуса



1 ноября 2022 г. отметил свой юбилей Владимир Леонидович Кляус (р. 1962 г.) – фольклорист, антрополог, преподаватель, заведующий отделом фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, заместитель академика-секретаря Отделения историко-филологических наук РАН по научно-организационной работе, главный редактор научного альманаха «Традиционная культура», профессор РГГУ.

Еще со времен учебы на филологическом факультете Дальневосточного государственного университета (окончил в 1985 г.) В.Л. Кляус увлеченно занимается сбором и исследованием фольклора и традиционной культуры народов России и мира. В 1987–1991 гг. он обучался в аспирантуре Института славяноведения и балканистики АН СССР. Кандидатская диссертация была посвящена вопросам систематизации заговорных текстов восточных и южных славян (науч. рук. Ю.И. Смирнов). Эта проблематика нашла свое продолжение в докторской диссертации (2001), в которой изучались в сравнительно-типологическом ракурсе обрядовые и магические тексты славян и коренных народов Сибири. В своих исследованиях В.Л. Кляус одним из первых среди отечественных

фольклористов начал широко применять компьютерные технологии, возможности электронных корпусов фольклорных текстов. Результатом этих исследований стали работы «Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян» (М., 1997), «Сюжетика заговорных текстов славян и коренных народов Сибири в сравнительном освещении. К постановке проблемы» (М., 2000), внесшие заметный вклад в изучение данной темы и методологически стимулировавшие разработку подобной проблематики на другом языковом и культурном материале. Всего ученый является автором пяти монографий и более 250 научных статей.

В.Л. Кляус много лет является главным редактором профильного научного альманаха «Традиционная культура» (Государственный российский дом народного творчества им. В.Д. Поленова), зарекомендовавшего себя как одно из ведущих изданий по фольклористике и антропологии и пользующегося заслуженным авторитетом в профессиональной среде.

Ученый ведет активную преподавательскую деятельность, читает авторские курсы по антропологии в Учебно-научном центре социальной и культурной антропологии РГГУ, руководит работой аспирантов в Институте мировой литературы им. А.М. Горького. Под руководством Владимира Леонидовича подготовлены ученые высокого класса, специализирующиеся в изучении фольклора и этнографии различных народов России. Богатый научно-теоретический и экспедиционный опыт, педагогический талант и такт помогают ему раскрывать индивидуальный исследовательский талант молодых ученых, зажигать в них подлинный интерес к науке на долгие годы профессиональной жизни.

Еще одним направлением научной деятельности В.Л. Кляуса является визуальная антропология и документальное кино, фиксация и сохранение редких видеоматериалов по традиционной культуре и фольклору различных народов мира. На сегодняшний день архив исследователя включает материалы порядка шестидесяти разнообразных фольклорно-этнографических экспедиций в самые разные уголки мира: от Китая и Дальнего Востока до Украины и Сербии на западе, от Литвы и Белоруссии до Африки и Австралии. За это время исследователем сняты многие и многие километры пленки, терабайты аудио- и видеоматериалов, собраны записи редких фактов фольклора и традиционной культуры. Обращаясь к фольклору самых разных стран, больших и малых народов мира, рассматривая его в сложном единстве, ученый вместе с тем остается верен своим изначальным научным интересам, посвящая основной круг своих работ изучению славянских традиций. В последние годы значительный интерес коллег привлекают его

работы по изучению анклавов русской культуры за рубежом. Подлинным научным подвигом можно назвать экспедиции исследователя 2007–2019 гг. в район китайского Трехречья, округ Эргуна Хулунбуирского автономного района Внутренней Монголии «по следам» китайско-русских исторических связей XIX–XX вв. и подготовку обобщающих научных трудов и публикаций текстов, символично «возвращающих» на родину через столько лет фольклор русских переселенцев. Без неотложного исследовательского внимания этот уникальный, увы, неумолимо угасающий материал мог бы уже через считанные десятилетия и даже годы стать бесследно утерянным для науки.

В словах поздравлений, адресуемых в эти дни юбиляру, отмечается несколько сквозных «мотивов»: это и признание его высоких деловых и личных качеств, незаурядного исследовательского и научно-организационного таланта, и искреннее удивление по поводу того, как не вяжется цифра в паспорте с исключительно молодой энергетикой, энтузиазмом и незашоренным взглядом на профессию и жизнь, которыми щедро делится Владимир Леонидович со всеми окружающими. Присоединяясь к этим словам, хочу отметить в нашем коллеге еще и широту души, редкий человеческий дар находить общий язык с самыми разными людьми, сглаживать конфликтные ситуации, строить общение так, чтобы каждый член профессионального коллектива чувствовал свою востребованность и значимость.

Сердечно поздравляем Владимира Леонидовича с юбилеем, желаем крепкого здоровья, семейного благополучия, благодарных учеников, вдохновения и сил для претворения новых интересных научных проектов в жизнь!

*С.С. Макаров*

## Альберт Кашфуллович Байбурин: 75 лет

Бывают места и эпохи, которые отличаются исключительной интеллектуальной продуктивностью – такова была удивительная атмосфера Тарту рубежа 1960-х и 1970-х гг., со знаменитыми Летними семиотическими школами, ныне описанная во множестве мемуаров. Альберт Байбурин, которого тогда еще не называли по имени и отчеству, начал свой путь в науку оттуда, из университетской аудитории, где занятия вел Ю.М. Лотман.

Окончив Отделение русской филологии Тартуского государственного университета в 1972 г., где АК занимался русским фольклором (в частности, семиотическим анализом свадебного обряда), он поступил в аспирантуру в Кунсткамеру, которая тогда была Ленинградским отделением академического института антропологии и этнографии. Казалось бы, жилище – вполне традиционная этнографическая тема, но то, чем стал заниматься АК, когда ему поручили заниматься жилищем, оказалось совсем не похоже на описательный подход советской этнографии, сфокусированный на материальной культуре. Коллег по отделу не могло не впечатлить владение материалом, однако вместо описания новый сотрудник сектора восточных славян сосредоточился на анализе символики жилища и его элементов. Впрочем, К.В. Чистов как научный руководитель и Б.Н. Путилов поддержали молодого коллегу. Диссертация была посвящена русским народным обрядам, связанным со строительством жилища, и защищена в 1977 г.; уже в 1980-е гг. вышла первая монография АК «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» (1983)<sup>1</sup>, сразу ставшая классической. За анализом обрядов и представлений стояла связанная картина того, как устроена и как функционирует традиционная культура, и эта картина явно выходила за рамки кандидатской диссертации.

Много лет спустя, уже в начале нулевых годов, АК подготовил примечательный мультимедийный проект – учебный CD «Символика русского дома», нечто вроде виртуального музея, посвященного избе. Он был выпущен маленьким тиражом и сегодня, подозреваю, недоступен еще и потому, что тогдашние технологии сегодня устарели. На диске содержался небольшой, но богато иллюстрированный учебник, содержащий всё то, что внимательный слушатель в идеальном случае должен был бы вынести из экскурсии по этнографической экспозиции о жилище – экскурсии,

---

<sup>1</sup> *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 191 с.

проведенной АК. Он не включен в опубликованную библиографию работ АК<sup>2</sup>, однако следует упомянуть его в качестве иллюстрации того обстоятельства, что преподавание и обращение к широкой аудитории всегда были актуальны для АК. Кроме того, этот проект иллюстрирует еще и то, что позже стали называть «материальным поворотом»: значительная часть информации группировалась вокруг частей жилища и вещной среды повседневности русского крестьянина. Примерно в это время в длинном списке статей, подготовленных Байбуриным для Российского гуманитарного энциклопедического словаря, значились «Армяк», «Борона», «Веник», «Выворачивание одежды», «Горшок», и так по всему алфавиту, вплоть до «Сора», «Трубы печной» и «Ухвата».

Стоит отметить две публикации, которые отражают разные аспекты размышлений АК в русле семиотического анализа вещей, – это статьи «Семиотический статус вещей в мифологии» (1981)<sup>3</sup> и «Этнографический музей: семиотика и идеология» (2004)<sup>4</sup>. Кстати, некоторое время в конце 1980-х гг. АК исполнял обязанности директора Кунсткамеры – Музея «этнографии народов мира», существовавшего в Ленинграде, как и во многих европейских странах, имевших колонии, в параллель музею «этнографии народов СССР». Изучение народной культуры – фольклора и этнографии «своего» крестьянства – вкупе с изучением других обществ, далеких и географически, и культурно, в свое время как раз и стало основанием для формирования социальной антропологии. В нашей стране, однако, антропологические идеи добирались до читающей публики в последние десятилетия XX в. скорее через историческую антропологию, и в каком-то смысле А. Гуревич и Ж. Ле Гофф оказались важнее Малиновского и Эванса-Причарда. Но если уж пытаться определить источники и составные части антропологического подхода Байбурина, то среди них главное место будет принадлежать семиотическому анализу текстов культуры, идущему от Ю.М. Лотмана и, шире, Тартуско-Московской семиотической школы.

<sup>2</sup> Хронологический список трудов А.К. Байбурина // *Experto credo* Alberto: сборник статей к 70-летию Альберта Кашфулловича Байбурина / Ред.-сост. А. Пиир, М. Пироговская. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2017. С. 442–462.

<sup>3</sup> *Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Сборник Музея антропологии и этнографии / Рос. акад. наук, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Т. 37: Материальная культура и мифология. Л.: Наука, 1981. С. 215–226.

<sup>4</sup> *Байбурин А.К.* Этнографический музей: семиотика и идеология // *Неприкосновенный запас*. 2004. № 1. С. 81–86.

Со времени расцвета этой научной школы, на языке которой сформулировано многое из лучшего, что создано в отечественных гуманитарных науках в последней трети XX в., как можно было заметить, работы в этом русле тяготели к одному из двух полюсов: либо это попытка применить семиотический метод к некоторой сфере реальности и сформулировать в соответствующих терминах что-то, что мы можем интуитивно понять, как кажется, и без этого категориального аппарата (таких экспериментальных работ было немало в 1960-е гг.), либо же это попытка развить сам метод, предлагая новые категории, потому что анализ открывает в изучаемой действительности какие-то новые характеристики, для которых не всегда имеется готовое обозначение. Работы АК относятся к этому второму полюсу.

Обращение к этнографическому материалу с неизбежностью потребовало разработки особого извода «семиотики поведения». К 1980-м гг. это была уже не только попытка разработать грамматику славянских обрядов, но и анализ реального функционирования этой системы – то есть, говоря метафорически, уже не грамматики и словаря, а речи и прагматики высказываний. Один из этапов этого проекта отражен в нескольких заметных публикациях того периода, посвященных «стереотипам поведения». АК выступил редактором сборника «Этнические стереотипы поведения» (1985)<sup>5</sup> и затем, совместно с И.С. Коном, который тоже одно время работал в Кунсткамере в той же самой организованной Б.Н. Путиловым Группе общих проблем этнографии, редактировал сборник «Этнические стереотипы мужского и женского поведения» (1991)<sup>6</sup>. Незадолго до этого вышла замечательная научно-популярная книжка, написанная АК совместно с А.Л. Топорковым, – «У истоков этикета» (1990)<sup>7</sup>. Она была и остается незаменимым текстом для преподавания и в этом отношении стоит в одном ряду с такими вершинами, как «Введение: Быт и культура» к «Беседам о русской культуре» Ю.М. Лотмана<sup>8</sup>.

В 1993 г. АК публикует свой *Opus magnum*, которому суждено было стать не только обобщающим текстом по отношению

---

<sup>5</sup> Этнические стереотипы поведения: [Сб. ст.] / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; под ред. А. К. Байбурина. Л.: Наука, 1985. 325 с.

<sup>6</sup> Этнические стереотипы мужского и женского поведения: [Сб. ст.] / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; [отв. ред. А.К. Байбурин, И.С. Кош]. СПб.: Наука, 1991. 318 с.

<sup>7</sup> Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. Л.: Наука, 1990. 165 с.

<sup>8</sup> Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX в.). СПб.: Искусство-СПб., 1994. 399 с.

к целому этапу научного творчества, но и книгой, имеющей исключительное значение для нескольких поколений исследователей – и как внятное введение в исследование ритуала в мировой науке, и в качестве труднодостижимого образца того, как следует анализировать материал и строить научный текст. В этой книге обосновывается один из важнейших инсайтов, который теперь вроде бы как-то сам собой разумеется у просвещенной Байбуриным публики, а тогда, на рубеже 1980-х и 1990-х гг., оказался его открытием и его формулировкой, он касался устройства социального мира, а вовсе даже не ритуала: ритуал совсем не «маркирует» что-то в мире, не является выражением или отражением или фиксацией каких-то обстоятельств или перемен (как это было принято считать и как это отражалось в способе говорить о ритуале); ритуал, собственно, и составляет эту социальную реальность, производит ее. Это к тому, что вышедшая к сегодняшнему дню уже двумя изданиями монография «Ритуал в традиционной культуре»<sup>9</sup> по своему содержанию богаче, чем анонсирует подзаголовок «структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов». Через два года после выхода книги состоялась защита докторской диссертации на тему «Семиотические аспекты функционирования традиционной культуры».

Еще одним обобщающим текстом для структуралистского аспекта размышлений о понятии кода на материале ритуала оказалась небольшая статья, написанная АК совместно с Г.А. Левинтоном (1998)<sup>10</sup>, ср. отклик на нее С.М. Толстой (2007)<sup>11</sup>. Вообще говоря, для любой научной дисциплины оказывается в высшей степени полезно, когда крупный ученый не только вносит свой вклад в порождение нового знания о реальности, но и пытается это знание систематизировать, тем самым создавая условия для развития некоторой парадигмы исследований. Это нечто вроде возведения опалубки и строительных лесов там, где еще нет стен. Далеко не все ученые обладают этим даром или оказываются достаточно мотивированы для того, чтобы разъяснить концептуальные основания своих исследований, тем самым как бы «сжимая» информацию. Более склонны к таким проектам те, кому довелось преподавать.

<sup>9</sup> *Байбурина А.К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 237 с.

<sup>10</sup> *Байбурина А.К., Левинтон Г.А.* Код(ы) и обряд(ы) // Кодови словенских култура (Београд). 1998. Бр. 3: Свадба. С. 239–257.

<sup>11</sup> *Толстая С.М.* К понятию культурных кодов // АБ–60: Сборник к 60-летию А.К. Байбурина. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2007. 572 с. С. 23–31. (Studia Ethnologica; вып. 4).

В середине 1990-х вопрос о преподавании приобрел для АК совершенно новые очертания. Это был, как оказалось, довольно краткий период постсоветской истории, когда открывались возможности для создания принципиально новых институций, независимых от государства. Следует напомнить, что первая половина 1990-х гг. была временем оттока талантливых молодых людей из российских научных учреждений: кто-то занимался бизнесом, кто-то уезжал учиться и работать за границу. В академических учреждениях существовавшая тогда аспирантура ничему не учила и в лучшем случае сводилась к общению с научным руководителем, а в государственном университете такой науки, которой занимался Байбурин, просто не существовало.

Группу будущих основателей Европейского университета в Санкт-Петербурге, в узкий круг которых входил АК, объединяло несколько характеристик: все они активно работали в науке и уже имели высокую научную репутацию, никто из них не был университетским преподавателем по основному месту работы, все они находились вне академического административного истеблишмента и в научном отношении в значительной мере противостояли бывшей советской науке, и, наконец, хотя у отцов-основателей и были ограниченные возможности преподавать университетским студентам, они не могли набирать аспирантов и систематически учить их – просто не было такого места, где бы это можно было реализовать. Отсюда и возникла идея создать учреждение принципиально нового типа – аспирантский колледж.

Будущий факультет антропологии, деканом-организатором которого выступил АК, воплотил эти чаяния. Классики американской культурной антропологии, британской социальной антропологии и французской этнологии, которых читали создатели факультета, задавали ориентиры для той научной школы, которую еще только предстояло создать из того, что было у них в распоряжении. Это были:

- семиотически ориентированные исследования этнографических материалов в области народной культуры, преимущественно восточнославянской;
- исследования фольклора и мифологии;
- исследования в области социолингвистики, социологии языка и лингвистической антропологии.

В основании союза этих трех китов (их персонифицировали АК, Г.А. Левинтон и Н.Б. Вахтин) лежало, в частности, творческое осмысление тартуско-московской семиотики и осознание того, что продуктивно двигаться вперед в антропологических исследованиях возможно, только ориентируясь одновременно во всех этих трех областях. Впрочем, кит Байбурина был здесь основным, задавшим

главное направление факультета. В получившейся конструкции кому-то бросится в глаза отсутствие физической антропологии и археологии, но это отдельный сюжет и, как принято говорить в таких случаях среди программистски подкованной публики, «это не баг, а фича».

Начиная с 1996 г. все поколения студентов факультета антропологии ЕУСПб слушают курсы АК и проходят через его семинар, который посвящен введению в научную работу в области антропологии. Байбурин-лектор запоминается всем, кто слушал его однажды, завораживающим аудиторию эффектом того интеллектуального приключения, которым оборачивается каждая встреча с ним в аудитории. Некоторое представление об этом может дать записанный курс аудиолекций о советском паспорте на портале «Арзамас»<sup>12</sup>.

Этот курс возник как результат нескольких исследовательских проектов АК, которые начиная с нулевых годов связаны с антропологическим изучением советской повседневности, с социальной историей советского общества, с отражением советского в постсоветской действительности. Советской повседневности была посвящена профессура имени Малхаза Абдушелишвили (2007–2018). С 2009 г. среди публикаций АК выходят несколько работ, раскрывающих разные аспекты отношений человека и советской власти, опосредованных паспортом советского гражданина. Паспорт выступает своеобразным магическим кристаллом, сквозь призму которого мы видим некоторые специфические черты советского общества в перспективе антропологии. Итоги этого проекта отражены в монографии о советском паспорте (2017)<sup>13</sup>.

Сразу для нескольких обществоведческих дисциплин вклад Байбурина связан еще и с его редакторской деятельностью: АК придумал, организовал и с 2002 г. является бессменным главным редактором журнала «Антропологический форум», который издается совместно Кунсткамерой и ЕУСПб. Журнал был задуман как площадка для обмена идеями, где участвуют антропологи, историки, лингвисты, социологи. Важно отметить, что в начале нулевых эта затея была тем более актуальной, что шла, если так можно выразиться, против господствующей моды, согласно которой узкие специалисты публикуются в своих специализированных журналах. Несколько иначе, чем факультет антропологии Европейского уни-

---

<sup>12</sup> Байбурин А.К. Курс: Зачем нужны паспорт, ФИО, подпись и фото на документы // Arzamas. URL: <https://arzamas.academy/courses/54> (дата обращения 20 авг. 2022).

<sup>13</sup> Байбурин А.К. Советский паспорт: история – структура – практики. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2017. 488 с.

верситета, но журнал тоже продуцирует интеллектуальную среду, причем и своими публикациями, и своим форматом подчеркивает, что эта среда интегрирована в мировое научное сообщество.

Особенность «Антропологического форума», созданного при участии Центра европейских гуманитарных исследований Оксфордского университета и лично Катрионы Келли, состоит еще и в том, что наряду с четырьмя выпусками в год выходит еще один по-английски.

Звания, должности, профессуры и степени – в том числе почетные (так, АК является Почетным доктором Сорбонны, где профессорствовал в 1997–1998 гг.) – отражают официальное признание вклада одного из самых ярких российских ученых-гуманитариев, уважение и внимание мировой науки – в переводах монографий и статей на иностранные языки, а признательность и любовь коллег и учеников выражается в фештшифтах и поздравлениях<sup>14</sup>. Пожелаем и мы Альберту Кашфулловичу крепкого здоровья, новых талантливых учеников и вдохновения!

*И.В. Утехин*

---

<sup>14</sup> АБ–60: Сборник к 60-летию А.К. Байбурина. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2007. 572 с. (Studia Ethnologica; вып. 4); Experto credo Alberto: Сборник статей к 70-летию Альберта Кашфулловича Байбурина / Ред.-сост. А. Пиир, М. Пироговская. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2017. 462 с.; Форум: Байбурин: pro et contra // Антропологический форум. 2022. Специальный выпуск. С. 12–30.

Дизайн обложки  
*М.Е. Заболотникова*

Корректор  
*Н.В. Москвина*

Компьютерная верстка  
*М.Е. Заболотникова*

Подписано в печать 28.12.2022  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>  
Уч.-изд. л. 9,2. Усл. печ. л. 9,3  
Тираж 500 экз. Заказ № 1764

Издательский центр  
Российского государственного  
гуманитарного университета  
125047, Москва, Миусская пл., 6  
[www.rsuh.ru](http://www.rsuh.ru)