

ISSN 2658-5294

Фольклор

структура, типология, семиотика

Научный журнал

Основан в 2018 г.

Folklore

Structure, Typology, Semiotics

Academic Journal

Founded in 2018

Том 7

№ 4

2024

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 Scopus base (since 2024); in the Russian Science Citation Index; in the List of leading scientific magazines journals and other editions for publishing PhD research findings peer-reviewed publications fall within the following research area:

5.9.4. Folklore Studies (Philology Sciences)

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 academics 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 индексируется в Scopus (с 2024 г.); включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.9.4. Фольклористика (Филологические науки)

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

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

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

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018

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

тел.: +7 495 250 69 31

электронный адрес: journal_folklore@rggu.ru

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

Editor-in-Chief

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

Editorial Board

Florentina Badalanova-Geller, PhD, professor, The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland; University College London, 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), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation (*scientific editor*)

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

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

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

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

Andrey Moroz, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University; Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation

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

Victoria Novikova, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*editor for English texts*)

Nikita Petrov, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation; Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Jonathan Roper, PhD, University of Tartu, Tartu, Estonia

Nadezhda Rychkova, Cand. of Sci. (Philology), Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation (*executive secretary*)

Yana Savitskaya, Russian State University for the Humanities (RSUH), Moscow, Russian Federation (*executive editor*)

Boris Uspensky, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University, Moscow, Russian Federation

Hans-Jörg Uther, Dr. of Sci. (Philology), professor, Brüder Grimm-Gesellschaft, Kassel, Germany

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

Executive editor:

Victoria Chervaneva, Cand. of Sci. (Philology), 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; Университетский Колледж в Лондоне; 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, Санкт-Петербург, Российская Федерация

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

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

Виктория Новикова, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*редактор английских текстов*)

Никита Петров, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

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

Надежда Рычкова, кандидат филологических наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

Яна Савицкая, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*выпускающий редактор*)

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

Ганс-Йорг Утер (Hans-Jörg Uther), доктор философии, профессор, Общество Братьев Гримм, Кассель, Германия

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

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

Ответственный за выпуск:

Виктория Черванёва, кандидат филологических наук (РГГУ)

Содержание

Палеофольклор: сравнительные исследования

<i>Александрова Е.В.</i>	
Между возгласом и гимном: масштабирование сакральной коммуникации в Древнем Египте	12
<i>Ермакова Л.М.</i>	
О некоторых материковых мотивах в японской мифологии	42
<i>Старостина А.Б.</i>	
Невидимый купец в стране духов: адаптация инокультурного сюжета в средневековом китайском рассказе ...	65

Из истории науки

<i>Ильина Л.Е., Погосян М.А.</i>	
От переводчиков	78
<i>Агаронян А.А.</i>	
Древние армянские верования	83

Конференции

<i>Закревская Е.А.</i>	
Международная конференция «XV Мелетинские чтения»	100

Рецензии и обзоры

<i>Аданькина А.В.</i>	
Рецензия на издание: <i>Рифтин Б.Л.</i> Китайская мифология, фольклор и роман: избранные труды: В 2 т. / отв. ред. А.Н. Коробова; Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького, Ин-т Дальнего Востока РАН. М.: Ин-т Дальнего Востока РАН, 2022. Т. 1. 567 с.; Т. 2. 415 с.	105
<i>Калкаева А.Е.</i>	
Немецкие привидения в международном пространстве. Рецензия на книгу: <i>Hubert J.</i> Lurkers at the threshold: 100 ghost tales from German folklore. Book 1: Sunken castles; Evil poodles / ed. by S. Wells. 2022. 304 p.	123

Сметанников Г.К.

Рецензия на книгу: *Иванова Л.А.* Этнографическое собрание
Н.Н. Миклухо-Маклая: материалы и исследования
по источниковедению и атрибуции / отв. ред. Е.В. Ревуненкова,
Т.И. Шаскольская. СПб.: МАЭ РАН, 2021. 212 с., [112] с. ил.
(Серия «Кунсткамера– Архив»; т. 9) 129

In memoriam

Шевченко В.Ф.

Памяти Михаила Гершеновича Матлина –
фольклориста, этнографа, литературоведа, поэта, отца,
друга, учителя (2 сентября 1951 – 25 февраля 2024) 137

Contents

Paleofolclore: comparative studies

Aleksandrova E.V.

Between an exclamation and a hymn: scaling sacred
communication in ancient Egypt 12

Ermakova L.M.

On some continental motifs in Japanese mythology 42

Starostina A.B.

The invisible merchant in the land of spirits:
a case of adaptation of a foreign cultural plot
in a medieval Chinese tale 65

From the history of science

Il'ina L.E., Pogosyan M.A.

From the translators 78

Agaronyan A.A.

Ancient Armenian beliefs 83

Scientific Life

Zakrevskaya E.A.

The International Conference “15th Meletinsky readings” 100

Рецензии и обзоры

Adankina A.V.

Book review: *Rifin B.L.* Kitaiskaya mifologiya, fol'klor i roman:
izbrannye trudy: V 2 t. [Chinese mythology, folklore and novel:
selected works in 2 vols.] / ed. by A.N. Korobova;
Institut mirovoi literatury im. A.M. Gor'kogo, Institut
Dal'nego Vostoka RAN. M.: Institut Dal'nego Vostoka RAN,
2022. Vol. 1. 567 p.; Vol. 2. 415 p. 105

Kalkaeva A.E.

German ghosts in intercultural space. Book review:
Hubert J. Lurkers at the threshold: 100 ghost tales
from German folklore. Book 1: Sunken castles;
Evil poodles / ed. by S. Wells. 2022. 304 p. 123

Smetannikov G.K.

Book review: *Ivanova L.A.* Etnograficheskoe sobranie
N.N. Miklukho-Maklaya: materialy i issledovaniya
po istochnikovedeniyu i atributsii [Ethnographic collection
of N.N. Miklouho-Maclay: Materials and research
on source studies and attribution] / ed. by E.V. Revunenkov,
T.I. Shaskolskaya. Saint Petersburg: MAE RAN,
2021. 212 p. (Seriya «Kunstkamera – Arkhiv»; t. 9) 129

In memoriam

Shevchenko V.F.

In memory of Mikhail Gershonovich Matlin –
folklorist, ethnographer, literary critic, poet,
father, friend, teacher (September 2, 1951 – February 25, 2024) 137

УДК 398.3(32)

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-12-41

Между возгласом и гимном: масштабирование сакральной коммуникации в Древнем Египте

Екатерина В. Александрова

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия;

Российский государственный гуманитарный университет,

Москва, Россия, al-katerin@yandex.ru

Аннотация. Насколько можно судить, возглас, определенный жест руками и простирание ниц – минимальная форма приветствия и умилоствления божества в Египте. Она упоминается уже в «Текстах Пирамид», но и в последующие эпохи имеет продолжение в образе таинственного языка павианов, приветствующих рождение солнечного бога своими криками и плясками. Краткие цитаты текстов (опять же в «Текстах Пирамид»), предположительно произносившихся перед божеством, лишь провозглашают красоту и благодать бога, в сущности, приводя его в необходимое настроение для осуществления сакральной коммуникации. «Созерцание красоты бога» простотой становится возможным с распространением религиозных процессий, которые создают контекст для проявления личного благочестия в текстах, свидетельствующих перед всем миром о благом вмешательстве бога в частную жизнь простого смертного. По замечанию Я. Ассмана, феномен личного благочестия явился закономерным итогом развития как гимнической традиции, исследовавшей многообразие проявлений божественной воли в мире, так и религиозных потрясений эпохи Амарны. Однако зерно подобных текстов, отражающих связь повседневной жизни человека с божеством и стремлением умиловать его своим поведением, можно найти уже в гробничных автобиографиях эпохи Древнего царства. Это исследование сопоставляет свидетельства о поклонении божеству разной степени пространности с целью разделить синхронные (варьирование объема, характерное для текстуализации мифологических мотивов)

и диахронные (развитие теологической мысли, формирование новых текстопорождающих моделей) механизмы разворачивания текстов сакральной коммуникации.

Ключевые слова: сакральная коммуникация, гимн, молитва, личное благочестие, гробничные надписи

Дата поступления статьи: 13 февраля 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 15 апреля 2024 г.

Дата публикации: 26 декабря 2024 г.

Для цитирования: Александрова Е.В. Между возгласом и гимном: масштабирование сакральной коммуникации в Древнем Египте // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 4. С. 12–41. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-12-41

Between an exclamation and a hymn: scaling sacred communication in ancient Egypt

Ekaterina V. Aleksandrova

HSE University, Moscow, Russia;

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;

al-katerin@yandex.ru

Annotation. The article is based on the assumption that an exclamation, a certain hand gesture, and prostration are the minimal form of greeting and propitiation of a deity in Egypt. These are already mentioned in the Pyramid Texts, and stay in use further on: since the New Kingdom we are aware of the mysterious language of baboons, welcoming the birth of the solar god with their screams and dances. Brief quotations of texts (again in the Pyramid Texts) supposedly spoken before the deity merely proclaim the beauty and goodness of the god, essentially putting the addressee in the necessary frame of mind for sacred communication to take place. The “contemplation of the beauty of God” by the common people becomes possible with the spread of religious processions, which provide the context for the manifestation of personal piety in texts that testify to the whole world about the beneficial intervention of God in the private life of a mere mortal. The phenomenon of personal piety is regarded by J. Assmann as a natural result of the development of both the hymn tradition, which explored the diversity of manifestations of the divine will in the world, and the religious upheavals of the Amarna era. However, the grain of such texts, reflecting the connection between a person’s attitudes in everyday life and the deity, the necessity to appease the deity with one’s behavior, can be found already in the tomb autobiographies of the Old Kingdom. This study compares evidences for Egyptians approaching deities

expressed in varying degrees of eloquence in order to separate synchronic (variation in volume, typical for the textualization of mythological motifs) and diachronic (development of theological thought, formation of new text-generating models) mechanics of unfolding texts of sacred communication.

Keywords: sacred communication, hymn, prayer, personal piety, tomb inscriptions

Received: February 13, 2024

Approved after reviewing: April 15, 2024

Date of publication: December 26, 2024

For citation: Aleksandrova, E.V. (2024), "Between an exclamation and a hymn: scaling sacred communication in ancient Egypt", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 4, pp. 12–41, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-12-41

Рассматривая культуру в семиотической перспективе как библиотеку текстов и как коммуникативную систему, обеспечивающую их трансмиссию в пространстве и времени [Неклюдов 2023, с. 10], при исследовании ранних письменных традиций, в частности древнеегипетской, мы должны задаться вопросом о механизмах переложения текстов устной культуры в письменную форму, а также о сложении механизмов собственно письменной традиции. Это связано в первую очередь с тем, что исследуемая традиция дошла до нас только в письменной форме, которая при этом, очевидно, не является первичным форматом культурной коммуникации¹. Во-вторых, это связано с особыми функциями письменности, которые формировали и особые контексты порождения и фиксации текстов, дополнявшие механизмы устной традиции.

Первый аспект обозначенной проблемы связан с письменной фиксацией корпуса изречений, известного как «Тексты Пирамид», а также дальнейшего развития заупокойной литературы. Хотя тексты очевидно устного генезиса составляют существенный компонент этого корпуса текстов [Reintges 2011], памятники, которые

¹ В силу этой особенности в египтологии такие «библиотеки текстов» могут мыслиться буквально, и проблема выявления структурообразующей модели текста преобразуется в задачу поиска или реконструкции конкретных письменных протографов или архивных копий. См., например, историографический обзор в [Макеева 2013, с. 143–147]. В то же время расширенное, совместимое с теоретической моделью С.Ю. Неклюдова понимание текстов культуры, не сводящихся к словесным композициям, в египтологии было предложено, например, Я. Ассманом [Assmann 1999].

доступны нашему изучению, несут на себе следы преобразования и «нормирования», связанного с перемещением их в контекст монументальной погребальной архитектуры [Morales 2016]. Однако эти тексты не являются самыми ранними образцами иероглифических надписей – связные тексты в гробницах вельмож появляются еще раньше. Тот факт, что создание и оформление культового пространства, учреждение культа являются ядерными элементами этих текстов [Александрова 2023], показывает, что эти тексты складывались и развивались параллельно с развитием заупокойного культа и практик оформления гробничного пространства, можно сказать, с определенной культурной технологией обеспечения загробного благополучия умершего. Другими словами, они связаны с вполне конкретным типом гробницы, а точнее гробничной часовни, который обретает свои зрелые очертания в середине V дин. [Петрова 2021].

Это непосредственно подводит нас к вопросу о «технологической» стороне культуры, о коммуникативной системе, обеспечивающей трансляцию, воспроизведение, а также порождение новых текстов культуры, и о формировании специфических культурных «программ» и моделей текстообразования [Неклюдов 2023, с. 10]. Сравнивая египетскую ситуацию младописьменной традиции с моделью трансляции фольклорных текстов, можно сказать, что каждый образец монументальной иероглифической коммуникации представляет собой «застывший» момент устной коммуникации, именно таким образом он моделируется в самих текстах: покойный обращается к прохожему со стены гробничной часовни, фараон обращается к богам, а боги обращаются к фараону со стен египетских храмов. Формульность этих текстов является яркой чертой, связывающей такие образцы с устной традицией. Как и в случае фольклорных текстов, конкретный облик передаваемого сообщения по преимуществу определяется контекстом и традиционными моделями текстопорождения, задачами приведения вариативной исторической реальности к некоему образцу и идеалу, фиксацией культурной нормы при создании «идеализированного» словесного портрета хозяина гробницы [Шехаб эль-Дин 1993]. Тем не менее, будучи записанными, такие многократно воспроизведенные модели становятся объектом рефлексии и даже могут стать основой собственно литературных интерпретаций, как это произошло в знаменитом «Рассказе Синухета», рамка которого воспроизводит типовой контекст гробничной автобиографии².

² Тураев Б.А. Рассказ египтянина Синухета и образцы египетских документальных автобиографий. М.: Поставщик Двора его величества Т-во скоропечатни А.А. Левенсон, 1915. 70 с.

Как отмечает С.Ю. Неклюдов, «программы», направляющие порождение текстов, могут не быть (и, думается, в традиционной культуре зачастую не бывают) выражены в форме эксплицитных рекомендаций и правил – чаще они «зашиты» в сами тексты, так что освоение некоторого массива традиционных текстов позволяет носителю воспринять и имплицитно заложенные в них модели порождения таких текстов³. С другой стороны, если моделировать ситуацию зарождения новых «программ» в связи с появлением новых коммуникативных технологий – как это происходит в случае использования иероглифики для оформления сакральных пространств – возникает вопрос, каким образом формируется такая библиотека текстов и каковы первичные программы и их исходные контексты, которые привносятся в эту вторичную технологию. Хочется отметить также то, что в случае с иероглифическими текстами принцип экономии, вообще свойственный языку, накладывает еще большие ограничения на порождение текста, ведь создание качественной иероглифической надписи на каменной поверхности требует большого вложения материальных и человеческих ресурсов. В связи с этим мы хотим предположить, что масштабируемость, т. е. возможность как сжатого, так и развернутого изложения того или иного мотива, должна быть принципиальной составляющей этой новой программы. В целом же способность мотива разворачиваться в сюжет, а сюжета – сворачиваться до объема мотива хорошо известна для фольклорных текстов [Неклюдов 2004, с. 237–238].

Представляется, что можно ожидать как синхронной, так и диахронной масштабируемости текстов. С одной стороны, в рамках действующей традиции одни и те же мотивы в разных текстах могут разворачиваться с разной степенью подробности. Сравним описание в изречении 525 «Текстов Пирамид» восхождения фараона на небо, сопровождаемое очищением на полях Иалу и произнесением «Изречения восхождения», с изречением 253, в котором те же темы очищения на полях Иалу и восхождения являются структурообразующими и раскрываются более подробно за счет повторов и аллитерации⁴.

³ С этим и связано учебное значение разнообразных сборников разножанровых текстов (так называемые *Miscellania*), в которых собирались или конструировались образцы писем, гимнов, лирической поэзии, поучений и проч. См., например: *Gardiner A.H. Late-Egyptian miscellanies*. Bruxelles: Édition de la Fondation égyptologique reine Élisabeth, 1937. P. 9.

⁴ Поскольку аллитерация играет значительную роль, в данном случае мы приводим транслитерацию соответствующих фрагментов, выделив «ядерные мотивы» в первом случае и их развернутое выражение во втором.

*sd3 Ppi pn m š knzt w^b Ppi pn m sht izr^w w^b.ti Ppi pn in šmsw^w-Hr
ir.sn n Ppi r n pr^w ir.sn n Ppi pn [r n] šwi^w*

Переправляется Пепи этот по Озеру Кензет,
очищается Пепи этот на Полях Иалу – очищен Пепи этот
Спутниками Хора,
творят они для Пепи «Изречение выхода»,
творят они для Пепи этого <«Изречение» возношения!» (PT 525)⁵

Dd-mdw:

w^b.n w^b.n m sht izr^w w^b.n R^c m sht izr^w

w^b.n w^b.n m sht izr^w w^b.n Wnis pn m sht izr^w

^c n Wnis m ^c R^c Nwt šzp ^c.f

Šw sšw sw Šw sšw sw

Изречение слов:

Очистился, очистился на Полях Иалу – очистился Ра на Полях Иалу!

Очистился, очистился на Полях Иалу – очистился Унис на Полях Иалу!

Рука Униса в руке Ра, Нут схватила руку его,

Шу вознес его, Шу вознес его! (PT 253)

Как пример масштабирования мотива можно рассматривать и разную степень разворачивания угрозы в формульных текстах частных гробниц:

Бог рассудит меня с тем, кто сделает что-то против этого (т. е. ложной двери)

Ложная дверь Рединеса, Гиза, VI дин. [Manuelian 1994, pp. 60–61, 65].

Что до всякого человека, вошедшего в эту гробницу в нечистоте, съев дурное, что противно совершенному Ах и не омывшись ради меня, как омываются для Ах совершенного, делающего одобряемое его господином, тому я сверну шею, подобно утке, внушая ему страх передо мной и чтобы видели Аху⁶, что на земле, и боялись совершенного Ах, и буду с ним судиться в том благородном судилище Великого Бога.

⁵ При ссылке на «Тексты Пирамид» указывается номер изречения, ссылку на издание см. в Списке сокращений. Здесь и далее переводы на русский язык выполнены автором статьи, если не указано иное. При цитировании других памятников приводится уже опубликованный русский перевод (при его наличии). Цитаты снабжены ссылками на публикацию и перевод текста на европейский язык, учтенный при подготовке предложенного в статье перевода.

⁶ В статье транслитерация этого термина проводится с различием единственного (Ах) и множественного (Аху) числа этой египетской категории, без склонения по падежам.

Что же до всякого человека, вошедшего в эту гробницу умиротворяюще чистым, я буду его защитником в некрополе и судилище Великого Бога.

Гробница Анхмахора, Саккара, VI дин.⁷

С другой стороны, по мере совершенствования технологической стороны коммуникации, т. е. все большей доступности иероглифических надписей, может происходить возрастание объема текстов и появиться установка на большую детализацию. При включении в сферу сакральной коммуникации практик использования папируса и иератической письменности может наблюдаться такая же тенденция. Впрочем, само использование текстов, записанных на папирусных свитках, отражено еще со II дин. в появлении титула жреца-чтеца, «носителя свитка» *хери-хеба* [Wilkinson 1999, p. 273]. Однако сохранность таких папирусов гораздо хуже, чем в случае с монументальной иероглификой – известные нам тексты, непосредственно связанные с культовыми действиями, такие как драматический папирус из Рамессеума [Geisen 2012] и «Гимны диадемам»⁸, немногочисленны и сохранились только начиная с эпохи Среднего царства, в списках XII и XVII дин. соответственно.

В данной работе мы бы хотели рассмотреть обозначенные вопросы формирования библиотеки культурных текстов и механизмов масштабирования на примере такого ключевого формата сакральной коммуникации, как гимн божеству.

Само слово «гимн» греческого происхождения, и, хотя применение его к анализу других культур, конечно, подразумевает перенесение его в чуждый контекст [Stolz 1994, S. 110], эта процедура уже показала свою плодотворность. Греческий гимн – это «песня, сопровождавшая религиозные действия, целью которых было заручиться присутствием или поддержкой божества» [Гаспаров 2000, с. 325]. М.Л. Гаспаров выделяет три основные составляющие гимна:

- 1) обращение с именованием и призыванием;
- 2) статическая часть, содержащая признаки и проявления величия божества;
- 3) оперативная часть, содержащая просьбу молящихся [Гаспаров 2000, с. 325].

⁷ Sethe K. Urkunden des Alten Reichs. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1933. S. 202.

⁸ Erman A. Hymnen an das Diadem der Pharaonen, aus einem Papyrus der Sammlung Golenschaff. Berlin: Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei Georg Reimer, 1911. 58 S.

Схожее описание развитой формы египетского гимна предложил Я. Ассман в статье для «Лексикона египтологии»⁹, хотя первым пунктом здесь оказывается паратекстовый блок, указывающий на саму коммуникативную ситуацию:

1) заголовок, стоящий вне самого акта общения (*dw3, rdit izw*), адресат, адресант и повод (например, *m wbn.f, m htp.f* «при его восходе /закате»);

2) сам гимн: а) приветствие, часто с хвалебно расширенным именем божества, б) хвала, отражающая природу и деятельность божества, в) описание поклонения божеству существами его собственной сферы, которое может быть развито до «каталога поклоняющихся»;

3) заключительная молитва: а) самопредставление говорящего с описанием действий, совершаемых для бога, и б) просьбы о милости.

Определенное сходство в проблемах изучения египетских и античных мифов состоит и в том, что подлинные гимны, являвшиеся частью богослужения, до нас не дошли [Гаспаров 2000, с. 325] – наиболее ранние их фиксации в Египте мы встречаем в литературной и монументальной гробничной традиции [Assmann 1994, S. 33–43].

Рассматривая развитие формы гимна в греческой традиции, Н.А. Рубцова называет в качестве его первичной формы молитву, а точнее даже «окликание – призыв – выкликание», которые через формульное перечисление имен и эпитетов в культовой жреческой поэзии переходят в поэзию литературную: «...От лаконичной простоты непосредственного ритуала к многообильной пышности культовой молитвы и далее к свободе поэтического вымысла литературного гимна» [Рубцова 1981, с. 178].

Интересно, что египетская традиция, возможно, сохранила для нас образцы этих первичных форм сакральной коммуникации. В раннем примере, который мы находим в изречении 311 «Текстов Пирамид», сложно провести границу между вербальным и акциональным смыслом, который стоит за такими формами почитания, как *hnw* и *izw*, поскольку их упоминание предваряется глаголом *iri* «делать, совершать» – они могут означать жест, воспроизводить соответствующий возглас или же указывать на более развернутую форму почитания.

Вот же пришел Унис к тебе <...>

Заberi ты Униса с собой, с собой!

⁹ Assmann J. Hymnus. Lexikon der Ägyptologie. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1980. S. 105–106.

Устрани беспокойство небесное, разгони тучи, прекрати шторм!
 Сделал тебе Унис *hnn*, *hnn*, делает он тебе *iz iz*,
 Положи ты Унису на грудь материнскую! (РТ 311)

Аналогичное словоупотребление встречается и спустя примерно тысячу лет в Гимне заходящему солнцу из гробницы Яхмеса в Амарне.

Твой (Атона) любимый сын, Царь Верхнего и Нижнего Египта, живущий правдой, Неферхепрура-Уаэна привел всю страну и каждую чужую землю – все, что ты окружаешь при своем появлении – к совершению поклонения (*iri hnw*) восходу твоему, равно как и закату [Murnane, Meltzer 1995, p. 122]¹⁰.

Соответствующие глаголы в иероглифической записи дополняются специфическими детерминативами (рис. 1), изображающими жесты [Müller 1937, S. 83–94], которые если и не составляли исключительное содержание этой формы поклонения, то сопровождали соответствующее словесное исполнение.



Рис. 1

В РТ 311 двукратное употребление слов *hnn* и *iz* делает вероятным понимание их как непосредственную передачу возгласов. То, что эта опция «минимума сакральной коммуникации» оставалась доступной на протяжении всей истории египетской культуры, показывает ряд космографических текстов, упоминающих таинственный язык «душ Востока» – павианов, приветствующих солнце на восходе:

¹⁰ См. также: Sandman M. Texts from the time of Akhenaten. Bruxelles: Édition de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1938. P. 46.

Павианы, возвещающие (воссияние) Ра <...>

они танцуют и прыгают для него, для него поют,

для него играют на музыкальных инструментах и устраивают радостный гомон.

Когда этот великий бог являет себя глазам людей –

те слышат ликующие возгласы (*mdt hntw*) веченет.

Именно они (павианы) возвещают (воссияние) Ра на небе и на земле [Ассман 1999, с.103; см. также: Velde 1988, pp. 129–136].

Однако такой вариант сакральной коммуникации обладает крайне низким потенциалом к разворачиванию в более объемный текст – возможность масштабирования требует построения текста на человеческом языке. В ряде примеров мы видим указание на вербальный компонент этих форм сакральной коммуникации, а также в некоторых случаях краткие формулы, которые раскрывают содержание восхвалений и обращений к богу:

<...> для кого ночные бдения совершаются в Летополе.

Когда видят его боги, совершают (*букв. говорят*) они ему восхваления (*izw*).

Когда видят его Аху, делают они «Берегись, земля!»¹¹

Кого оплакивает толпа в Тинисе, кому радуются пребывающие в Дуате.

*Стела с гимном Осирису, XIII дин.*¹²

Хор, сокол, крепок на своем дворцовом фасаде.

В момент, когда человеку пора уйти, становится он почтенным-*имаху* среди почтенных-*имаху*.

«Воистину сладостно для сердца!» – звучит хвала (*izw*) в Гераклеополе.

*Глава 175 «Книги Мертвых», Папирус Ха*¹³.

¹¹ Это может быть полной формой соответствующей культовой реплики, но может быть и «ссылкой» на более развернутый культовый текст, который, впрочем, автору данной работы идентифицировать не удалось.

¹² Lange H.O., Schäfer H. Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo. Teil II. Berlin: Reichsdruckerei, 1908. S. 89; Assmann J. Ägyptische Hymnen und Gebete. Freiburg (Schweiz); Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1999. S. 465.

¹³ Schiaparelli E. La tomba intatta dell'architetto 'Cha' nella necropoli di Tebe. Torino: Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1927. P. 60.

NN правогласный говорит:

Привет тебе, Ра-Хорахти-Атум-Хор-Хепри

великий сокол с празднично украшенной грудкой,

прекрасный (*nfr*)¹⁴ ликом в плюмаже двух перьев, больший из двух владык!

Пробудись прекрасно (*nfr*) ранним утром от обращенных к тебе в радости и ликовании (*hntw*)

речей всей Девятиерицы, до вечера, (когда) восхвалит (*swzš*) тебя темнота!

Глава 15 А I с «Книги Мертвых» pLeiden T 2¹⁵.

И все же предложенное Н.А. Рубцовой сопоставление молитвы и гимна как двух одновременных состояний одной словесной формы не лишено проблем. По мнению некоторых исследователей, гимн и молитва могут пониматься как две функционально различные синхронные формы коммуникации с божеством, одна из которых сосредоточена на восхвалении, другая – на просьбе [Stolz 1994, S. 111]. Обращаясь к египетскому материалу, Д. Меекс предложил соотнести различные египетские термины с этими двумя практиками, правда, противопоставив их не столько по содержанию, сколько по отношению к границе между частным и официальным культом [Meeks 2000, p. 17–18].

С точки зрения этого автора, термином *dua* (*dwtj*) обозначается космический гимн, призывающий бога продолжать свои труды, который обычно и приобретает передаваемую письменную форму. Областью же существования словесной формы, именуемой *uay* (*izw*), является личная практика в институциональных рамках, например восхваление или какое-то обращение со стороны верующего к божеству в ходе праздничной процессии. Действие «совершения молитвы-*uay*» (*rdit izw*) прежде всего выявляет существование личной молитвы как таковой, не передавая напрямую ее содержание – оно, как правило, в текстах не описывается. Ранние свидетельства о *rdit izw* связаны с проявлением личного благочестия за пределами храма. Таким образом, молитва-*uay izw* служит связующим звеном между личным благочестием и коллективными ритуалами, совершаемыми в храмах жречеством от лица фараона,

¹⁴ О значении этого понятия для ситуации сакральной коммуникации подробнее будет сказано далее.

¹⁵ *Naville E.* Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie. 2 vol. Berlin: Asher, 1886. Pl. XIV.

который, в свою очередь, действует в интересах всего населения Египта¹⁶.

Противопоставление личного отношения к божеству официальному культу имеет в Египте особое значение, поскольку с древнейших времен осуществление коммуникации между миром людей и богов здесь было прерогативой фараона. Для Греции возможно реконструировать первичную «гимническую ситуацию», по свидетельству «Илиады», примерно так: «...Человек обращается к богу за помощью в любое время и в любом месте – в разгар сражения, во время разведки, перед дальним путешествием. Бог мыслится повсюду близким» [Рубцова 1981, с. 183]. Для Египта такая ситуация на первый взгляд проблематична. Впрочем, в той мере, в какой мы можем позволить себе выйти за рамки композиционно развернутого гимна, найти следы подобного рода общения человека с богом мы можем и в Египте. Интересны, например, свидетельства частных гробниц Древнего царства, в которых честное и щедрое поведение заказчика, равно как и добродетельные деяния одного человека в пользу другого, является основанием для хвалы богу:

Что касается любого, кто работал над этим (гробницей) для меня,
они работали, премного благодаря бога (*dw3*) для меня за это.

Они сделали это за хлеб, пиво, одежду, масло-*мерхат*, пшеницу
и ячмень –

все в больших количествах.

Я никогда не применял силу к кому-либо, поскольку бог любит добрые дела.

Я – почтенный-*имаху* при царе.

Из гробницы Хетеперахет, Саккара, V дин. [Strudwick 2005, p. 273]¹⁷.

¹⁶ При некотором сходстве, модель Д. Меекса иначе трактует противопоставление гимна и молитвы, принятое Ф. Штольцем. Как видно из предложенных в данной статье переводов египетских текстов, использовать термины «гимн» и «молитва» как жесткие референты при переводе египетских терминов *dw3* и *izw* все же затруднительно. Следуя Д. Меексу, как кажется, можно интерпретировать «молитву» *izw* не только как выражение просьбы, но и как более или менее спонтанное проявление личного переживания при явлении божества (ср. Стелу с гимном Осирису и Главу 175 «Книги Мертвых» выше). «Гимн» *dw3*, в свою очередь, подразумевает некоторое осмысление мироустроительной деятельности, например размышление о добродетельном поведении (см. ниже).

¹⁷ См. также: Sethe K. Op. cit. S. 50.

Жертва, даваемая Анубисом <...> привратнику в Дуау, Медунеферу. Это его племянник, инспектор служителей *Ка* Сен-Мерери, кто построил это (гробницу) для него, когда он (Медунефер) был погребен в некрополе, достигнув доброй старости, из желания, чтобы люди увидели и вознесли хвалу богу (*dewz*) за это!

Мастаба Медунефера, Гиза, V дин. [Strudwick 2005, p. 244]¹⁸.

В данном случае мы, очевидно, имеем дело с некоторым хвалебным гимном. Другой пример коммуникативной ситуации, связанной с обращением к божеству, можно найти в письмах эпохи Нового царства. Помимо стандартных формул начала сообщения, говорящих о том, что отправитель письма каждый день возносит молитвы Амону и прочим богам о безопасном и благополучном возвращении адресата, бывают и более конкретные инструкции культового характера.

<...> ты должен поднести воду Амону-престола-Двух-Земель и просить его спасти меня <...> И ты должен сказать Амону устранить эту болезнь, что во мне [Wente 1990, p. 181]¹⁹.

Я представляю твой случай перед Аменхотепом²⁰, да будет он жив, невредим и здоров, когда бы он ни появился в процессии: «Я защищу его»; «Я приведу его обратно целым и невредимым»; «Он узрит мое подворье» – так он мне отвечает [Wente 1990, p. 179]²¹.

Приведенные письма позволяют предположить, что наиболее обобщенной просьбой к божеству является безопасность, описываемая также словом «спасение» (*šdi*). Это подтверждается и ранним, более развернутым примером ситуации сакральной коммуникации, который мы находим в «Текстах Пирамид», где описывается встреча фараона с короной Нижнего Египта, фигурирующей здесь под именем «Великая Магией».

¹⁸ См. также: *Hassan S.* Excavations at Giza 3: 1931–1932. Cairo: Government Press, 1941. P. 117.

¹⁹ См. также: *Černý J.* Late Ramesside letters. Bruxelles: Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1939. P. 11.

²⁰ Обожествленный фараон Аменхотеп I, покровитель селения Дейр эль-Медины. Далее мы видим положительный ответ самого божества на подразумеваемую просьбу, аналогичную высказанной в первом письме.

²¹ См. также: *Černý J.* Op. cit. P. 28.

Прибыл он к тебе, Великая Магией!

Чистый для тебя, трепещущий пред тобою!

Умиротворена (*hṭp*) ты им, умиротворена ты чистотой его,

умиротворена (*hṭp*) ты словами, кои речет он тебе:

«Как сделался прекрасен (*nfr*) лик твой, умиротворенный (*hṭp*),

обновленный, омолодившийся, [когда] породил тебя бог – отец богов!»

Прибыл он к тебе, Великая Магией!

Хор это, окутанный защитой его Ока, Великого Магией! (РТ 220)

Даже при том, что речь идет о воскресшем фараоне, который в конце изречения сопоставляется с богом Хором, его состояние при приближении к божеству описывается как страх и трепет, что в принципе подобает ситуации сакральной коммуникации [Hornung 1982, p. 167]. Слова, которые в изречении даны в прямой речи и представляют собой небольшой гимн, характеризуются как умиротворяющие божество. Можно предположить, что красота, и благость бога (*nfr*), и его умиротворение (*hṭp*) являются двумя важнейшими «точками конденсации», вокруг которых возможно дальнейшее расширение текста. В связи с этим интересно рассуждение Я. Ассмана о формате гимна-прокламации, призванного описать и превознести власть и могущество божества или царя [Assmann 1994, S. 36]. Их задача – продемонстрировать, что эта власть осознается и признается молящимся, ведь она не только благотворна, но и губительна. В ситуации неминуемой и необходимой встречи с божеством первой потребностью является его умиротворение. Не случайно базовая форма утреннего гимна-*дуа* звучит как «Проснись в мире <...> да будет твое пробуждение мирным!» [Goedicke 2006]²². Это позволяет объяснить, почему, хотя просьба, как правило, понимается как неотъемлемая часть гимна или молитвы, во многих египетских текстах она на первый взгляд отсутствует или крайне редуцирована.

Возношение хвалы-*дуа* богу Ра, когда он заходит (*букв.* умиротворяется в жизни) каждый день, Великим южной десятки Собекхотепом, он говорит:

«Привет тебе, Ра-Хорахти, в выходах твоих с утра до вечера каждый день!»

(Сделана эта стела) сестрой его, оживляющей его имя, владычицей дома Иби.

Стела Себекхотепа, XIII дин. [Franke 2003, p. 111]²³.

²² См. также: Erman A. Op. cit. S. 15–22, 24.

²³ См. также: Lange H.O., Schäfer H. Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo. Teil I. Berlin: Reichsdruckerei, 1902. S. 292–293.

Жертва, даваемая (для) Осириса, владыки Бусириса, Великого Бога, пребывающего в сердце Абидоса: возглашение жертв (в составе) хлеба и пива, тысячи быков и птицы, тысячи всяческих прекрасных и чистых вещей для почтенного-*имаху* князя Сенсобека, сына Беба, правогласного, и его возлюбленной супруги Ии, дочери Иту, правогласной.

Возношение хвалы (*dit izw*) Осирису, простираание (*sn-t3*) перед Упу-аутом, когда ты являешься, о Уннефер, в своих праздниках вечности-*джет*.

О Владыка вечности-*нехех*, правитель богов, к которому приходит то, что есть и чего нет, явись великим, владыка всех земель, начальник обеих земель целиком, приди в мире, владыка радости!

Твой сын Хор – твой защитник, сопровождают тебя боги с восхвалениями (*izw*), превозносит тебя народ-*хенмемет*, когда ты прибываешь в своей божественной ладье!

Явись великим, владыка Девятирицы, владыка молений (*izw*), пода-тель ликования (*h'wt*), владыка питания, сотворитель пищи, древ-ний, чье существование – вечность-*джет*, высокий церемониальным штандартом, владыка двойной короны Уререт, Великий бог, Владыка Запада!

Стела Сенсобека, XII дин. [Lichtheim 1988, pp. 124–125]²⁴.

Стоит обратить внимание, что оба эти гимна лишены формальной просьбы к божеству, но она присутствует в имплицитной форме. В первом случае возможность войти в свиту солнечного бога и наблюдать его восход и закат является тем, на что рассчитывают покойные²⁵. Гимн Осирису предваряется развернутой жертвенной формулой, и именно от этого божества зависело загробное благополучие покойного. Таким образом, сам заупокойный контекст подсказывает характер просьбы, которая стоит за гимном. Но она может быть выражена и более явно:

Жертва, даваемая царем (для) Осириса, владыки Абидоса, чтобы он обеспечил возглашение жертв (в составе) хлеба и пива, быков, птицы,

²⁴ См. также: Hieroglyphic texts from Egyptian stelae, etc: in the British Museum / ed. by E.A.W. Budge. L.: Trustees of the British Museum, 1911. P. 37.

²⁵ Примечательно при этом, что эта, в сущности, утренняя молитва-*дуа* произносится обладателем стелы на закате: в гимне белой короне, который будет приведен далее, также говорится о том, что ее почитают те, кто спускается на западном горизонте, когда она становится явленной обитателям Дуата. В данном случае мы, вероятно, видим включение покойного в эту коммуникативную ситуацию.

всякой прекрасной чистой вещи, которыми живут боги, для *Ка* носителя печати бога в Абидосе, Унеми, правогласного, (который) говорит:

Привет тебе, Упуаут, разделяющий небо и землю, шакал Юга,
выходящий из Нут, лицо твое восходит на ее бедрах –
в имени твоём Южного Шакала!

Сотрясаются из-за тебя боги по причине смуты – в имени твоём Упу-
аута;

Сотрясаются из-за тебя боги по причине бури – в имени твоём Вскры-
вающий сердца;

Сотрясаются из-за тебя владыки, стоящие во главе земли;

Сотрясаются из-за тебя боги в Великом Доме Старейшин, что
в Гелиополе;

Владыка резни, высокий шей, предшествующий любому богу,

Ты могуч в небе, силен на земле, нет тебе соперника среди богов всех
<...>

Умиротворись, Пребывающий в пеленах, умиротворись, предшеству-
ющий каждому богу!

Да направишь ты меня к праведным, да узришь меня среди правед-
ных, любимых тобой!

Стела Унеми [Munro 1960; Franke 2003, pp. 105–106]

Не является ли редукция «просьбы» особенностью записей гимнов во вторичных контекстах? Гробничные записи и тем более литературные формы, такие как гимн фараону в «Истории Синухета» или гимн Нилу²⁶, являются результатом реализации текстовой модели гимна за рамками культового контекста. Однако и первые известные нам гимны, с наибольшей вероятностью относящиеся именно к культовой сфере, – так называемые «Гимны диадемам» – также лишены четко выраженной просьбы.

Восхваление Белой короны.

Привет тебе, о это Око Хора, Белое, Великое,

от красоты которого ликует Девятирица, когда оно восходит на
восточном горизонте!

Почитаемо ты пребывающими в Опорах Шу²⁷, которые нисходят на
западном горизонте,

в то время как ты явлена пребывающим в Дуате!

²⁶ См., например, разбор текста «Гимна Нилу», в том числе с учетом учебного контекста в [Макеева, Анохина 2023].

²⁷ Опорах, отделяющих небо от земли.

Позволяешь ты Собеку Шедитскому, Хору, пребывающему в сердце Шедит²⁸,

овладеть Двумя Землями – силен он в них!

Заставляешь ты богов прийти с поклонами к нему,

Собеку Шедитскому, Хору, пребывающему в сердце Шедит!

Ты – владычица корон!²⁹

Восхваление Нит (Красной короны)

Является Нит на челе твоём, Собек Шедитский и Гелиопольский,

Хор, пребывающий в сердце Шедит и Гелиополя. Ты защищён!

Возвышается Нит над тобой. Ты защищён!

Завиток её – над тобой. Ты защищён!

Охватывает она виски твои³⁰. Ты защищён!

Все боги – южные, северные, западные, восточные –

Девятерица богов в полноте её, которые следуют за Собеком Шедитским

и Гелиопольским, Хором, пребывающим в сердце Шедит и Гелиополя –

ваши *Ka* ликуют благодаря этому владыке (Нижнего Египта),

Собеку Шедитскому и Гелиопольскому,

Хору, пребывающему в сердце Шедит и Гелиополя,

подобно тому, как ликует Исида из-за сына своего Хора, дитя из Хем-миса.

Произносить слова четыре раза³¹.

Здесь также просьба встроена в эпитеты божества – олицетворения царских венцов, они дают власть над Египтом и защищают своего обладателя. Чтобы подчеркнуть, что разворачивание того или иного мотива «собственного гимна» не является исключительно диахронической тенденцией, приведем еще одно изречение «Текстов Пирамид», также обращенное к Красной короне, где мы находим более раннее и более подробное раскрытие топосов, встреченных в гимнах диадемам – власти /почтения и защиты:

О Нит! О Ини! О Великая! О Великая Магией! О Незерет!³²

²⁸ Столица Файюмского оазиса, Крокодилополь в греческой транскрипции.

²⁹ *Erman A. Op. cit. S. 22–23.*

³⁰ Условный перевод, исходящий из конструкции Красной короны. Буквально сказано, что «тело короны» (в отличие от завитка предыдущей фразы) находится на висках.

³¹ *Erman A. Op. cit. S. 46–47.*

³² Различные имена Красной короны как богини.

Ты порождаешь ужас перед Унисом, подобный ужасу перед тобою!
 Ты вселяешь страх перед Унисом, подобный страху перед тобою!
 Ты толкаешь к преклонению перед Унисом,
 подобному преклонению перед тобою!
 Ты внушаешь любовь к Унису, подобную любви к тебе самой! <...>
 Соделала ты крепким его нож, уготованный для противников его!
 (РТ 221)

По замечанию Н.А. Рубцовой, ключевым параметром в диахроническом развитии жанра гимна в античной традиции является отражение в тексте коммуникативной ситуации контакта с божеством [Рубцова 1981, с. 211–214]. По всей видимости, мы можем наблюдать эту тенденцию и в Египте. Притом здесь разворачивание текста может происходить не внутри второго или третьего композиционного «слота» гимна, согласно схеме Я. Ассмана («собственно гимна» и «просьбы»), но аналогичное содержание может выноситься в первый «слот» – описание самой ситуации контакта с божеством, данное как бы со стороны. Так, мы встречаем краткое перечисление основных действий почитания в зачине гимна из гробницы Тотемхеба (РТ 194, XIX дин.):

Почитание (*dʷz*) Золотой, Ока Ра
 Простирание (*sn-tʃ*) перед *Ka* ее
 Возношение хвалы (*rdit izw*) лику ее прекрасному (*nfr*)
 Воспевание (*swʒʃ*) ее каждый день [Assmann 1978, S. 25–27; Meeks 2000, p. 16].

И более развернутую текстуализацию за счет расширения перечня эпитетов богов–адресатов почитания.

Почтенный-*имаху* Интеф правогласный – он совершает восхваление (*rdi.f iz*) Осирису, простирается (*sn-tʃ*) перед Хенти-Аменту, Владыкой Абидоса, к которому приходит то, что есть и чего нет, хозяином Священной Земли и местности Арекет, владыкой всего, правителем Девятирицы богов, старейшиной народа-*хенмемет*.
 Девятирица богов славит (*dʷz*) Ра, в то время как Тинис в ликование (*hnw*) за своего владыку,

а Абидос делает «Берегись, земля!» для бога, являющегося в своем образе.

Пришел я к тебе, чтобы видеть твою красоту (*nfrw*)
 и восславить (*dʷz*) тебя, видимого каждый день!
 (далее следуют жертвенные формулы)
*Стела Интефа, XII дин.*³³ [Franke 2003, pp. 103–104].

³³ Petrie W.M.F. Tombs of the courtiers and Oxyrhynchos. L.: British school of archaeology and B. Quaritch, 1925. Pl. 24.

Отдельно отметим еще раз, что коммуникативная ситуация характеризуется возможностью наблюдать красоту (*nfrw*) явившегося бога, что может выражаться также как воспевание прекрасного лика в форме намерения (Гробница Тотемхеба) или непосредственно в «теле гимна» (PT 220 выше).

Особенность приведенных монументальных иероглифических текстов, записанных на стенах гробниц или на стелах, в том, что здесь отправителем гимна является «частное лицо». Как уже отмечалось, в рамках земного культа такая коммуникативная ситуация мыслилась невозможной – на прямой контакт с божеством египтянин мог рассчитывать только после смерти при условии успешного преодоления препятствий иного мира и получения места в божественной свите [Haas 2009]. Поэтому сама коммуникативная ситуация содержит как пожелание, так и знак его исполнения – возвращение к жизни и возможность непосредственно созерцать «красоту бога» в ином мире. Еще одна возможность, которая открылась египтянам в эпоху Среднего царства, – лицезреть божество, являющееся в культовом образе в ходе праздничной процессии. Это создает новый контекст «частного» почитания бога, отразившийся на абидосских стелах, размещенных вдоль маршрута следования процессии Осириса в Абидосе (как приведенная стела Интефа). Эти-то ситуации и описываются как лицезрение и воспевание красоты божества.

Однако в Новом царстве появился новый формат встречи с божеством, который Я. Ассман характеризует как «четвертое измерение близости к богу» [Ассман 1999, с. 328–346]³⁴, а именно переживание вторжения божества в собственную судьбу. Опыт такого рода наиболее ясно доносится до нас памятниками из довольно специфического сообщества из Дейр эль-Медины [Borghouts 1982], однако явление личного благочестия [Luiselli 2014] все же не ограничивается этим сообществом, но характерно для памятников эпохи Рамессидов в целом [Frood, Baines 2011].

Стелы из Дейр эль-Медины сохранили уникальные свидетельства о жизненных ситуациях, хороших, вроде продвижения по службе, или плохих, вроде кризиса из-за болезни, понятых как результат вмешательства бога в жизнь человека. После определения конкретного божества, сила которого проявилась в некоторой напасти, предпринимались действия, включающие молитвы и жертвы, равно как и публичное свидетельство его силы, просьбы

³⁴ В этом разделе работы Я. Ассмана также приводятся яркие примеры текстов «личного благочестия», воспроизведения которых мы старались по возможности избежать в данной статье.

о прощении и защите, а также публичные поучения сообществу о правильном поведении по отношению к богу.

Я хочу возносить хвалу (*rdi izw*) Амуну,
я хочу создавать гимны (*iri dwz*) на имя его <...>
я хочу возвещать (*rdi izw*) о проявлениях его могущества тому,
кто плывет вверх по течению, и тому, кто плывет вниз
по течению.

Остерегайтесь (прогневить) его!

Возвещайте о нем сыну и дочери, великим и малым!

Рассказывайте о нем детям и внукам, которые (пока) еще не
родились!

Рассказывайте о нем рыбам в реке и птицам в небе!

Возвещайте о нем тому, кто его знает, и тому, кто его не знает!

Остерегайтесь его!

Ты – Амун, владыка молчащего, который приходит на голос бедняка.

Я воззвал к тебе, когда был в печали, – и ты явился, чтобы спасти
меня.

Стела Небра, XIX дин. [Ассман 1999, с. 333]³⁵.

С точки зрения самого содержания гимна – воззвания к Амуну о помощи, он повторяет устойчивый топос, встречающийся и в молитвах за пределами Дейр эль-Медины, например:

Приди ко мне, о Амон-Ра, царь богов, и я буду спасён!

Я – слуга твоего храма, [человек], у которого нет ни матери, ни отца.

Я уповаю на твоё имя! Не оставь меня на милость людей! <...>

Я – слуга Амона Луксорского.

Молитва pChassinat III [Barbotin 1999, p. 24–25].

Кроме того, в сборнике разножанровых текстов, известном как папирус Анастаси II, встречаются образцы гимнов Амуну, Ра-Хорахти и другим богам, в которых им даются эпитеты «защитник миллионов, спаситель сотен тысяч, заступник за каждого, кто к нему взывает»; «знающий, что такое доброта, и слышащий зывающего к нему»³⁶. Это показывает, что идея бога, спасающего своего почитателя, была своего рода «общим местом», по крайней

³⁵ См. также: Ägyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin. Leipzig: Hinrichs, 1913. S. 158–162.

³⁶ Hymns, prayers, and songs: an anthology of ancient Egyptian lyric poetry / transl. by J.L. Foster. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995. P. 145–153.

мере среди образованной элиты, что отражено и в письмах, приведенных в самом начале статьи³⁷.

В тексте стелы Небра и подобных памятниках привлекает внимание трактовка коммуникативной ситуации в зачине текста, где установка на коммуникацию между верующим и богом полностью сменяется на обращение к широкой аудитории. Однако в той мере, в какой такой гимн провозглашает силу и власть бога карать и миловать, его также можно рассмотреть в контексте гимна-прокламации, обнаруживая прототип такой модели текстопорождения в царских гимнах эпохи Среднего царства³⁸.

Почитайте (*dꜥꜣ*) царя – Нимаатра, живого вечно – до глубины души,
Поместите Его Величество в свои мысли <...>

Он – Бастет, защищающая Две Земли (Египет)!

И тот, кто поклоняется (*dꜥꜣ*) ему, будет тем, кого он защитит.

Почтение верноподданного, XII дин. [Allen 2014, pp. 156–157].

Великий, сладостный нравом к тому, кто следует за ним,

Кто дает дыхание жизни тому, кто восхваляет (*dꜥꜣ*) его...

Стела Хора, XII дин. (Cairo JE 71901) [Galán 1994, pp. 66, 72].

С другой стороны, отправная точка для размышлений о личном отношении человека с богом может быть найдена в «идеальных» биографиях эпохи Древнего царства.

³⁷ Анализ фразеологии «частных» и царских (само)восхвалений эпохи Среднего царства, проведенный Н.В. Макеевой, позволяет предполагать связь этого топоса «личного благочестия» с образом царя /вельможи как универсального защитника, зафиксированного и более ранними памятниками [Макеева 2016, с. 22]. Своего рода «конкуренция» между Амоном и институтом царской власти, которая коренилась в «личном благочестии» и особенно остро была воспринята в рамках амарнской реформы, была отмечена, в частности, Я. Ассманом [Ассман 1999, с. 322–328]. Это историческое измерение, безусловно, чрезвычайно важно для нашей темы, но выходит за рамки объема данной статьи.

³⁸ Ср. об этой коммуникативной ситуации в гимне Сенусерту III в [Макеева 2013, с. 150]. Данная статья Н.В. Макеевой наводит на вопрос о роли изобразительных моделей в текстах царских славословий, в частности рельефах, изображающих восхваление (*ỉꜥ*) царя разными группами чужеземцев. Но рассмотрение этой важной проблемы взаимодействия языков текста и изображения в египетской культуре выходит за рамки объема данной статьи.

О [вы, живущие на земле] <...>
 творите правду (*Маат*) для царя,
 поскольку правда (*Маат*) – это то, что любит Бог;
 говорите правду (*Маат*) для царя,
 поскольку правда (*Маат*) – это то, что любит царь <...>
Текст на фасаде мастабы Кагемни, VI дин. [Strudwick 2005, p. 286]³⁹.

Здесь в свернутой форме присутствует рассуждение о природе бога и царя как могущественных персонажей, любящих правду, и наставление о необходимом поведении для обретения расположения божества. В более развернутой форме эта тема может быть выражена в русле характерной для Древнего царства заботы об обеспечении культа, который, впрочем, был одним из способов «творить *Маат*» [Ассман 1999, с. 18–22].

Любящим Анубиса является тот жрец-чтец,
 кто войдет в эту мою гробницу, предназначенную вечности,
 чтобы провести для меня ритуалы.
 Прочтите для меня изречения преобразования и обеспечения...
Надпись в гробницах Ти и Мерерука, Саккара, V–VI дин.
 [Wild 1959, pp. 105, 107; Strudwick 2005, p. 237].

Управляющий поместья Абду говорит:
 Любящим Анубиса является тот, кто войдет в эту гробницу и сотворит хлеб и пиво там,
 и кто произнесет в ней ритуалы преобразования, какие говорят в гробнице.
Надпись из гробницы Абду, Гиза, VI дин.
 [Abu Bakr 1953, pp. 73–74; Strudwick 2005, pp. 251–252].

<...> Жертва, даваемая Анубисом, чтобы прошел он с миром по прекрасным путям Запада <...> как тот, кому благоволит царь, как тот, кто творит умиротворение, как владыка почтения, как тот, кто говорит правду (*Маат*), которую любит бог, начальник службы *хентиу-ше* дворца, Мехи <говорит...>

О вы, живущие на земле, почтенные-*имаху* при Великом Боге, кто пройдет мимо этой гробницы: совершите возлияние и возглашение жертв из того, что имеете!

<...>

Ибо любит царя, является почтенным-*имаху* перед Великим Богом и будет прекрасно похоронен в некрополе тот, кто пройдет мимо этой

³⁹ См. также: *Sethe K.* Op. cit. S. 195.

гробницы и скажет: «Хлеб и пиво для Мехнеса, именуемого Мехи, рожденного Хенит».

Архитрав Мехи, Саккара, VI дин. [Edel 1994, SS. 62–65; Strudwick 2005, pp. 223–224].

Сама же форма, в которой возвещается могущество бога в текстах из Дейр эль-Медины, развивает некоторые приемы «обращений к живущим»:

О вы, живущие на земле, кто пройдет мимо этой гробницы,
направляясь вниз или вверх по течению!

Если вы любите ваших богов,

молите (*dꜥꜣ*) бога о жертве для Саренпута.

*Гробница Саренпута I, Кубет-эль-Хава (XII дин.)*⁴⁰

Подводя итог, нужно отметить, что египетские гимны в большей степени известны нам за пределами своей первичной ситуации бытования – коммуникации с богом в рамках культовой практики. Когда такие ситуации описываются в текстах, содержание такого гимна, как правило, передается краткой формулой, большую роль играют также определенные действия. При переходе текста из ситуации непосредственно ритуального взаимодействия в формат монументального текста, размещенного на стенах гробницы или на стеле, эта паратекстовая информация также фиксируется, что приводит к расширению «заголовка» самого гимна. Эта рамка оказывается локусом, в котором отрабатываются новые текстопорождающие модели, например, здесь получает выражение свидетельство личного религиозного опыта встречи с божественным могуществом в текстах «личного благочестия». Однако подход к культуре как библиотеке текстов помогает отметить тот факт, что средства для выражения этого нового религиозного опыта и конструирования новой коммуникативной ситуации не создаются полностью «с нуля», но черпаются из близких по функции (царские гимны) или контексту создания (гробничные надписи) массивов текстов, имеющих давнюю историю в египетской культуре.

Благодарности

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

⁴⁰ Gardiner A.H. Inscriptions from the tomb of Si-renpowet I: prince of Elephantine // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1910. Vol. 45–46. No. 1. P. 124, pl. VI.

Acknowledgements

Support from the Basic Research Program of the HSE University of is gratefully acknowledged.

Сокращения

PT – *Allen J.P.* A new concordance of the Pyramid Texts: 6 vols. [Providence]: Brown University, 2013.

Литература

- Александрова 2023 – *Александрова Е.В.* О чем и как говорят египетские гробницы // Миф, ритуал, литература / под ред. Ю.В. Ивановой. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 111–129.
- Ассман 1999 – *Ассман Я.* Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М.: Присцельс, 1999. 365 с.
- Гаспаров 2000 – *Гаспаров М.Л.* Об античной поэзии. СПб.: Азбука, 2000. 477 с.
- Макеева 2013 – *Макеева Н.В.* Лахунские гимны Сенусерту III: сценарий ритуала или черновик рельефа? // Петербургские египтологические чтения: 2011–2012 / отв. ред. А.О. Большаков. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2013. С. 143–152.
- Макеева 2016 – *Макеева Н.В.* Частное или царское: хвалебные эпитеты в памятниках египетского Среднего Царства // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2016. № 2. С. 20–29.
- Макеева, Анохина 2023 – *Макеева Н.В., Анохина Е.А.* Два остракона с гимном Нильскому разливу в древнеегипетском собрании ГМИИ им. А.С. Пушкина // Вестник древней истории. 2023. № 2 (83). С. 402–420.
- Неклюдов 2004 – *Неклюдов С.Ю.* Мотив и текст // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2004. С. 236–247.
- Неклюдов 2023 – *Неклюдов С.Ю.* Культура как коммуникация // Культура как коммуникация. Фольклорная секция: Материалы Всероссийской научной конференции «XV Мелетинские чтения» (Москва, РГГУ, 20–21 октября 2023 г.) / сост. М.В. Гаврилова. М.: РГГУ, 2023. С. 10–11.
- Петрова 2021 – *Петрова А.А.* Древнеегипетские вельможеские гробницы V династии. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2021. 496 с.

- Рубцова 1981 – *Рубцова Н.А.* Форма обращения как конструирующий принцип гимнического жанра // *Поэтика древнегреческой литературы* / отв. ред. С.С. Аверинцев. М.: Наука, 1981. С. 178–223.
- Шехаб эль-Дин 1993 – *Шехаб эль-Дин Т.М.* Автобиография в Древнем Египте в эпоху IV–VIII династий: дис. ... канд. ист. наук / Ин-т востоковедения РАН. СПб., 1993. 322 с.
- Abu Bakr 1953 – *Abu Bakr A.M.* Excavations at Giza 1949–1950. Cairo: Government Press, 1953. 147 p.
- Allen 2014 – *Allen J.P.* Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 458 p.
- Assmann 1978 – *Assmann J.* Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor // *Revue d'Égyptologie*. 1978. Vol. 30. P. 22–50.
- Assmann 1994 – *Assmann J.* Verkünden und verklären-Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten // *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich* / Ed. by W. Burkert, F. Stolz. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. P. 33–58.
- Assmann 1999 – *Assmann J.* Cultural and literary texts // *Definitely: Egyptian literature* / ed. by G. Moers. Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 1999. P. 1–15.
- Barbotin 1999 – *Barbotin Chr.* Le papyrus Chassinat III // *Revue d'Égyptologie*. 1999. Vol. 50. P. 5–49.
- Borghouts 1982 – *Borghouts J.F.* Divine intervention in Ancient Egypt and its manifestation (b3w) // *Gleanings from Deir el-Medina* / ed. by R.J. Demarée, J.J. Janssen. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1982. P. 1–70.
- Edel 1994 – *Edel E.* Der vervollständigte Architrav vom Grab des mHj in Saqqara // *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke* / ed. by B.M. Bryan, D. Lorton. San Antonio: Van Siclen, 1994. P. 61–68.
- Franke 2003 – *Franke D.* Middle Kingdom hymns, other Sundry religious texts – an inventory // *Egypt – Temple of the Whole World* / ed. by J. Assmann, S. Meyer. Leiden: Brill, 2003. P. 95–135.
- Frood, Baines 2011 – *Frood E.A., Baines J.* Piety, change and display in the New Kingdom // *Ramesseum Studies in honour of K.A. Kitchen* / ed. by S.R. Snape. Bolton: Rutherford Press Limited, 2011. P. 1–18.
- Galán 1994 – *Galán J.M.* The stela of Hor in context // *Studien zur Altägyptischen Kultur*. 1994. Vol. 21. P. 65–79.
- Geisen 2012 – *Geisen C.* The Ramesseum dramatic papyrus a new edition, translation, and interpretation. PhD Thesis. University of Toronto, 2012.
- Goedicke 2006 – *Goedicke H.* Rs m htp // *Studien zur Altägyptischen Kultur*. 2006. Vol. 34. P. 187–204.
- Hays 2009 – *Hays H.M.* Between identity and agency in ancient Egyptian ritual // *Being in Ancient Egypt. Thoughts on agency, materiality and cognition. Proceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29–30, 2006* / ed. by R. Nyord. Oxford: Archaeopress, 2009. P. 15–30.

- Hornung 1982 – *Hornung E.* Conceptions of God in Ancient Egypt: the one and the many / transl. by J. Baines. Ithaca: Cornell University Press, 1982. 296 p.
- Lichtheim 1988 – *Lichtheim M.* Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: a study and an anthology. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 171 p.
- Luiselli 2014 – *Luiselli M.M.* Personal Piety in Ancient Egypt // Religion Compass. 2014. Vol. 8. No. 4. P. 105–116.
- Manuelian 1994 – *Manuelian D.P.* The Giza Mastaba Niche and full-frontal figure of Redi-nes in the Museum of Fine Arts, Boston // For his Ka: essays offered in memory of Klaus Baer / ed. by D.P. Silverman. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1994. P. 55–78.
- Meeks 2000 – *Meeks D.* La prière en Égypte: entre textualité et oralité // Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui: actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février, Université de Provence-CNRS, à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998 / ed. by G. Dorival, D. Pralon. Aix-en-Provence: Publications de l'université de Provence, 2000. P. 9–23.
- Morales 2016 – *Morales A.J.* From voice to papyrus to wall: Verschriftung and Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts // Understanding material text cultures: A multidisciplinary view / ed. by M. Hilgert. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. P. 69–130.
- Munro 1960 – *Munro P.* Die beiden Stelen des Wnmj aus Abydos // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1960. Vol. 85. P. 60–80.
- Murnane, Meltzer 1995 – *Murnane W.J., Meltzer E.S.* Texts from the Amarna period in Egypt. Atlanta: Scholars Press, 1995. 289 p.
- Müller 1937 – *Müller H.* Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo. 1937. Vol. 7. P. 57–118.
- Reintges 2011 – *Reintges C.H.* The oral-compositional form of Pyramid Text discourse // Narratives of Egypt and the Ancient Near East: literary and linguistic approaches / ed. by F. Hagen et al. Leuven: Peeters, 2011. P. 3–54.
- Stolz 1994 – *Stolz F.* Vergleichende Hymnenforschung. Ein Nachwort // Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich / ed. by W. Burkert, F. Stolz. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. P. 109–119.
- Strudwick 2005 – *Strudwick N.* Texts from the Pyramid Age. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005. 522 p.
- Velde 1988 – *Velde te H.* Some remarks on the mysterious language of the baboons // Funerary symbols and religion: essays dedicated to professor M.S.H.G. Heerma Van Voss on the occasion of his retirement from the chair of the history of ancient religions at the University of Amsterdam / ed. by J.H. Kamstra, H. Milde, K. Wagtendonk. Kampen: J.H. Kok, 1988. P. 129–136.

- Wente 1990 – *Wente E.* Letters from ancient Egypt. Atlanta: Scholars Press, 1990. 271 p.
- Wild 1959 – *Wild H.* L'adresse aux visiteurs du tombeau de Ti // Bulletin de l'Institut Français Archéologie Orientale. 1959. Vol. 58. P. 101–113.
- Wilkinson 1999 – *Wilkinson T.* Early dynastic Egypt. L.; N.Y.: Routledge, 1999. 440 p.

References

- Abu Bakr, A.M. (1953), *Excavations at Giza 1949–1950*, Government Press, Cairo, Egypt.
- Aleksandrova, E.V. (2023), “What do Egyptian tombs say and how do they say it?”, in: Ivanova, Yu.V., ed., *Mif, ritual, literatura* [Myth, ritual, literature], Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, Russia, pp. 111–129.
- Allen, J.P. (2014), *Middle Egyptian literature: eight literary works of the Middle Kingdom*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Assmann, J. (1978), “Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor“, *Revue d'Égyptologie*, vol. 30, pp. 22–50.
- Assmann, J. (1994), “Verkünden und verklären-Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten“, in Burkert, W. and Stolz, F., eds., *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg, Switzerland, Göttingen, Germany.
- Assmann, J. (1999), “Cultural and literary texts”, in Moers, G., ed., *Definitely: Egyptian literature*, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, Göttingen, Germany, pp. 1–15.
- Assman, J. (1999), *Egipet: teologiya i blagochestie rannei tsivilizatsii* [Egypt: Theology and piety of early civilization], Pristsel's, Moscow, Russia.
- Barbotin, Chr. (1999), “Le papyrus Chassinat III”, *Revue d'Égyptologie*, vol. 50, pp. 5–49.
- Borghouts, J.F. (1982), “Divine intervention in ancient Egypt and its manifestation (b3w)”, in Demarée, R.J. and Janssen, J.J., eds., *Gleanings from Deir el-Medina*, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, Leiden, Netherlands, pp. 1–70.
- Edel, E. (1994), “Der vervollständigte Architrav vom Grab des mhj in Saqqara“, in Bryan, B.M. and Lorton, D., eds., *Essays in Egyptology in honor of Hans Goedicke*, Van Siclen, San Antonio, USA, pp. 61–68.
- Franke, D. (2003), “Middle Kingdom hymns, other Sundry religious texts – an inventory”, in Assmann, J. and Meyer, S., eds., *Egypt – Temple of the Whole World*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 95–135.
- Frood, E.A. and Baines, J. (2011), “Piety, change and display in the New Kingdom”, in Snape, S.R., ed., *Ramesside Studies in honour of K.A. Kitchen*, Rutherford Press Limited, Bolton, UK, pp. 1–18.

- Galán, J.M. (1994), "The stela of Hor in context", *Studien zur Altägyptischen Kultur*, vol. 21, pp. 65–79.
- Gasparov, M.L. (2000), *Ob antichnoi poezii* [On ancient poetry], Azbuka, Saint Petersburg, Russia.
- Geisen, C. (2012), *The Ramesseum dramatic papyrus a new edition, translation, and interpretation.*, PhD Thesis, University of Toronto, Toronto, Canada.
- Goedicke, H. (2006), "Rs m htp", *Studien zur Altägyptischen Kultur*, vol. 34, pp. 187–204.
- Hays, H.M. (2009), "Between identity and agency in ancient Egyptian ritual", in Nyord, R., ed., *Being in Ancient Egypt. Thoughts on agency, materiality and cognition. Proceedings of the seminar held in Copenhagen, September 29–30, 2006*, Archaeopress, Oxford, UK, pp. 15–30.
- Hornung, E. (1982), *Conceptions of God in ancient Egypt: the one and the many*, Cornell University Press, Ithaca, USA.
- Lichtheim, M. (1988), *Ancient Egyptian autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: a study and an anthology*, Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg, Switzerland, Göttingen, Germany.
- Luiselli, M.M. (2014), "Personal Piety in Ancient Egypt", *Religion Compass*, vol. 8, no. 4, pp. 105–116.
- Makeeva, N.V. (2013), "Lahun Hymns to Senusert III: Scenario of a ritual or a draft of a relief?", in Bol'shakov, A.O., ed., *Peterburgskie egiptologicheskie chteniya: 2011–2012*, Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, Saint Petersburg, Russia, pp. 143–152.
- Makeeva, N.V. (2016), "Private or royal: Laudatory epithets in Egyptian Middle Kingdom texts", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Vostokovedenie i afrikanistika*, no. 2, pp. 20–29.
- Makeeva, N.V. and Anokhina, E.A. (2023), "The Hymn to the Inundation of the Nile: Two Ancient Egyptian Ostraca in the State Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow", *Vestnik drevnei istorii*, vol. 83, no. 2, pp. 402–420.
- Manuelian, D.P. (1994), "The Giza Mastaba Niche and full-frontal figure of Redi-nes in the Museum of Fine Arts, Boston", in Silverman, D.P., ed., *For his Ka: essays offered in memory of Klaus Baer*, Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, Canada, pp. 55–78.
- Meeks, D. (2000), "La prière en Égypte: entre textualité et oralité", in Dorival, G. and Pralon, D., eds., *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui: actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février, Université de Provence-CNRS, à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998*, Publications de l'université de Provence, Aix-en-Provence, France, pp. 9–23.
- Morales, A.J. (2016), "From voice to papyrus to wall: Verschriftung and Verschriftlichung in the Old Kingdom Pyramid Texts", in Hilgert, M., ed., *Understanding material text cultures: A multidisciplinary view*, De Gruyter, Berlin, Germany, Boston, USA, pp. 69–130.
- Munro, P. (1960), "Die beiden Stelen des Wnmj aus Abydos", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, vol. 85, pp. 60–80.

- Murnane, W.J. and Meltzer, E.S. (1995), *Texts from the Amarna period in Egypt*, Scholars Press, Atlanta, USA.
- Müller, H. (1937), “Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches“, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, vol. 7, pp. 57–118.
- Neklyudov, S.Yu. (2004), “Motif and text”, in Tolstaya, S.M., ed., *Yazyk kul'tury: semantika i grammatika: K 80-letiyu so dnya rozhdeniya akademika Nikity Il'icha Tolstogo (1923–1996)* [Language of culture: semantics and grammar. To the 80th anniversary of the birth of academician Nikita Ilyich Tolstoy (1923–1996)], Indrik, Moscow, Russia, pp. 236–247.
- Neklyudov, S.Yu. (2023), “Culture as communication”, in Gavrilova, M.V., comp., *Kul'tura kak kommunikatsiya. Fol'klornaya sektsiya: Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii XV Meletinskii chteniya (Moskva, RGGU, 20–21 oktyabrya 2023 g.)* [Culture as communication. Folklore section. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference 15th Meletinsky Readings (Moscow, Russian State University for the Humanities, October 20–21, 2023)], RGGU, Moscow, Russia, pp. 10–11.
- Petrova, A.A. (2021), *Drevneegipetskie vel'mozheskie grobnitsy V dinastii* [Ancient Egyptian tombs of the nobles from the 5th dynasty], Institut vostokovedeniya RAN, Moscow, Russia.
- Reintges, C.H. (2011), “The oral-compositional form of Pyramid Text discourse”, in Hagen, F. et al., eds., *Narratives of Egypt and the Ancient Near East: literary and linguistic approaches*, Peeters, Leuven, Netherlands, pp. 3–54.
- Rubtsova, N.A. (1981), “Form of address as a constructive principle of the hymn genre”, in Averintsev, S.S., ed., *Poetika drevnegrecheskoi literatury* [Poetics of ancient Greek literature], Nauka, Moscow, USSR, pp. 178–223.
- Shekhab el'-Din, T.M. (1993), *Avtobiografiya v Drevnem Egipte v epokhu IV–VIII dinastii* [Autobiography in ancient Egypt during the era of the 4th – 8th dynasties], Ph.D. Thesis, The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia.
- Stolz, F. (1994), “Vergleichende Hymnenforschung. Ein Nachwort“, in Burkert, W. and Stolz, F., eds., *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, Universitätsverlag, Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg, Switzerland, Göttingen, Germany, pp. 109–119.
- Strudwick, N. (2005), *Texts from the Pyramid Age*, Society of Biblical Literature, Atlanta, USA.
- Velde, te H. (1988), “Some remarks on the mysterious language of the baboons”, in Kamstra, J.H., Milde, H. and Wagtendonk, K., eds., *Funerary symbols and religion: essays dedicated to professor M.S.H.G. Heerma Van Voss on the occasion of his retirement from the chair of the history of ancient religions at the University of Amsterdam*, J.H. Kok, Kampen, Netherlands, pp. 129–136.

- Wente, E. (1990), *Letters from ancient Egypt*, Scholars Press, Atlanta, USA.
- Wild, H. (1959), "L'adresse aux visiteurs du tombeau de Ti", *Bulletin de l'Institut Français Archéologie Orientale*, vol. 58, pp. 101–113.
- Wilkinson, T. (1999), *Early dynastic Egypt*, Routledge, London, UK, New York, USA.

Информация об авторе

Екатерина В. Александрова, кандидат культурологии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, ул. Мясницкая, д. 20;

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; *al-katerin@yandex.ru*

ORCID ID: 0000-0001-6246-4722

Information about the author

Ekaterina V. Aleksandrova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), HSE University, Moscow, Russia; 20, Myasnitskaya av., Moscow, Russia, 101000;

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; *al-katerin@yandex.ru*

ORCID ID: 0000-0001-6246-4722

.

О некоторых материковых мотивах в японской мифологии

Людмила М. Ермакова

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

Аннотация. В настоящее время считается, что протояпонский этнос сложился на Островах в период Яёи (II в. до н. э. – IV в. н. э.). Это время многочисленных миграций с Корейского полуострова, когда на Острова в несколько этапов хлынули потоки переселенцев, которые принесли с собой технику заливного рисоводства, производство бронзы и железа, шелкоткачество, тогда же были заимствованы главные ритуальные символы власти – зеркало и меч и многие другие новшества. Мощные миграции с соседнего полуострова по разным военно-политическим причинам продолжились в следующий период – с конца III в. по VI в. н. э., в период курганов Кофун, еще именуемый Ямато. Примерно на V–VI вв. приходится появление китайской письменности, разных течений китайской философии и буддизма и становление древнего японского государства. Соответственно, при составлении двух первых мифолетописных сводов (VIII в.) в их основу были положены прежде всего и по преимуществу предания, принадлежащие правящему роду и близким к нему родам, часто материкового происхождения, по-видимому, привезенные в виде записей. Многие материковые мифологические сюжеты и мотивы таким образом попали на Острова в числе других культурных явлений и изобретений; некоторые из них остались в малоизмененном виде, другие смешались с местными архаическими мотивами, которые, в свою очередь, вероятно, восходили к еще более древним миграциям с материка. В настоящей работе предполагается восстановить типологические связи между нарративами ряда японских памятников, повествующих о правительнице-шаманке Дзингү и ее сыне, императоре Одзин, и некоторыми фольклорными мотивами материковой Восточной Азии, связанными с концепциями чудесного рождения. Помимо этого, мы собираемся также затронуть тему чудесной черепахи в японской мифологии и фольклоре.

Ключевые слова: императрица-шаманка Дзингү, император Ёдзин, мотив чудесных родов и чудесного рождения в японских текстах и восточноазиатских эпосах

Дата поступления статьи: 10 декабря 2023 г.

Дата одобрения рецензентами: 31 января 2024 г.

Дата публикации: 26 декабря 2024 г.

Для цитирования: Ермакова Л.М. О некоторых материковых мотивах в японской мифологии // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 4. С. 42–64. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-42-64

On some continental motifs in Japanese mythology

Liudmila M. Ermakova

Kobe City University of Foreign Studies, Kobe, Japan,

lermakova@gmail.com

Abstract. It is believed that the Proto-Japanese ethnos was formed on the Islands during the Yayoi period (2nd century B.C. to 4th century A.D.) This was the time of numerous migrations from the Korean peninsula, and various groups of migrants relocated to the Japanese Islands and brought with them the techniques of rice cultivating, bronze and iron production, silk weaving, the main ritual symbols of power – the mirror and the sword, and many other innovations. Powerful migrations from the neighboring peninsula for various military and political reasons continued in the next period named Kofun, which is alternatively called the Yamato period. The 5th – 6th centuries bring to Yamato Chinese system of writing, different currents of Chinese philosophy and Buddhism. It is also a period of the formation of the ancient Japanese state. Accordingly, when the time comes for compiling the state codes of myths and records (8th century), these texts are based primarily and predominantly on legends belonging to the ruling family and its closest clans, often of continental origin, apparently brought to the Islands in the form of written records. Many mythological themes and motifs came to the Islands among other cultural phenomena and inventions; some of them remained in little changed form, others blended with local archaic motifs, which probably date back to even more ancient migrations from the continent. The paper strives to reconstruct typological connections between the mythological narratives about the shamanistic ruler Jingū, her son, Emperor Ōjin, and some motifs of the East Asian folklore related to concepts of miraculous birth. It is also intended to touch on the theme of miraculous turtle in the Japanese and the continental folklore.

Keywords: Empress-shamaness Jingū, Emperor Ōjin, motifs of the miraculous childbirth in the Japanese myths and the East-Asian epic folklore

Received: December 10, 2023

Approved after reviewing: January 31, 2024

Date of publication: December 26, 2024

For citation: Ermakova, L.M. (2024), "On some continental motifs in Japanese mythology", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 4, pp. 42–64, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-42-64

1. Межкультурные коммуникации японской древности

Главный источник японских мифологических героев, сюжетов и мотивов – это мифолого-исторические летописи «Кодзики» («Записи о деяниях древности») и «Нихон сёки» («Анналы Японии»), а также «Фудоки» («Записи обыкновений и земель»). Все эти три источника – самые ранние государственные памятники японской письменности – были, согласно имеющимся колофонам, составлены в VIII в., хотя до нас дошли в более поздних изводах.

Восьмому веку в японской истории предшествовало два важных исторических периода. Первый и более ранний – это период Яёи, т. е. бронзово-железный век (с III в. до н. э. до IV в. н. э. Именно тогда, по-видимому, на архипелаге и складывался протояпонский эпос. Это было время многочисленных миграций из Кореи, где было тогда несколько королевств, воевавших друг с другом. В тот период в несколько этапов на острова хлынули потоки переселенцев, которые принесли с собой технику заливного рисоводства, производства бронзы и железа, шелкоткачество, тогда же были заимствованы главные ритуальные символы власти – зеркало и меч, и многие другие новшества.

Согласно некоторым авторам, население Японских островов на начальном этапе периода Яёи выросло в 3–4 раза и к концу этого периода составляло около 3 млн человек. То есть, если верить этой статистике, возможно даже допустить, что переселенцев в начале этого периода прибыло больше, чем составляла численность местного населения на момент их прибытия. Согласно одной из современных гипотез о происхождении японского этноса и культуры, люди Яёи впервые (и одновременно) появились на севере острова Кюсю и на южной оконечности Корейского полуострова примерно в IV в. до н. э. Кстати, в рамках этой гипотезы считается, что древнеяпонский и язык древнекорейского королевства Когурё (ныне мертвый) были близкородственными.

За Яёи последовал период Кофун (конец III в. н. э. – VI в. н. э.), эпоха, известная возведением кофун, т. е. курганов для захоро-

нений знати. Таких курганов к настоящему времени на территории Японии обнаружено более 10 тысяч, притом в период Кофун появляются курганы новой формы – похожие по чертежу на замочную скважину. Главным видом приношений в них становятся новые культурные предметы, принесенные переселенцами с материков, и прежде всего конская сбруя. Этот период еще именуется периодом Ямато, так как именно тогда идет активное становление родо-племенного государства Ямато. К этому времени относится заимствование китайской письменности через Корею, тогда же началось и бурное распространение разных видов китайской учености и буддизма в китайском изводе. Ямато в то время стало поддерживать тесные связи с китайской династией Южная Сун, а также с корейским королевством Пякче, с которым образовало что-то вроде конфедерации. Пякче постоянно воевало с двумя другими корейскими королевствами, и временами Ямато тоже участвовало в этих распрях, а при поражениях Пякче правители Ямато принимали на своей территории его воинов, давали прибежище аристократическим родам, расселяя их поблизости от резиденции правителя, и т. д.

VIII век, время создания первых письменных памятников, представляет собой тот этап и момент, когда осознается политическая необходимость создания «правильной истории», и тогда, по примеру Китая, затевается составление мифолого-летописной истории – прежде всего с целью легитимизировать сложившееся государство и его иерархическую структуру с родом верховного вождя во главе. Этим занялись придворные, владеющие китайской грамотой, и создали два текста: сначала «Кодзики» («Записи о деяниях древности») на китайском языке с рядом погрешностей, а потом «Нихон сёки» («Анналы Японии») на более гладком и правильном китайском языке. Ходившие тогда наречия местных языков, условно говоря, алтайского типа тоже были представлены в сводах – фонетической записью имен богов, людей и местностей, а также текстов песен; для этого использовались иероглифы в отвлечении от их смысла, в чисто фонетической функции. Как пишут разные авторы, все эти собираемые воедино в сводах предания были на тот момент самоновейшими, т. е. известными составителям по состоянию на начало VIII в., самые архаичные из них относились максимум ко 2-й половине VII в. и, по-видимому, отражали в основном своем корпусе предания пришлых этносоциальных групп.

Другими словами, мы очень мало знаем о местных мифологических представлениях и обрядовой практике до VI в., до этих волн переселений. Все же в своды, несомненно, попали и следы сюжетов и верований, относящихся к периоду до VI в., т. е. до создания

объединенного государства, появления китайской письменности и проникновения материковой культуры.

Ранее нам доводилось описывать миф о первопредках Идзанаки и Идзанами как отголосок мифа о потопе, а их брак и рождение тератоморфного первенца Хируко-пиявки как сюжет об инцесте уцелевших после потопа сиблингов. Кроме того, нами был принят анализ сюжета о баклане, своего рода японском парафразе сюжета о ныряльщике за землей. Мы приводили также фрагменты космогонических разделов мифологических сводов, особенно из «Нихон сёки», где приведено несколько вариантов того, что было в начале времен в первобытном океане, когда небо и земля, а также инь-ян еще не были разделены – там среди вариантов создания мира есть и резвящаяся рыба, и нечто вроде почки растения, и облако, и плавающий жир [Ермакова 2020, т. 1, с. 91–95].

В этой части японских мифологических сводов представлены сюжеты, которые, в принципе, можно считать отголосками самых древних мифологий, вплоть до ведийской космогонии, правда, эти сближения будут чисто умозрительными. Но есть и прямые и очевидные цитаты. Приведем пример. «Нихон сёки» начинается словами: «В древности, когда Небо–Земля еще были не разрезаны и Инь–Ян не были разделены, мешанина <эта> была подобна куриному яйцу, темна и содержала почку. И вот, то, что было чистым <Ян>, истончилось–растянулось и стало Небом, а тяжелое–мутное удержалось–застряло и стало Землей. <Стало так потому, что> соединение–свертывание тонкого и превосходного происходит легко, сгущение–затвердевание тяжелого и мутного – трудно. Поэтому сначала установилось Небо, а Земля сделалась потом [Ермакова 2020, т. 2, с. 75].

Это местами буквальные цитаты из «Хуайнаньцзы» («Мудрецы из Хуайнани») (139 г. до н. э.), где в главе «Небесный узор» говорится: «Когда Небо и Земля еще не обрели формы, все струилось и перекачивалось. ...Чистое и светлое взметнулось вверх и стало Небом. Тяжелое и мутное сгустилось и стало Землей. Чистое и тонкое соединяется с легкостью, тяжелое и мутное сгущается с трудом. Поэтому Небо сформировалось раньше, а Земля утвердилась позже»¹. То же читаем в китайском трактате «Исторические записи о трех [правителях] и пяти [императорах]» («Сань у ли цзи») Сюй Чжэна (III в. н. э.), где

¹ Хуайнань-цзы / пер. Л.Е. Померанцевой // Древнекитайская философия: Эпоха Хань: [Антология] / АН СССР, Ин-т философии, Ин-т востоковедения; [сост. Ян Хиншун]. М.: Наука, 1990. С. 37–108. URL: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Huajnancy_3/frametext1.htm (дата обращения 5 дек. 2023).

говорится, что небо и земля пребывали в хаосе, подобно содержанию куриного яйца.

Такого рода буквальных цитат, длинных и кратких, а также очевидно заимствованных сюжетов в текстах сводов немало, но мы ограничимся приведенными примерами. Цель настоящей работы – более стертые или сильно видоизмененные следы инокультурных сюжетов; намеченные здесь сближения продолжают наши предыдущие разыскания в области сравнительной мифологии, в частности анализ мотива ныряльщика за землей [Ермакова 2020, т. 1, с. 90–115] и мифологемы ветра [Ермакова 2020, т. 1, с. 176–200].

2. Цикл мифов о корейском походе императрицы Дзингү и рождении императора Одзин

Ниже мы предполагаем рассмотреть некоторые мифические мотивы, которые попробуем реконструировать и возвести как к ханьским, так и иным восточноазиатским сюжетам.

Начнем с мифического императора Одзин, фигурирующего во всех этих трех японских письменных памятниках VIII в. Предполагается, что Одзин – это посмертное китаизированное имя, означающее «следующий велениям богов», а его имя на японском языке, данное при рождении, – Хомута-но сумэра микото. Значение этого имени объясняется в соответствующем разделе «Анналов Японии».

Наличие объяснений такого рода характерно для этих трех письменных памятников, потому что во всех трех, и особенно в «Фудоки», многие фрагменты текста построены как последовательно выстроенные статьи этимологического словаря, беллетризованного по правилам построения эпического сюжета. Цепочки историй, нанизанных на путешествие или военный поход, имеют целью объяснить происхождение топонима и представить его предысторию, восходящую к мифической древности. В таких сюжетах это самое *proprium* возводится к некоей исходной словоформе и исходной ситуации, в которых оно рождается, и, таким образом, оказывается мотивировано этим прецедентом. Этимологические сюжеты такого рода, как правило, по преимуществу объясняют происхождение топонимов, но встречаются и этиологии антропонима (почти теонима, поскольку обычно объясняется имя легендарного правителя).

Эпизод рождения императора Одзин – как раз такой случай из «Анналов Японии»: «С детских лет он был одарен талантами, прозревал <мир> глубоко и далеко, все его деяния и поступки

носили поразительную печать священной мудрости. На 3-й год правления великой государыни-супруги он был провозглашен наследным принцем. А еще до этого, когда он находился в утробе <государыни>, боги Неба, боги Земли даровали ему три королевства Кара. Когда он родился, на его запястье был <кусочек> мяса /плоти. Формой он был подобен назапьястнику, который надевают лучники. Притом назапьястник был точно как тот, который привязала себе великая государыня-супруга <его мать, правительница Дзингү>, когда облачалась в мужские военные доспехи. Поэтому и нарекли его этим именем – Хомута-но сумэра микото – Царственный повелитель Назапьястник»². И в скобках – помета средневекового переписчика: «в старину люди называли назапьястник словом хомута». Похожий сюжет находим и в «Записях о деяниях древности» («Кодзики»): в разделе о рождении правителя Одзин говорится, что по этой особенности – наросту на руке в виде назапьястника – поняли, что он уже в утробе был повелителем страны³.

Первая часть описания Одзин – о мудрости и одаренности талантами – соответствует стилю и содержанию нарративов о рождении императора в китайских и корейских летописях, а также в жизнеописаниях других японских императоров. В этом сюжете предлагается рассмотреть не эти клишированные описания, а ту важную деталь, о которой говорилось выше – природную телесную деформацию или трансформацию – это кусок плоти, нарост на руке, по форме напоминающий элемент снаряжения лучника.

Врожденные соматические модификации как маркеры чудесного рождения встречаются в «Анналах Японии» и в разделах о других императорах – например, у императора Хандзэй от рождения зубы были без промежутков («как одна единая кость») и имя его было «Мидзуха-вакэ-но сумэра микото», т. е. «повелитель – драгоценные /священные зубы» (яп. *мидзуха*). Отметим здесь заимствование мотива: согласно «Лунь хэн», сросшиеся зубы были у китайского мифического правителя Ди-ку, согласно «Чуньцю вэй. Юань мин бао», то же самое было и у его потомка У-вана, и особенность эта говорит «о твердости характера, о принятии небесного повеления на царство, изничтожении зла и следовании стремлениям Неба» [Рифтин 1979, с. 202].

Другой император – Сэйнэй – родился с седыми волосами, и его имя занимает целую строчку («Сирака-но такэ-хирокуни-осивака-ямато-нэко-но сумэра микото»), но начинается оно

² Перевод мой. – Л. Е.

³ Кодзики. Записи о деяниях древности. Свитки 2-й и 3-й / пер. Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. СПб.: Шар, 1994. С. 80. (Литературные памятники древней Японии)

со слова *сирака*, означающего «седые /белые волосы»⁴. Эта черта – седые волосы – также может быть параллелью к китайскому сюжету о фантастических великанах, записанному у Чжан Хуа «Описание всех вещей» («Бо у чжи», III в.), раздел «Чужие страны» («Вай го»): «В стране великанов ребенка в чреве носят тридцать шесть лет. <...> Дети рождаются с белой головой и с младенческого возраста могучие и громадные. Они умеют ездить на облаках, но не умеют ходить и похожи на драконов»⁵. Понятно, что телесная аномалия здесь, как и в других мифологиях, выполняет роль знака сверхъестественного / сакрального существа.

Представляется, что особенность руки новорожденного младенца Одзин – сгусток мяса, похожий на назапаятник лучников, обнаруживает сходство с некоторыми признаками чудесного рождения в других мифологиях, и это сходство позволяет предположить отдаленную связь между ними, во всяком случае, здесь налицо определенные типологические пересечения.

Прежде всего это, конечно, сюжет о рождении Темучжина, зафиксированный в «Сокровенном сказании монголов»⁶, где сказано: «А как пришло родиться ему, то родился он, сжимая в правой руке своей запёкшийся сгусток крови, величиною в альчик». Сюжет этот, разумеется, записан позднее японских мифологических сводов, но сам по себе мотив, как можно предположить, и до записи «Сказания» имел широкое распространение в разных ареалах Восточной Азии. С.Ю. Неклюдов пишет об этом мотиве: «Рождение ребенка со сгустком крови в кулаке, как показывает более широкий эпический контекст, есть устойчивое указание на его героическую сущность. <...> При этом есть основание считать подобный сгусток крови знаком не только будущей “героической судьбы”, но и демонического начала, точнее – демонических черт, вообще характерных для образа эпического богатыря» [Неклюдов 2019, с. 470–471].

В самом деле, этот мотив в Восточной Азии оказывается широко распространенным: в ойратском эпическом сказании о Егиль Мергене, например, говорится, что богатырь родился, держа во рту алмазный черный меч, с зажатым в руке сгустком запекшейся

⁴ Нихон сёки. Анналы Японии / пер. Л.М. Ермаковой, А.Н. Мещерякова. Т. 1. СПб.: Гиперион, 1997. С. 372.

⁵ *Юань Кэ*. Мифы Древнего Китая / пер. Е.И. Лубо-Лесниченко, Е.В. Пузицкого, В.Ф. Сорокина; отв. ред. и авт. послесл. Б.Л. Рифтин. М.: Наука, 1987. С. 192–193, 330.

⁶ Сокровенное сказание монголов: Монгольский обыденный сборник / пер. С.А. Козина. М.; Л., 1941. URL: <https://altaica.ru/SECRET/tovchoo.php?ysclid=lkqcmxy3o3756772284#I> (дата обращения 5 дек. 2023).

крови величиной с печень [Владимирцов 2003, с. 493]. Кстати, в этом же эпизоде из ойратского эпоса обнаруживается и другой мотив, напоминающий японский: у ойратов это сросшиеся ребра новорожденного, куда нельзя ввести меч, а у японского императора Хандзэй, напомним, при рождении были зубы, тоже сросшиеся в единую кость. О таких признаках пишет Р.С. Липец в книге «Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе»: «Рождение ребенка часто знаменуется необычайно тяжелыми родами, появлением на свет с особыми признаками (меч во рту; сгусток крови или камень, зажатые в руке; у него уже все зубы; он сразу овладевает речью и т. п.)» [Липец 1984, с. 44].

Примечательным примером для нашего исследования представляется эпизод из калмыцкого эпоса «Джангар», зафиксированный в песне «О том, как Хонгор доставил шлем и меч Шара Бирмес-хана, испускающий молнии при атаке», записанной от калмыцкого сказителя М. Басангова: главный герой, сын богатыря Хонгора Хошун Улан, появляется на свет с запекшимся сгустком крови в одной руке, с булатом-мечом – в другой [Овалов 2011, с. 92].

Появление будущего завоевателя из чрева матери вместе с мечом (на примере Егиль Мергена) толкуется исследователями еще и как эволюция культа меча к образу воителя с неуязвимым «железным телом», выкованным из металла и закаленным в горне [Липец 1978, с. 116]. Как мы видим, новорожденный богатырь не обязательно держит оружие в руке, он может родиться с мечом во рту или просто родиться одновременно с мечом. Р.С. Липец пишет: «В эпосе тюрко- и монголоязычных народов этот мотив запечатлен уже в позднем, антропоморфизированном варианте, когда оружие становится просто неотъемлемым атрибутом рождающегося младенца. Герой, будущий завоеватель, появляется из чрева матери вместе с оружием. В ойратском эпосе о Егиль Мергене говорится: "...Выходя на свет из желтой утробы матери своей, держал он во рту алмазный черный меч". В тувинском эпосе сын Мёгё-Баян-Далая хранит "родившийся вместе с отцом... булатный, с желтой ручкой, нож-кестик"» [Липец 1978, с. 116].

Примеры с Егиль Мергеном и Хошун Уланом, как мне это видится, дают основания для следующего обобщения: во многих центрально- и восточноазиатских эпосах одна рука новорожденного персонажа-богатыря держит волшебное оружие или магический предмет, а другая – или тоже держит, или представляет собой некий дополнительный фрагмент человеческой плоти сверх обычно полагающегося телу. В сюжете о рождении императора Одзин я вижу аналогию этой картины, а отличие японского сюжета в том, что здесь в одной соматической модификации (наросте плоти в виде назапастника) совмещаются оба атрибута новорожденного

повелителя в материковой версии, т. е. и дополнительный фрагмент человеческого тела, появляющийся на свет одновременно с героем, и оружие.

При этом среди восточноазиатских эпосов можно найти пример, еще более близкий к японскому, когда ребенок при рождении оказывается снабжен не мечом, а стрелой для лука: так, в алтайском эпосе «Алтын-Бизе» говорится: «После того, что случилось, родился ребенок./ В правой руке держал / Ровную стрелу черную, / В левой руке держал / Сгусток черной крови»⁷, т. е. и в материковом, и в японском нарративах речь идет о снаряжении лучника.

Чтобы кратко описать структуру этой мифологемы, применим концепцию и терминологию С.Ю. Неклюдова [Неклюдов 2023, с. 12]: итак, существует некий общий фрейм, связанный с чудесным рождением, предполагающий слоты, связанные, с одной стороны, с видоизмененной человеческой плотью (сгусток крови в руке, нарост плоти на запястье), с другой стороны, с оружием или магическим предметом (меч, стрела, назапаястник лучника, черный камень). Персонаж, таким образом, оказывается, с одной стороны, богатырем-демоном, отличающимся от обычных людей строением тела, с другой – живым воплощением грозного оружия, которое слито с ним при рождении, т. е. новорожденный выступает как своего рода дух этого оружия.

Следующий мотив, обнаруживающий связь японской мифики с материковыми мотивами, – это нарратив о матери императора Одзин, тем более что форма назапаястника-нароста на его руке, как сказано в «Анналах Японии», совпадала по очертаниям с ее военным снаряжением. Это императрица Дзингү, о которой в сводах сообщается, что время от времени в нее вселялось божество Ама-тэрасу, т. е. она несет определенные черты шаманки-прорицательницы (см. также: [Allen 2003, pp. 81–98]). И вот, следуя повелению богов, она предпринимает военный поход в Корею.

Как сказано в «Анналах Японии», перед отплытием как раз пришло время раскрытия ее чрева, поскольку она находилась в тяжести. Чтобы отсрочить роды, она вкладывает камень (или камни) между бедер и произносит заклинание-молитву, обращенную к плоду во чреве: «Родись в этой местности, в день моего возвращения из похода!» Так оно потом и происходит, а этот камень (или камни), как поясняется в «Анналах», ныне лежит у обочины дороги в угодьях Ито на острове Цукуси (современное название Кюсю).

⁷ Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. С. 37.

До нынешнего времени не дошло описание острова Кюсю в жанре фудоки – «Записей обыкновений и земель», однако фрагменты таких записей помещены в историографическом труде XIII в. «Сяку нихонги» («Примечания к “Анналам Японии”»). В этих фрагментах также приводится легенда о чудесном рождении у Дзингү сына-героя. Там сообщается, что императрица использовала два из четырех лежащих на берегу камней, приводятся их размеры, а также сказано, что они были белыми, твердыми и круглыми. В этом эпизоде сообщается также, что женщины той местности и сейчас могут по своему желанию с помощью волхвования отложить роды, зажимая камень между бедрами под нижним одеянием⁸.

По датировкам «Анналов Японии» получается, что ее беременность длилась слишком долго. Супруг императрицы Дзингү скончался, будучи наказан богами, потому что не уверовал в проорицание о том, что ему надо идти походом на Корею. Между его смертью и родами Дзингү проходит как минимум 11 месяцев, по одним подсчетам, и чуть ли не три года – по другим. Одно время это стало поводом для предположений некоторых реалистически мыслящих историков, что на самом деле настоящий отец императора Ёдзин – придворный Такэути-но сукунэ, отправитель дворцовых ритуалов и спутник императрицы в корейском походе, или даже один из корейских принцев. Однако долгая беременность и задержанные роды императрицы Дзингү могут, вероятно, тоже быть интерпретированы как признак будущего чудесного рождения повелителя-героя, в центральноазиатских эпосах аналогичными кажутся описания особенно трудных или непомерно долго длящихся родов в случае рождения героя-богатыря; можно также вспомнить китайские предания о великанах, которые пребывали во чреве матери тридцать шесть лет⁹.

Кроме того, и это главное, – в сюжете о задержанных родах Дзингү бросается в глаза сходство обстоятельств рождения правителя Ёдзин с преданиями о петрогенезе, т. е. о рождении героя, связанном с камнем. Это универсалия, распространенная в различных мифологиях мира, рядом авторов предполагается, что этот мотив восходит к священному браку неба и земли, в котором земля / гора / скала воплощает женское начало. Согласно другой точке зрения (применительно, в частности, к монгольскому эпосу),

⁸ Сяку нихонги [«Примечания к “Анналам Японии”»], свиток 11, раздел 7, глава «Цукуси». URL: ri05_04819_0003.pdf (waseda.ac.jp) (дата обращения 5 дек. 2023).

⁹ Юань Кэ. Указ. соч. С. 192–193.

петрогенез специфически связан с шаманским культом персонифицированных горных божеств [Неклюдов 1984, с. 91].

Основным примером мифа о рождении из камня считается нартский эпос, где в разных вариантах фиксируется нарратив о рождении из камня, в том числе привязанного к животу женщины. Прежде всего это предания о Сосруко-Сослане, которые после работ Дюмезиля ряд авторов связывает с солярными культами и возводит к Митре. В Японии пионером таких сопоставлений был Ёсида Ацухико, некоторое время работавший в Национальном центре научных исследований в Париже и находившийся под влиянием работ Дюмезиля. Ёсида сближает различных персонажей японских мифов с Сосланом как с солярным божеством и потомком солнца – прежде всего, например, потомка Аматаэрасу Осихо-мими-но микото – на том основании, что Осихо-мими родился, когда бог Сусаноо разгрыз бусины яшмового ожерелья, принадлежащего Аматаэрасу. Бусины исследователь отождествляет с камнями и таким образом усматривает сходство в рождении Сослана из камня и Осихо-мими из бусин (хотя, на мой взгляд, сходство этих мотивов не однозначно, способ рождения Осихо-мими кажется более похожим на превращенный вид вынашивания плода во рту).

Гораздо более близким к Сослану представляется нарратив о рождении правителя Одзин, который также анализируется в работах Ёсиды. Особенно подробно Ёсида Ацухико развивает концепцию сродства Дзингү с богиней Ушас из «Ригведы», соответственно, Одзин трактуется у него как сын солнца, рождающийся из камня, подобно Митре [Ёсида 1979, с. 49–67]. С его точки зрения, эти мотивы могли прийти из индоиранской зоны через степных кочевников, относящихся к различным этносам.

Оставляя сейчас в стороне проблему солярности этих персонажей, обратимся к типологически сходным примерам в культурах, где отыскивается мотив рождения из камня. Кроме Сослана, параллели к этому мотиву отыскиваются и ближе, чем Северный Кавказ – в Монголии, Южной Сибири, Тибете: случаи рождения от камня или скалы зафиксированы в сказаниях уйгуров, бурят, хакасов, якутов, ойратов, халха-монголов и т. д. По данным Г.И. Михайлова, «Ергиль-тюргюль (ойратский герой) был сыном Синего Вечного Неба и Користой Золотой Земли. Но появился он на свет из узорчатого черного камня, расположенного на перекрестке трех дорог. Узорчатый камень сам по себе растрескался и дал выход герою. <...> Аналогичным образом, т. е. из треснувшего камня, появился на свет и Хэцуу-бэрх, другой ойратский герой» [Михайлов 1964, с. 110].

Еще одна сходная деталь – персонажи восточноазиатских эпосов рождаются либо от черных, либо от белых камней¹⁰; напомним, что в «Сяку нихонги» камни, использованные императрицей Дзингү, описываются как белые.

В китайской традиции, географически более близкой к Японским островам и ставшей для них в культурном отношении источником широких и разнообразных заимствований, петрогенез зафиксирован, например, в дополнениях и комментариях к «Вопросам к небу» Цюй Юаня (IV–III вв. до н. э.), где приводится фрагмент из «Хуайнаньцзы»: «Юй был рожден из камня» [Cook, Luo 2017, p. 100] (имеется в виду Юй Великий, Да Юй, покоритель вод, мифический основатель государства Ся). У Юя затем рождается сын от женщины, превратившейся в камень (по повелению Юя кусок камня, обращенный к северу, отвалился, и из скалы явился мальчик, которого называли Ци, что значит «расколоться» [Birrell 1999, p. 123]¹¹). Этот же мотив встречается в эпизоде рождения из камня Цин-ду, одной из жен правителя Ди-ку и матери совершенномудрого правителя Яо [Рифтин 1979, с. 130].

В Корее «поклонение груде камней является частью общего обряда поклонения «предкам – обитателям подземного царства» [Ким 2001, с. 40]. Очень похожее представление о камне как о прародителе эксплицитно выражено в сюжете эпохи богов в «Анналах Японии»: «Стало так – та кровь, что стекала с лезвия меча (после убийства бога огня. – Л. Е.), превратилась в груду из пяти сотен священных камней. Это и есть предок бога Фуцунуси-но ками» [Ермакова 2020, т. 2, с. 84]. В «Кодзики» из крови бога огня, стекшей на камни, рождаются три божества¹². Последняя цитата также примечательна своими типологическими связями с фрагментом из «Чуньцю вэй. Хэ чэн ту» о рождении Цин-ду, которая была дочерью Хо-ди – Повелителя Огня, что дало основания Б.Л. Рифтину писать о характерности мотива рождения бога огня от камня и у китайцев, и у монголов.

¹⁰ См. в классификации Ю.Е. Березкина «Сын камня. Монголы»: «Эпос *Найт хар* из области *Aruhangaj*; герой самопроизвольно рождается из черных утесов; в эпосе *Ezen ulaan bodon* он рождается из белых утесов» (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 5 дек. 2023).

¹¹ См. также: *Юань Кэ*. Указ. соч. С. 175–176, 325.

¹² Кодзики. Записи о деяниях древности. Свиток 1 / пер. и коммент. Е.М. Пинус. СПб.: Шар, 1994. С. 45. (Литературные памятники древней Японии)

Камни, использованные Дзингү, оказываются в японской культуре устойчивым мотивом, который можно отыскать и в других синхронных памятниках. Во-первых, в том же VIII в., когда были созданы «Записи о деяниях древности» («Кодзики») и «Анналы Японии» («Нихон сёки»), была составлена и первая поэтическая антология «Манъёсё» («Собрание мириад листьев»). В ней, в частности, была записана так называемая «длинная песня» (тёка), своего рода баллада, посвященная этим камням, и парная к ней короткая «ответная песня» – каэси-ута. В примечании средневекового переписчика говорится, что обе песни были переданы устно неким Такэбэ Усумаро, человеком из местности Миносима села Ити уезда Нака. На основании этого примечания среди исследователей принято считать, что обе песни передавались в устной традиции, а в «Манъёсё» были потом помещены в обработку прославленного поэта-придворного Яманауэ-но Окура, тогдашнего любителя фольклора.

В прозаическом китаеязычном предисловии к песне называется точное местоположение камней, описаны их размеры – длина, окружность и вес (несколько иные, чем записано в «Сяку нихонги»), один камень большой, другой маленький, формой они похожи на яйца. Большой, в пересчете на нынешние меры, весил, по «Манъёсё», около 11 кг и был прекрасен: «Говорят, красота их не поддается описанию. <...> В некоторых книгах сказано, что эти волшебные камни происходят из местности Хирасики <...>, ими пользовались во время гаданий. Они лежат в двадцати ри от почтового двора вблизи проезжей дороги. Простые путешественники и официальные лица сходят здесь с коней и отдают им дань уважения. А еще рассказывали старые люди, что в древние времена императрица Дзингү брала их с собой во время похода в Сираги и держала их при себе, зажав в рукаве одежды (“на самом деле, зажав под юбкой”, – вписывает мелкими знаками средневековый переписчик. – Л. Е.). И этим она усмирила чрево. И поэтому прохожие чтят эти камни и передают о них песни...». В самой же балладе говорится об этих двух камнях как объектах почитания, формой похожих на круглую яшму. Императрица, сказано там, взяла их с собой в корейский поход, чтобы произвести с их помощью необходимую пачификацию души, а потом оставила их возле морских берегов, чтобы эти камни, наделенные сутью и силой богов ками, почитались и в нынешнем веке, и впредь как чудесная божественная душа. В короткой ответной песне сказано: «Оставили их тут, верно, для того чтобы вечно, вместе с небом-землей пересказывали это»¹³.

¹³ Перевод мой. – Л. Е.

В уже упоминавшемся трактате «Сяку нихонги» есть примечательные фрагменты «Тикудзэн фудоки»: «Уезд Ито, поле Кофуно. На западе этого поля есть два камня». (Далее снова приводятся размеры и вес, уже 18 и 23 кг.) Фрагмент гласит: «В древности, императрица Окинага-тараси-химэ (т. е. Дзингү), намереваясь завоевать королевство Сираги, дошла до этого селения, и тут дитя, что было у нее в утробе, собралось родиться на свет. И тогда она, взяв эти камни, зажала их между чресел и произнесла такое заклинание-обет: “Собираясь учредить <новую> границу на западе, пришла я в это селение. Но вот уже, похоже, мое дитя вот-вот родится. Если здесь божество ками, то рождение произойдет после <моей> победы”. И вот <в самом деле> ребенок родился, когда она вернулась, учредив границу на западе. Это государь Хомута. И люди тех лет называли эти камни мико-фу-но иси, “камни, породившие принца”. Сейчас их называют кофу-но иси – “камни, питающие дитя”, но это неправильно»¹⁴.

Заключая вышесказанное, можно высказать некоторые общие соображения. Известно, что японская культура древности сочетала в себе и переплавляла разнообразные культурные потоки с материка, весьма оживленные в периоды Яёи и Кофун, т. е. примерно со II в. до н.э. и до V–VI н. э. Кажется вполне правдоподобным предположение о том, что оба эти мотива, отразившиеся в нарративе об императрице Дзингү и ее сыне, т. е. мотив рождения из камня и мотив младенца с телесной модификацией и оружием в руке, были принесены переселенцами с Корейского полуострова, куда, в свою очередь, могли попасть или через кочевые этносы, или, например, по Великому шелковому пути, пройдя через Китай. В связи с этим важно упомянуть, что в «Кодзики» одним из мифических предков императрицы Дзингү называется принц из корейского королевства Сираги (Силла) по имени Амэ-но хибобо (кор. Чхонджиильмо), что означает «Копье Небесного Солнца». Возможно, таким образом подчеркивается связь этой правительницы и ее шаманских способностей с материковыми мифологическими представлениями¹⁵.

¹⁴ Сяку нихонги [«Примечания к “Анналам Японии”»], свиток 11, раздел 7, глава «Тикудзэн». URL: [gi05_04819_0003.pdf](https://www.waseda.ac.jp/~g105_04819_0003.pdf) (waseda.ac.jp) (дата обращения 5 дек. 2023). Перевод мой. – Л. Е.

¹⁵ В фундаментальном труде М.И. Никитиной «Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом» подробно анализируется связь этого фрагмента «Кодзики» с рядом корейских средневековых повествований (в частности, с хроникой «Самкук юса») и корейских мифологических мотивов, реконструируемых исследователем [Никитина 1982, с. 92–93].

При этом, если судить по степени изменения и стертости этих мотивов, вполне вероятно, что признак телесной модификации и тела как оружия на Японские острова попал позже, чем мифология рождения из камня, поскольку в большей степени сохранил детали материковых нарративов.

3. Японская мифологема черепахи в свете сравнительной мифологии

Еще один мифологический персонаж, несущий следы как явных, так и скрытых материковых влияний, – это, безусловно, черепаха. Черепахе отводятся важные и разнообразные роли в мифологиях различных ареалов, связанные с ней мотивы и сюжеты свидетельствуют о черепахе как о важнейшем персонаже первого этапа космического строительства. Она может выступать как космическое животное, воплощающее небо или землю, она бывает связана с созданием суши (это мотив черепахи-ныряльщика), может оказаться опорой земли или держать ее в лапах; кроме того, из мягких частей тела черепахи в некоторых мифологиях вырастают плодовые деревья и полезные растения. В зависимости от сюжета черепаха может действовать как мужчина, а может быть женщиной или же – в некоторых ареалах и в некоторых узлах мифологического сюжета – превращаться в женщину; для ряда мифических или фольклорных персонажей высокого ранга она служит средством передвижения. Так, во втором свитке «Кодзики» («Записей древних деяний») говорится о персонаже, который плыл по проливу, сидя верхом на черепахе, ловил рыбу и размахивал крыльями, себя он назвал земным божеством, которому ведомы все пути морские¹⁶. В другом сюжете Дочь морского царя Тоётама-химэ, Дева – Прекрасная Жемчужина, приплывает на огромной черепахе, осветив при этом море своим светом.

Черепаха выступает и как животное для жертвоприношений, в этой роли в летописи «Сёкунихонги» («Продолжение Анналов Японии») конца VIII в. она упоминается 17 раз, при этом по большей части речь идет о пресноводной каменной черепахе, один раз говорится о маленькой черепахе белый суппон – это тоже пресноводный китайский трионикс.

Если взять ближний к Японии Китай, откуда черпались основные японские заимствования, то там с черепахой оказывается связано множество мифологических контекстов, в Японии же укоренились не все из них, кроме того, усвоенные были естественным

¹⁶ Кодзики. Записи о деяниях древности. Свитки 2-й и 3-й. С. 35.

образом видоизменены. Здесь, как и во всем дальневосточном ареале, важной миссией черепахи с древности выступает ее оракульская функция – как носителя пророческих знаков на панцире, причем последние могут являться в двух видах. Один вид пророчеств – это знаки, изначально начертанные высшими силами на панцире черепахи, случайно найденной (или специально явившейся людям). В антологии VIII в. «Манъёсю» читаем стихотворение в жанре «длинной песни»: «...Из неведомых земель чудочерепаха приплыла, с письменами на спине (иероглиф 𪗇, кит. ту), сулящими процветание в новом веке» (№ 50). Этот текст относится к периоду строительства дворца в Фудзивара, куда в 694 г. по распоряжению императрицы Дзитō была перенесена резиденция верховного правителя, прежде находившаяся в Асука. Как известно из летописи «Сёкунихонги» конца VIII в., однажды на панцире черепахи обнаружилось сразу десять иероглифов, сулящих благоденствие и преуспевание царствующему правителю. (Кстати говоря, в XVI в., который еще называют веком христианства в Японии, в эту страну прибыло несколько иезуитских и францисканских миссий и на острове Кюсю была устроена коллегия для обучения юношества Священному Писанию, латыни, игре на лютне и т. п., а также была оборудована книгопечатня, и тогда тоже, в связи с прибытием христианских проповедников, ходили слухи, что в ручьях находят черепах с явными очертаниями христианского креста на панцире.)

Другой вид пророческих знаков, являющихся благодаря черепахе, – это, конечно, узор из трещин, появляющихся на панцире под действием огня в ходе гадательных обрядов. Очевидно, что обе эти функции представляют собой прямое заимствование из Китая, причем достаточно раннее. В китайских «Летописаниях трех царств» («Саньго чжи») конца III в. в разделе царства Вэй помещена глава «Предания о народе во», «Вожень чжуань» или, по-японски, «Вадзиндэн», т. е. описание древней Японии. Согласно этой хронике, обитатели островов сначала объявляют, о чем гадают, этими словами как бы отдавая указания черепаховому панцирю, затем смотрят на трещины, образованные огнем, и определяют <получившиеся> признаки.

Надо сказать, что гадание как таковое в японской мифологии становится основной практикой и важнейшим событием в наиболее значимых космологических сюжетах – это, во-первых, повествование о порождении всего сущего богами-сиблингами Идзанаки-Идзанами, во-вторых, выманивание солнца из пещеры, когда богиня Аматаэрасу затворилась там и на земле воцарился мрак. Третий случай – это схождение с неба на землю первопредка императорского рода Ниниги-но микото.

В этих трех главных нарративах, где гадание предстает как необходимое звено и даже источник мифологических событий, оно проводится не на панцире черепахи, а на лопатке оленя. В мифологических сводах, кроме этого, приводятся примеры и других, нематериальных способов дивинаций, гадание же по черепахе, по-видимому, укореняется только к концу VIII в. В поэтической антологии конца VIII в. «Манъёсю» гадание по панцирю черепахи упоминается в качестве средства дивинации как для частных лиц по персональным причинам, так и по официальным поводам. В летописи «Сёку нихонги» («Продолжение 'Анналов Японии'») гадание по черепахе встречается уже многократно, при этом интересно, что в двух случаях описывается, что гадание производится одновременно и по панцирю черепахи, и с помощью гадательных палочек из тысячелистника (в соответствии с триграммами «Ицзин»). В летописи 840 г. «Последующие анналы Японии» («Нихон кёки») приводится один из таких случаев, когда гадатель палаты Оммёдо, т. е. Пути Инъ-ян, гадал на стеблях тысячелистника, а гадатель из рода гадателей Урабэ – по панцирю черепахи. Результаты гадания и соответствующие им рекомендации у этих двоих оказались 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.

Кстати говоря, как важнейший элемент обряда восхождения на трон нового императора гадание по панцирю черепахи сохраняется до сих пор – в 2019 г., в согласии с многовековой традицией и со скрупулезным соблюдением древнего регламента, гаданием на пластроне черепахи были определены две области Японии, из которых был взят рис нового урожая для ночных жертвоприношений богине Аматаэрасу непосредственно от лица вступающего на трон нового императора во время самого тайного и закрытого этапа этого ритуала.

Параллельно с мантической функцией черепахи складывался ее образ в фольклоре. Здесь прежде всего следует назвать легенду об Урасима Таро, женившемся на дочери морского царя, – одно из наиболее известных и популярных в Японии фольклорных преданий. Легенда представлена в «Танго-фудоки» и в песне «Манъёсю:» (X свиток), а также в большом числе памятников периодов Хэйан, Муромати, Эдо (включая драму Тикамацу), в XX в. этому сюжету отдали дань Кодэ Рохан, Симадзаки Тосон, Мори Огай и др. Исследований об этом сюжете тоже огромное

количество, из последних приведу в качестве любопытного примера работу известного японского антрополога-юнггианца Каваи Хаяо об Урасима как архетипе вечного юноши [Kawai 1988].

Самый ранний и самый краткий сюжет об Урасима зафиксирован в начале VIII в. в 14-м свитке «Анналов Японии» (правление императора Юряку), и там говорится так: «Осенью, в 7-м месяце юноша по имени Мидзуноэ-но урасимако, а имя это значит Юноша с Острова в заливе, где Водное устье, из Цуцукава, уезда Кōса провинции Тамба, удил с лодки рыбу. Вдруг ему попалась огромная черепаха. Она превратилась в девушку. Юноше она понравилась, и он взял ее в жены. Они вместе вошли в море. Добрались до страны Токоё (Вечный мир), встретились там с горными мудрецами. Рассказ об этом – в другой книге»¹⁷. Токоё – «страна вечного мира», в этом случае японские комментаторы предлагают именно так читать и понимать иероглифы 蓬莱, которые по-китайски обычно читаются как Пэнлай (яп. Хōрай), в Китае – мифический остров бессмертных.

Во многих исследованиях это предание об Урасима Таро возводят к китайскому писателю и историку IV в. Гань Бао, основоположнику жанра чжигуай, «историй о духах», который описал в своих «Записках о поисках духов» историю человека по имени Кун Юй. Согласно этой истории, когда он был еще мал, он как-то проезжал почтовую станцию Юйбутин и увидел у человека на дороге черепаху в клетке. Купив черепаху, Юй выпустил ее в речку Юйбуци. Черепаха, выплыв на стремнину, несколько раз проплыла мимо него, каждый раз поворачивая голову влево. Прошло время, и за его заслуги ему был пожалован титул хоу (титул высшей придворной знати), он стал хоу речки Юйбуци. Отлили печать, на которой получилась черепаха – с головой, повернутой влево. Плавку повторили трижды, но все получалось, как на первой печати. Мастер по печатям довел это до слуха Юя, и тот, поняв, что это воздаяние благодарной черепахи, стал носить эту печать у пояса¹⁸.

Эта история в памятниках Танского периода затем пересказывается в измененном виде – Кун Юй выпускает ее не в реку, а на землю, и она уползает, оглядываясь, затем изложена та же история с печатью. Этот пересказ помещен в «Мэнцю» (蒙求) Лиханя, по-яп. «Мōгю» – в трехтомной, условно говоря, энциклопедии-учебнике, где в зарифмованном виде излагаются разные предания прошлого и жизнеописания известных исторических лиц. Эта энциклопедия попала в Японию в период Хэйан с примечаниями комментаторов предыдущих эпох, в следующий

¹⁷ Нихон сёки [Анналы Японии]. С. 369.

¹⁸ Гань Бао. Записки о поисках духов / пер. Л.Н. Меньшикова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. С. 455–456.

период – Камакура – были добавлены новые, более современные комментарии, в 1204 г. Минамото-но Мицуюки перевел из нее 250 повествований-параграфов в качестве учебника для детей с добавлением танка к каждому из них. Книга имела широкое хождение в разных видах вплоть до Нового времени, т. е. ее функционирование и популярность в Японии оказались гораздо значительнее, чем в самом Китае.

Таким образом, можно предположить, что мотив спасения черепахи и ее отплаты за добро как волшебного помощника попал в Японию еще до 759 г., т. е. до создания «Манъёсю»; в этой поэтической антологии он получил оформление в виде баллады – так называемой «длинной песни» «Манъёсю»; а потом на протяжении долгого времени поддерживался в поле внимания благодаря широко распространившейся среди читающей публики этой истории о добродетельном Кун Юе в составе «Мэнцю».

В заключение хочу привести цитату из текста, в котором, как мне кажется, пересекаются разные линии представлений о черепахе – как носителя прорицаний, инструмента для дивинаций, как космического существа и как благодарного животного, платящего за добро. Это текст «Синсэн кисоки» («Новый сборник записей о предсказаниях <на панцире> черепахи») – летопись рода гадалей Урабэ и самый ранний памятник в круге текстов о гадании, содержащий к тому же миф о происхождении и технике гадания по панцирю. Согласно этому тексту, когда Аматаэрасу отправляет с неба на землю своего внука для управления землей, т. е. Японию, она спрашивает, как будет проведено гадание в главном обряде вступления правителя на трон. Белый Олень со священной горы предлагает свою лопатку, ее раскаляют и вопрошают, однако, как там написано, огонь солгал и ошибся. И тогда появляется божество Футоноритокото, божество грузных молитвенных слов, это божество идентифицируется в тексте в качестве «Черепахи-девы». Черепаха предлагает для гадания свой панцирь и дает подробные инструкции по его обработке и по сценарию обряда гадания [Ермакова 2023]. Благодаря этому персонажу, можно сказать, происходит сближение или пересечение образа черепахи, участвующей в гадании, с разными другими волшебными черепахами, которые оборачиваются женщиной в разнообразных японских преданиях, начиная с мифологических сводов VIII в.

Литература

Владимирцов 2003 – Владимирцов Б.Я. Работы по литературе монгольских народов. М.: Восточная литература, 2003. 607 с.

- Ермакова 2020 – *Ермакова Л.М.* Когда раскрылись Небо и Земля: Миф, ритуал, поэзия древней Японии: В 2 т. М.: Наука, 2020.
- Ермакова 2023 – *Ермакова Л.М.* Новый изборник записей о предсказаниях <на панцире> черепахи // Японские древности (историко-правовые исследования): Сборник научных трудов. Вып. 1 / ред. Л.М. Ермакова, Е.С. Бакшеев, Д.А. Суровень. Екатеринбург: Уральский государственный юридический ун-т, 2023. С. 130–180.
- Ёсида 1979 – *Ёсида Ацухико*. Ямато-такэру то Оокунинуси. Хикаку синвагаку-но кокороми, 3 [Ямато-такэру и Оокунинуси. Опыт исследования по сравнительной мифологии, 3]. Токио: Мисудзу сёбō, 1979. 172 с.
- Ким 2001 – *Ким Г.Н.* История религий Кореи. Алматы: КазНУ, 2001. 229 с.
- Липец 1978 – *Липец Р.С.* «Меч из редкостной бронзы...»: (Отголоски эпохи освоения металлов в тюрко-монгольском эпосе) // Советская этнография. 1978. № 2. С. 107–122.
- Липец 1984 – *Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.: Наука, 1984. 263 с.
- Михайлов 1964 – *Михайлов Г.И.* Мифы в героическом эпосе монгольских народов // Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 83: Монголоведение и тюркология / отв. ред. В.Н. Никифоров. М.: Наука, 1964. С. 109–119.
- Неклюдов 1984 – *Неклюдов С.Ю.* Героический эпос монгольских народов: устные и литературные традиции. М.: Наука, 1984. 309 с.
- Неклюдов 2019 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклорный ландшафт Монголии: Эпос книжный и устный. М.: Индрик, 2019. 590 с.
- Неклюдов 2023 – *Неклюдов С.Ю.* Золотое блюдо и рыбий смех: опыт семантического анализа мотивов // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 2. С. 12–48.
- Никитина 1982 – *Никитина М.И.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М.: Наука, 1982. 328 с.
- Овалов 2011 – *Овалов Э.Б.* Типология эпических микромотивов в эпосе монгольских народов // Научная мысль Кавказа. 2011. № 1. Ч. 2. С. 92–95.
- Рифтин 1979 – *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману: (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). М.: Наука, 1979. 360 с.
- Allen 2003 – *Allen Ch.* Empress Jingū: a shamaness ruler in early Japan // Japan Forum. 2003. Vol. 15. No. 1. P. 81–98.
- Birrell 1999 – *Birrell A.* Chinese mythology: an introduction. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999. 322 p.
- Cook, Luo 2017 – *Cook C.A., Luo X.* Birth in Ancient China: a study of metaphor and cultural identity in pre-imperial China. Albany: SUNY Press, 2017. 158 p.
- Kawai 1988 – *Kawai H.* The Japanese psyche. Major motifs in the fairy tales of Japan. Dallas: Spring Publications, 1988. 234 p.

References

- Allen, Ch. (2003), Empress Jingū: a shamaness ruler in early Japan, *Japan Forum*, vol. 15, no. 1, pp. 81–98.
- Birrell, A. (1999), Chinese mythology: an introduction, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, USA.
- Cook, C.A. and Luo, X. (2017), *Birth in Ancient China: a study of metaphor and cultural identity in pre-imperial China*, SUNY Press, Albany, USA.
- Ermakova, L.M. (2020), *Kogda raskrylis' Nebo i Zemlya: Mif, ritual, poeziya drevnei Yaponii: V 2 t.* [When Heaven and Earth opened. Myth, ritual, poetry of ancient Japan. In 2 vols.], Nauka, Moscow, Russia.
- Ermakova, L.M. (2023), “New collections of turtle shell divinations”, in Ermakova, L.M., Baksheev, E.S. and Suroven, D.A., eds., *Yaponskie drevnosti (istoriko-pravovye issledovaniya): Sbornik nauchnykh trudov* [Japanese antiquities (historical and legal studies). Collected of scientific papers], iss. 1, Ural'skii gosudarstvennyi yuridicheskii universitet, Ekaterinburg, Russia, pp. 130–180.
- Kawai, H. (1988), *The Japanese psyche. Major motifs in the fairy tales of Japan*, Spring Publications, Dallas, USA.
- Kim, G.N. (2001), *Istoriya religii Korei* [History of religions in Korea], Almaty, Kazakh National University, Kazakhstan.
- Lipets, R.S. (1978), “The sword made with rare bronze... (Echo from the epoch of the exploration of metals in the Turkish and Mongolian epics)”, *Sovetskaya etnografiya*, no. 2, pp. 107–122.
- Lipets, R.S. (1984), *Obrazy batyra i ego konya v tyurko-mongol'skom epose* [Images of batyr and his horse in the Turkish and Mongolian epics], Nauka, Moscow, USSR.
- Mikhailov, G.I. (1964), “Myths in the heroic epic of the Mongolian peoples”, in Nikiforov, V.N., ed., *Kratkie soobshcheniya Instituta narodov Azii. Vyp. 83: Mongolovedenie i tyurkologiya* [Short reports of the Institute of the peoples of Asia, iss. 83: Mongolology and Turkology], Nauka, Moscow, USSR, pp. 109–119.
- Neklyudov, S.Yu. (1984), *Geroicheskiy epos mongol'skikh narodov: ustnye i literaturnye traditsii* [Heroic epic of Mongolian peoples: oral and literary traditions], Nauka, Moscow, USSR.
- Neklyudov, S.Yu. (2019), *Fol'klornyiy landschaft Mongolii. Epos knizhnyi i ustnyi* [Folklore landscape of Mongolia. Epos, written and oral], Indrik, Moscow, Russia.
- Neklyudov, S.Yu. (2023), “The golden dish and fish laugh. An essay in semantic analysis of motifs”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 2, pp. 12–48.
- Nikitina, M.I. (1982), *Drevnyaya koreiskaya poeziya v svyazi s ritualom i mifom* [Ancient Korean poetry in connection with ritual and myth], Nauka, Moscow, USSR.

- Ovalov, E.B. (2011), "Typology of epic micromotifs in the epic of Mongolian peoples", *Nauchnaya mysl' Kavkaza*, no. 1, part 2, pp. 92–95.
- Riftin, B.L. (1979), *Ot mifa k romanu: (Evolyutsiya izobrazheniya personazha v kitaiskoi literature)* [From myth to novel (evolution of character image in Chinese literature)], Nauka, Moscow, USSR.
- Vladimirtsov, B.Ya. (2003), *Raboty po literature mongol'skikh narodov* [Studies in the literature of the Mongolian ethnic groups], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Yoshida, A. (1979), *Yamato-takeru to Ookuninusi. Hikaku shinwagaku-no kokoromi*, 3 [Yamato-takeru and Ookuninushi. An attempt of the Study in Comparative Mythology, part 3], Tokyo shobō, Tokyo, Japan.

Информация об авторе

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

ORCID ID: 0009-0009-7386-6271

Information about the author

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

ORCID ID: 0009-0009-7386-6271

Невидимый купец в стране духов: адаптация инокультурного сюжета в средневековом китайском рассказе

Аглая Б. Старостина

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия,
abstarostina@gmail.com*

Аннотация. В древних и средневековых памятниках, написанных на китайском классическом языке, встречаются упоминания о «стране гуев» (Гуй го), удаленной на значительное расстояние от изученных обитаемых мест, но расположенной не на небесах, под землей или под водой, а в горизонтальной проекции. Немногочисленные средневековые свидетельства о путешествиях в Гуй го заметно отличаются от современных им рассказов о посещении потустороннего мира. Вместе с тем есть несколько описаний обитателей «страны гуев», которые ведут себя как демонические существа.

Один из этих текстов – рассказ «Купец из Цинчжоу» из «Цзи шэнь лу», сборника X в., – построен на презумпции того, что посещение Гуй го живым человеком пагубно для местных жителей. Действия обитателей Гуй го, которые обращаются к колдуну для изгнания невидимого для них героя из своей среды, аналогичны мерам, которые предпринимали для изгнания бродячей души умершего. Нарратив «Купца из Цинчжоу» строится вокруг мотива, в каталоге Ю.Е. Березкина обозначенного как «Духи не видят живых» (I56).

В статье будут приведены доводы в пользу того, что сюжет этого рассказа мог сложиться под влиянием тюркских или тунгусо-маньчжурских фольклорных традиций. Он был приспособлен к китайской мифологической картине мира с помощью переосмысления мертвых как демонов и использования китайской натурфилософской терминологии. Кроме того, нарратив обогатили описанием обряда изгнания болезнетворных демонов с помощью кормления.

Ключевые слова: китайский фольклор, демонология, типология сюжетов, кросс-культурные контакты

Дата поступления статьи: 21 января 2024 г.

Дата одобрения рецензентами: 1 июля 2024 г.

Дата публикации: 26 декабря 2024 г.

© Старостина А.Б., 2024

Для цитирования: Старостина А.Б. Невидимый купец в стране духов: адаптация инокультурного сюжета в средневековом китайском рас-
сказе // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 4.
С. 65–77. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-65-77

The invisible merchant in the land of spirits: a case of adaptation of a foreign cultural plot in a medieval Chinese tale

Aglaya B. Starostina

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

Abstract. In ancient and medieval sources written in the classical Chinese language, there are references to the “Land of the Gui” (Gui Guo), which lies at a considerable distance from known inhabited places, and not in the sky, underground or underwater, but on a horizontal plane. The word “gui” usually refers to the spirits of the deceased, but is also used to describe various creatures of the demonic realm. Some medieval accounts of journeys to Gui Guo differ markedly from other contemporary accounts of visits to the afterlife. At the same time, there are several descriptions of the inhabitants of the “Land of the Gui” with distinctly demonic behaviour.

One of these texts, a tale called “The Merchant of Qingzhou” from “Jishen Lu”, a 10th-century collection, is based on the assumption that the visit of a living person to a Gui Guo is harmful to the inhabitants. The actions of the inhabitants of the Gui Guo, who ask a magician to expel the invisible hero from their midst, resemble the measures traditionally taken to expel the wandering soul of the deceased. The narrative of “The Merchant of Qingzhou” is built around a motif identified in Yu.E. Berezkin’s catalogue as “Spirits do not see the living” (156).

The article argues that the plot of this story may have developed under the influence of Tungus-Manchu or Turkic folk traditions. It was adapted to the specific mythological worldview by reinterpreting the dead as demons and using terminology from natural philosophy. In addition, the narrative was enriched with a description of the ritual of exorcising disease-causing demons by feeding them.

Keywords: Chinese folklore, demonology, plot typology, cross-cultural contacts

Received: January 21, 2024

Approved after reviewing: July 1, 2024

Date of publication: December 26, 2024

For citation: Starostina, A.B. (2024), “The invisible merchant in the land of spirits: a case of adaptation of a foreign cultural plot in a medieval Chinese tale”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 4, pp. 65–77, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-65-77

*Некоторые локусы загробного мира в древнем
и раннесредневековом Китае*

Разнообразие региональных и этнических фольклорных традиций, отраженных в китайских древних и раннесредневековых памятниках, несколько сглаживалось тем, что зачастую авторы редактировали устные источники, придавая им приемлемый для усредненно конфуцианской картины мира характер. Несмотря на эту обработку, остается очевидным, что единой точки зрения на местопребывание душ после смерти не было. Однако в большинстве случаев мы имеем дело с вертикально ориентированной картиной мира, и души умерших отправляются куда-то под землю.

Часто в этой связи упоминалась Юду – Мрачная столица, располагавшаяся на дальнем севере, но и под землей, так, в «Призывании души» («Чжао хунь») из «Чуских строф» («Чу цы») говорится о *спуске* в Юду (в пер. М.Е. Кравцовой «О душа, возвращайся! / Господину не надо спускаться в тот край мрака»¹). Как место назначения душ умерших называли и Желтый источник (Хуан цюань), тоже подземный; в «Комментарии Цзо» («Цзо чжуань») оскорбленный матерью чжэнский правитель Чжуан-гун поклялся «не видаться с ней, пока они оба не сойдут к Желтому источнику» (1-й год правления Инь-гуна)².

Довольно большим влиянием пользовалась версия о локализации страны духов под горой Тайшань (или под расположенной рядом с ней горой Лянфу – см., например: [Старостина 2019, с. 267]). Буддизм познакомил китайцев с представлениями о «подземных узилищах» («ди юй»), не имевших привязки к конкретным земным локусам.

Наряду со всеми этими и некоторыми не упомянутыми здесь наименованиями, как минимум со времен империи Хань (конец III в. до н. э. – начало III в. н. э.) встречается топоним, который, казалось бы, непосредственно должен описывать страну, куда попадают после смерти, – Гуй го (Страна душ умерших, Страна призраков, Царство Демонов). Однако в этом значении в древности и в средневековье он не используется.

¹ Чуские строфы: избранные произведения в переводах Марины Кравцовой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2022. С. 134. Подробнее о Юду см. с. 134–135.

² Durrant S., Li W., Schaberg D. Zuo tradition/Zuozhuan: Commentary on the “Spring and Autumn Annals”. Seattle: University of Washington Press, 2016. P. 12–14. О Желтом источнике, а также о том, как Чжуан-гун обошел свою клятву, см.: [Allan 1991, pp. 29–30].

Гуй го в раннесредневековых памятниках

Впервые этот топоним упоминается в «Каноне гор и морей» («Шань хай цзин»): «Царство Демонов находится к северу от Трупа Эрфу. Там обитают существа, у которых человеческие лица и один глаз» (пер. Э.М. Яншиной)³.

Слово «гуй» обычно обозначает душу умершего, хотя в расширительном смысле используется и для характеристики разнообразных существ демонической сферы. Однако в большинстве случаев «Гуй го» в исторических и географических сочинениях называли то или иное государство, существовавшее в людском мире, пусть и зачастую населенное странными существами – одноглазыми или со ртом на затылке.

Ю.А. Зуев справедливо писал: «...в сказочных образах страны Демонов отразилось представление древних о реально существовавших людях и местностях. Чертова страна (гуй-го) <...> это символ неведомого царства, находившегося за пределами досягаемости воображения о реальном»⁴. В разных источниках говорится, что Гуй го находится на севере, на юге, на юго-западе⁵, на северо-западе⁶ и на востоке, – но не под землей.

В нескольких текстах из сборников сюжетной прозы, составленных в X–XII вв., Гуй го располагают за морем – по всей видимости, под влиянием популярнейшей «Лотосовой сутры», где упомянута страна ракшасов на острове, куда может попасть неосторожный искатель богатства (в китайском переводе Кумарадживы «страна демонов-ракшасов», «лоча гуй го»⁷). В этих примерах население Гуй го обладает демоническими характеристиками (заметим, что упоминание Гуй го в мифологическом рассказе – маркер присутствия в нем неханьских компонентов).

³ Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М.: Наука, 1977. С. 106.

⁴ Зуев Ю.А. Из древнетюркской этнонимии по китайским источникам (бома, гуй, яньмо) // Вопросы истории Казахстана и Восточного Туркестана. Алма-Ата: Изд-во АН Казахской ССР, 1962. С. 117.

⁵ Eberhard W. Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas. Leiden: Brill, 1942. S. 105. (T'oung Pao. Suppl. to vol. 36)

⁶ Как, в частности, в «Общих установлениях» («Тун дян») Ду Ю, источнике VIII в., с которым работал Ю.А. Зуев в процитированной выше статье (с. 116).

⁷ См. текст китайского перевода Кумарадживы на сайте проекта Digital database of Buddhist Tripitaka catalogues. URL: https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T09n0262_007 (дата обращения 12 дек. 2023).

Так, в одном из фрагментов свода «Записи Ицзяня» («Ицзянь чжи», XII в.) в Гуй го попадает богач из Цзянькана (современный Нанкин), торговавший в странах Южных морей. Его берет в супруги Гуй го му («Мать Царства демонов»). Богач остается с ней на два года, пока счастливый случай не позволяет ему возвратиться. Как выясняется по ходу повествования, Гуй го му и ее свита имеют обыкновение летать в мир людей и питаться жертвоприношениями, выставляемыми в память умерших⁸. Здесь жители Гуй го – демоны, паразитирующие на чужой жертвенной еде.

Гуй го в рассказе «Купец из Цинчжоу»

В сборнике «Записи об изучении духов» («Цзи шэнь лу», X в., автор Сюй Сюань) в Гуй го попадает купец, корабль которого был застигнут штормом. Содержание этого рассказа, озаглавленного «Купец из Цинчжоу», и будет основным предметом нашего внимания, поэтому приведем здесь полный перевод:

Во время царствования Позднего Лян⁹ один купец из Цинчжоу, путешествуя по морю, попал в бурю. Его корабль принесло в место, откуда виднелись вдалеке и суша с горами и реками, и городские стены. Лоцман сказал:

– До этой бури я здесь никогда не бывал. Слышал, что где-то здесь страна призраков. Может быть, это она?

Вскоре корабль причалил.

Купец сошел на берег и направился к городу. Жилища и поля все были такими же, как в Срединных государствах. Когда ему встречались люди, он кланялся им, но никто не отвечал. Когда купец подошел к городской стене, то поздоровался и со стражниками, но и стражники не ответили.

В городе он нашел богатые строения и хорошо одетых горожан. В царском дворце, где как раз пировали, он увидел множество вельмож и десятки прислужников. Платье и посуда, музыкальные инструменты и мебель по большей части напоминали те, что в ходу в Срединных государствах.

⁸ 宋傳奇集 [Собрание сунских новелл чуаньци] / сост. Ли Цзяньго. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2001. С. 823–824.

⁹ Позднее Лян (Хоу Лян) – государство, существовавшее с 907 по 923 г. Оно контролировало обширную территорию, соответствующую нескольким провинциям центра и востока современного материкового Китая, в том числе – полуостров Шаньдун, откуда отплыл герой рассказа.

Купец поднялся в самый зал и устроился у самого трона, чтобы посмотреть, что будет дальше. Вскоре царю стало плохо. Приближенные подхватили его под руки и увели. Срочно вызвали колдуна, чтобы он разобрался, в чем дело. Колдун сказал:

– Сюда прибыл гонец из янских краев. Сила ян давит, поэтому царь и заболел. Но этот человек здесь случайно. Он не хочет зла. Поэтому отдаритесь едой и питьем, конем и экипажем, – и довольно с него будет.

Подготовили угощение с вином, устроили стол в отдельных покоях. Царь и сановники пришли туда и стали молиться. Купец пообедал, и тут к дверям подошел конюх с лошадей. Он сел верхом и поехал восвояси. Доехал до берега, взосел на корабль, – по-прежнему оставаясь невидимым для жителей той страны. Вновь задул попутный ветер, и он смог вернуться [далее следует абзац, где автор сообщает, по какой цепочке до него дошел рассказ купца]¹⁰.

Заметим, что купец отплывает из Цинчжоу – округа, расположенного на Шаньдунском полуострове. Через шаньдунские порты велись сношения с Бохаем и государствами Корейского полуострова. В предыдущем примере Гуй го локализовалось, по-видимому, южнее.

Рассказ строится вокруг редкого для китайской сюжетной прозы (возможно, уникального) мотива: демонические существа не в состоянии ни увидеть, ни услышать живого человека, который попал к ним в страну. Единственный, кто способен узнать о его присутствии, – это колдун, посредник между двумя мирами.

Как следует из слов этого самого колдуна, жители страны, куда попал герой, не выносят избытка силы ян. Мир живых – это, метафорически выражаясь, дневной мир, где преобладает свет (сила ян); мир умерших и демонов – ночной, в нем царит тьма (сила инь). Таким образом, купец оказывается в пространстве, которое внешне полностью подобно Срединным государствам (территориям, элита которых осознавала себя наследниками древней культуры государства Чжоу), имитирует их – вплоть до «платья и посуды, музыкальных инструментов и мебели». Устройство государства

¹⁰ Перевод по изданию: 徐鉉. 稽神錄. 張師正. 括異志 [Сюй Сюань. Записи об изучении духов. Чжан Шичжэн. Записи, объемлющие странное]. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1996. С. 30; также рассказ вошел в состав антологии 太平廣記 [Обширные записи годов Тайпин] / сост. Ли Фан и др. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. С. 2795–2796. Перевод был опубликован в книге: *Старостина А.Б.* Золотой шелкопряд: Сюй Сюань и его сборник «Записи об изучении духов». СПб.: Петербургское востоковедение, 2020. С. 187–188.

и общества, насколько можно судить по краткой экскурсии, тоже повторяет Срединные государства.

Гуй го в «Купце из Цинчжоу» не напоминает ни буддийские ады, ориентированные на временных пришельцев из других областей мироздания, ни бюрократические подземные управы, где судили грешников, ни горные убежища бессмертных, куда иногда забредали обычные люди, ни могилы, куда завлекали путников их неупокоенные обитатели. Во-первых, оно гораздо больше похоже на наш мир; во-вторых, это собственное пространство демонических существ, куда человек попадать принципиально *не должен*.

Упоминания о таких сферах в китайской сюжетной прозе встречаются, хоть и не очень часто, – см. хотя бы предыдущий пример из «Записей Ицзяня». В «Записях об изучении духов» есть рассказ (едва ли ханьский по происхождению) о крестьянке из гуандунского Пяньюя, которая вышла замуж за похитившего ее бога Грома: он жил в каменных палатах вместе с многочисленной родней¹¹. Однако ни о невидимости, ни о вредоносности живых людей для этих демонов речи никогда нет.

Мотив I56 в «Купце из Цинчжоу»

Нарратив «Купца из Цинчжоу» строится вокруг мотива, в каталоге Ю.Е. Березкина обозначенного как «Духи не видят живых» (I56): «Человек, попавший в иной мир, невидим для его обитателей, а тот, до кого он дотронулся, обычно заболевает»¹². Впрочем, тактильного контакта в тексте рассказа нет – купец причиняет страдания царю призрачной страны, просто сев у его трона.

Мы не можем утверждать, что купец встретился именно с умершими, это вполне могли быть другие демонические существа. Сюжет рассказа заимствован – для традиционных ханьских представлений, как было сказано выше, такая локализация потустороннего мира нехарактерна и, скорее всего, тоже перенесена из «Лотосовой сутры» (в других известных примерах реализации мотива I56 иной мир никогда не располагается на острове [Неклюдов, Новик 2010, с. 398]). Жители острова могли быть душами умерших в инокультурном источнике. Однако в версии, которая

¹¹ Перевод этого рассказа опубликован в книге: *Старостина А.Б.* Золотой шелкопряд... С. 154–155.

¹² *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/i56.html> (дата обращения 10 дек. 2023).

сложилась предположительно при Позднем Лян, их онтологическая сущность смазана, вполне возможно, из-за того, что рассказчик сам не был уверен, как ее квалифицировать.

Зеркальность, а не просто подобие Гуй го по отношению к миру живых обыгрывается в центральном эпизоде. В мире людей болезни вызывают невидимые духи – в мире духов болезнь вызывает невидимый человек. В качестве врача в обоих случаях приглашают магического специалиста как посредника между мирами, способного видеть невидимое. В мире людей духов отсылают, предложив им угощение, – в мире духов точно так же угощают человека.

Последняя деталь – конюх с лошадей, на которой купец добирается до корабля, – тоже может быть связана с определенной практикой магических специалистов. Изображения лошадей на бумаге сжигали, чтобы облегчить душе или божеству переход в другой мир; иногда вместе с лошадей рисовали человека. Амулеты эти использовались и используются во время похорон и проводов божества после праздника. В эпоху Сун они уже были распространены очень широко, но отдельные свидетельства о сожжении подобных бумажных артефактов встречаются и раньше [Завидовская, Рудь 2022]. К сожалению, нет непосредственных свидетельств того, что в X в. ими пользовались экзорцисты при лечении. Во всяком случае, проводы духа были главной функцией этих изображений.

Обратим внимание на параллель с дархатским примером, который привели С.Ю. Неклюдов и Е.С. Новик: там транспортировка «нежеланного гостя» в его собственный мир происходит с помощью лошадиного черепа [Неклюдов, Новик 2010, с. 393]. У юкагиров шаман усаживает заблудившегося героя на лошадь и завязывает ему глаза, – оказавшись в мире людей, тот обнаруживает, что сидит на лошадиной шкуре; у долганов героя сажают на сухое дерево, которое превращается в лошадь; у тувинцев его спускают на землю на коне из теста¹³. В китайском рассказе говорится о настоящей лошади, но она по логике зеркальности тоже должна быть макетом, скорее всего, – изображением на бумаге.

Откуда пришел сюжет рассказа «Купец из Цинчжоу»?

Как было сказано выше, округ Цинчжоу находился на Шаньдунском полуострове, а именно в его северной части. В Дэнчжоу, соседнем округе, были подворья для послов из Бохая и Силла.

¹³ Там же.

Во время правления Тан в шаньдунские порты прибывали торговцы, дипломаты, воины, буддийские паломники и проповедники, потенциальные студенты из Бохая, корейских государств и из Японии¹⁴. Существовала на Шаньдунском полуострове и диаспора выходцев из Силла [Kim 2019, с. 36–37]. Этот перечень неполон: в Танской империи и государствах, на которые разделилась ее бывшая территория, жили также и тюркские, и протомонгольские, и многие другие народы. Кроме того, следует помнить, что сам герой «Купца из Цинчжоу» был непосредственным участником международной торговли. Как мы видим, возможностей познаться с инокультурными сюжетами и мотивами было очень много.

«Купец из Цинчжоу» построен вокруг единственного эпизода. Перед нами не миф, не сказка и не этиологическое предание, а мифологический рассказ, какие преобладают в сборнике «Записи об изучении духов». Его структура проста:

1. Герой приходит в город, где его никто не видит и не слышит. Пользуясь ситуацией, он проникает в место, куда в обычной жизни никогда бы не попал, – во дворец.
2. От присутствия купца заболевает царь. Вызывают колдуна¹⁵. Тот узнает о присутствии чужака.
3. По рекомендации колдуна невидимому купцу передают еду и коня с конюхом. Герой обедает и возвращается на корабль, а там и домой, где рассказывает о своем приключении.

Это полностью соответствует фабульным элементам, перечисленным в статье С.Ю. Неклюдова и Е.С. Новик для одной из групп нарративов, содержащих мотив I56: «нечаянное попадание в потусторонний мир; невидимость визионера для тамошних обитателей; неумышленная вредоносность его воздействия на них; приглашение местного шамана, который выдворяет непрошеного гостя назад» [Неклюдов, Новик 2010, с. 394]. Так построены тексты, записанные у представителей тунгусо-маньчжурских и тюркских народов, а также нивхские, селькупский и кетский примеры. Если ориентироваться на этот перечень, исторически наиболее вероятным для «Купца из Цинчжоу» кажется заимствование из тунгусо-маньчжурских (таким государством был Бохай) или тюркских (в первую очередь туцзюэ и шато) традиций.

¹⁴ См., например: *Шефер Э.* Золотые персики Самарканда: Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. М.: Наука, 1981. С. 25–26.

¹⁵ Как «колдун» переведено слово «у» – широкий термин, обозначающий магических специалистов, которые не принадлежали к институализированным религиям.

Адаптация сюжета к китайской картине мира

В большинстве повествований, в которых есть мотив I56, иной мир, куда попадает герой, – это страна мертвых [Неклюдов, Новик 2010, с. 398–399]. Это создает затруднения для восприятия сюжета китайцами, поскольку описание этой страны как мира компактного поселения мертвых, для обитателей которого вреден контакт с живыми, непривычно для китайских представлений об устройстве потустороннего мира. Для большего правдоподобия действие рассказа перенесено на остров в море, а живущие на нем демонические существа не опознаются как именно души умерших. Читатель или слушатель должен опознать в них ракшасов из «Лотосовой сутры» или какой-то близкий им народ.

Дальнейшее остранение повествования заключается в выборе рассказчиком топонима «Гуй го», который, как мы видели выше, обозначал не потусторонний мир, а весьма отдаленные страны, населенные странно выглядящими жителями со своеобразными нравами. В целом этот рассказ, скорее всего, был оценен составителем сборника как интеллектуальное упражнение в воспроизведении оптики духов. От себя он или кто-то из предыдущих китайских передатчиков истории добавил замечание колдуна о том, что на царя «давит сила ян», т. е. главная тема зеркальности двух миров была перекодирована в терминах китайской натурфилософии.

Описание кормления и проводов героя отражает соответствующие китайские обряды; если подробность с конем можно встретить и в текстах других традиций, то упоминание о кормлении героя перед отправлением в мир людей больше нигде найти не удалось. Напротив, если он съедает что-то в потустороннем мире, его ждут самые неприятные последствия. В китайских же нарративах об изгнании духов болезни кормление – распространенная подробность.

Приведем в качестве примера близкий по времени «Купцу из Цинчжоу» рассказ, который, на наш взгляд, тоже демонстрирует знакомство автора с мотивом I56 в модифицированном виде. Его герой (это историческое лицо – писатель-новеллист Бо Синцзянь, 776–826) получает возможность познакомиться с оптикой духов и подвергается изгнанию, но при этом действие происходит в мире людей, в окрестностях г. Чанъань и самом городе. Этот рассказ сохранился только в составе 283 цзюаня свода «Обширные записи о странном» («Тайпин гуан цзи»). Содержание его таково.

Бо Синцзянь увидел во сне, как два человека вывели его за городские ворота. Они побывали на кладбище, а перед рассветом вернулись. «Синцзянь увидел, что в лавке неподалеку продают кашу и лепешки. Он проголодался и попросил двух посланцев

остановиться»¹⁶. Из дома вышла лавочница с младенцем на руках, и спутники велели ему бросить в ребенка комок глины. Тот заплакал и потерял сознание. Лавочница послала за колдуньей¹⁷. Та пришла, воскурила благовония и заиграла на лютне. Она определила, что пришли трое, причем один из них – живой человек, посоветовала принести гостям в жертву вино и еду. Поев, они собрались уходить. Ребенок очнулся. Бо Синцзянь пробудился в скверном настроении и вскоре умер.

Воспроизведение оптики духов в этом рассказе реализовано с помощью элегантного вторичного переворачивания ситуации¹⁸, которое не требует введения в сюжет заморских островов или элиминирования упоминаний о мертвецах.

Спутники Бо Синцзяня именуются в рассказе «посланцами» («ши чжэ»), таким образом, это не души умерших, но служащие подземной управы. Бо Синцзяню сначала снятся свежие могилы на кладбище, затем от его присутствия заболевает живой человек, – этот сон определенно предвещает смерть.

Заключение

В течение некоторого времени повествование о невидимом купце в стране духов передавалось из уст в уста. Позднее Лян, где жил герой, завершило существование в 923 г., Сюй Сюань, автор «Записей об изучении духов», начал собирать рассказы о необычайном в 936 г. Рассказ о путешествии в Гуй го дошел до него через нескольких посредников. Где-то по пути он оброс местными подробностями: изгнание героя из царства духов теперь сопровождалось его кормлением, вредоносность живого человека для обитателей демонического мира рационализировалась как результат несовместимости сил инь и ян.

История о сонном приключении Бо Синцзяня представляет собой еще одну попытку перенести мотив «Духи не видят живых» на местную почву. Однако в конечном счете он не смог укорениться в китайской фольклорной традиции, поскольку подразумевал совсем другую локализацию потусторонней сферы и другие отношения между живыми и умершими.

¹⁶ 太平廣記 [Обширные записи годов Тайпин] / Сост. Ли Фан и др. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. С. 2258.

¹⁷ Тоже «у», но в женском роде, «нью у».

¹⁸ Заслуживает внимания схожая инверсия в этиологическом предании, записанном в 1930-е гг. Д.К. Грэмом у сычуаньских мяо: *Graham D.C. Songs and stories of the Ch'uan Miao*. Washington: Smithsonian Institution, 1954. P. 219–220.

Литература

- Завидовская, Рудь 2022 – *Завидовская Е.А., Рудь П.В.* Происхождение, религиозные функции китайской бумажной иконы «чжима» и ее коллекции в МАЭ РАН // *Этнография*. 2022. № 3 (17). С. 121–148.
- Неклюдов, Новик 2010 – *Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Невидимый и нежеланный гость // *Исследования по лингвистике и семиотике: Сб. статей к юбилею Вяч.Вс. Иванова*. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 393–408.
- Старостина 2019 – *Старостина А.Б.* Потустороннее судопроизводство на горе Тайшань в китайской сюжетной прозе VI–X вв. // In *Umbra: Демонология как семиотическая система* / под ред. Д.И. Антонова, О.Б. Христофоровой. М.: РГГУ, 2019. Вып. 8. С. 267–284.
- Allan 1991 – *Allan S.* The shape of the turtle: Myth, art, and cosmos in early China. Albany: State University of New York Press, 1991. 230 p.
- Kim 2019 – *Kim S.* Shinra Myōjin and Buddhist Networks of the East Asian “Mediterranean”. Honolulu: University of Hawaii Press, 2019. 194 p.

References

- Allan, S. (1991), *The shape of the turtle: Myth, art, and cosmos in early China*. State University of New York Press, Albany, USA.
- Kim, S. (2019), *Shinra Myōjin and Buddhist Networks of the East Asian “Mediterranean”*, University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii, USA.
- Neklyudov, S.Yu. and Novik, E.S. (2010), “The invisible and unwanted guest”, *Issledovaniya po lingvistike i semiotike: Sbornik statei k yubileyu Vyach.Vs. Ivanova* [The study in linguistics and semiotics: Collected papers on the jubilee of V.V. Ivanov], Yazyki slavyanskikh kultur, Moscow, Russia, pp. 393–408.
- Starostina, A.B. (2019), “Otherworldly trials on mount Taishan in 6th – to 10th-century Chinese narrative prose”, in Antonov, D.I. and Khristoforova, O.B., eds., *In Umbra: Demonologiya kak semioticheskaya sistema* [In Umbra: Demonology as a semiotic system], RGGU, Moscow, Russia, iss. 8, pp. 267–284.
- Zavidovskaya, E.A. and Rud, P.V. (2022), “Origins and religious functions of the Chinese paper icons ‘Zhima’ and their collections at the MAE RAS”, *Etnografia*, vol. 17, no. 3, pp. 121–148.

Информация об авторе

Аглая Б. Старостина, кандидат философских наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12;

Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия; 117997, Россия, Москва, Нахимовский пр-т, д. 32; *abstarostina@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0002-2421-2484

Information about the author

Aglaya B. Starostina, Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russia, 107031;

Institute of China and Modern Asia (RAS), Moscow, Russia; 32, Nakhimovsky Av., Moscow, Russia, 117997; *abstarostina@gmail.com*

ORCID ID: 0000-0002-2421-2484

Из истории науки

УДК 001.32(479.25

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-78-82

От переводчиков

Лариса Е. Ильина

*Оренбургская духовная семинария, Оренбург, Россия,
nerol2620@mail.ru*

Мери А. Погосян

*Российско-армянский университет, Ереван, Армения;
pogosyan.meri1110@gmail.com*

Дата поступления статьи: 28 февраля 2023 г.

Дата публикации: 26 декабря 2024 г.

*Для цитирования: Ильина Л.Е., Погосян М.А. От переводчиков // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 4. С. 78–82.
DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-78-82*

From the translators

Larisa E. Il'ina

*Orenburg Theological Seminary, Orenburg, Russia,
nerol2620@mail.ru*

Mary A. Pogosyan

*Russian-Armenian University, Yerevan, Armenia
pogosyan.meri1110@gmail.com*

Received: February 28, 2023

Date of publication: December 26, 2024

*For citation: Il'ina, L.E. and Pogosyan, M.A. (2024), "From the translators",
Folklore: Structure, Typology, Semiotics, vol. 7, no. 4, pp. 78–82, DOI:
10.28995/2658-5294-2024-7-4-78-82*

© Ильина Л.Е., Погосян М.А., 2024

Аветис Аракелович Агаронян, известный писатель, государственный и общественный деятель, выступавший за освобождение и объединение Армении, родился 9 января 1866 г. в селе Игдырмаве недалеко от города Игдыр Эриванской губернии в семье деревенского кузнеца. Он учился в местной приходской школе, затем (до 1886 г.) – в Эчмиадзинской духовной семинарии Геворкяна. Выигранная по конкурсу стипендия позволила талантливому юноше поступить на историко-философский факультет Лозаннского университета, а после его окончания (1901) в течение года быть вольнослушателем в университете Сорбонна (Париж). Спустя годы в университете Лозанны он защитил диссертацию о древних армянских верованиях на соискание степени доктора литературы (1913)¹; в 1980 г. эта работа была опубликована французским издательством Парантез².

Писательскую карьеру Агаронян начинает еще в 1887 г., его произведения «Картины жизни турецких армян в последние годы» (1900), «Долина слез» (1902), «Тишина» (1904), «Черная птица» (1910) создаются под сильным влиянием поэтики символизма. Среди других сочинений Агароняна – путевые заметки «Моя тюрьма» (1911), сборник рассказов «Побежденные» (1912), «В Италии» (1903), «Швейцарская деревня» (1913) и, наконец, роман «Моя книга». В 1926 г. авторитетнейший французский лингвист А. Мейе выдвигает его на Нобелевскую премию по литературе.

С 1903 г. Агаронян работает в ежемесячной газете «Мурч» («Молот»), в газетах «Харатч» («Вперед»), «Алик» («Волна») и др.; в 1907–1909 гг. занимает должность советника по образованию в тифлисской Нерсисской школе. Он вступает в ряды Армянской революционной федерации (FRA, Дашнакцутюн), сотрудничает с партийной газетой «Трочак» («Флаг») и как член армянской национальной делегации на Второй мирной Гаагской конференции (1907) представляет петиции по решению «армянского вопроса»³. Арестованный царской полицией (1909), бежит из тюрьмы (1911), после чего уезжает в Швейцарию.

¹ Степень «доктора литературы» (Dr. Litt) присуждается университетами многих стран (во Франции – с 1808 по 1984 г.) за достижения в гуманитарных областях, вклад в развитие культуры и искусства. Она завершает третий цикл университетского образования и обычно предполагает защиту диссертации на тему, связанную с языком, литературой и другими областями гуманитарного знания.

² *Aharonian A. Les anciennes croyances arméniennes. Dissertation présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne pour l'obtention du grade de Docteur ès lettres, en 1913. Paris: Parenthèses, 1980. 64 p.*

³ Эти петиции были отклонены.

В 1916 г. Агаронян снова на родине. Он избирается президентом Армянского национального совета (1917–1918), председателем Национального Собрания (парламента) Армянской Республики (1919–1920), возглавляет делегации Армянской республики на Константинопольских переговорах (1918) и на мирной конференции в Париже (1919–1920), подписывает Севрский договор (1920), который признает Армению в качестве независимого государства, участвует в Лондонской (1920) и Лозаннской (1922–1923) конференциях. В 1919–1926 гг. Агаронян становится членом армянской дипломатической миссии (Делегация Республики Армения), занимается делами армянских беженцев (1926–1934), однако в середине 1920-х годов постепенно отходит от активной политической деятельности, но на всю жизнь сохраняет преданность Родине и верность тем идеалам, за которые боролся.

После инсульта, перенесенного в 1934 г., Аветис Агаронян до конца жизни остается тяжело больным человеком, утратившим способность говорить и писать. Он умирает 20 марта 1948 г. в Марселе и похоронен на кладбище Пер-Лашез. Ныне его именем названа улица в Ереване, о нем снят документальный фильм (реж. Анри Верней, 1950).

* * *

Исследование Аветиса Агароняна «Древние армянские верования», несомненно, имеет важное культурно-историческое значение. Оно написано крупным государственным, политическим, общественным деятелем, известным писателем и публицистом – это обстоятельство необходимо учитывать при оценке данной работы. Исходный импульс автора, находившегося во время ее подготовки в эмиграции в Париже, явно был обусловлен не только исследовательскими, но также просветительскими и идеологическими задачами.

Агаронян не являлся профессиональным ученым, тем не менее его диссертация вполне соответствует академическому уровню своего времени. Она состоит из десяти глав, названия которых в полной мере очерчивают тематический диапазон работы («Семья и домашний очаг», «Домашний очаг и армянская женщина», «Тонир [глиняная печь для выпечки лаваша]», «Культ огня», «Культ солнца и луны», «Духи-покровители очага», «Борьба со злом», «Смерть и погребение», «Культ предков», «Древний армянский город»). Среди источников работы – сочинения армянских историков, богословов, литераторов IV–V вв. – Саака Партева, Месропа Маштоца, Егише, Езника Кохбаци, Агатагехоса, Фавстоса Бузанда и, разумеется, «История Армении»

Мовсеса Хоренаци, охватывающая период от эпохи происхождения армянского народа вплоть до времени создания его труда и содержащая богатые материалы по дохристианской мифологии, религии, фольклору армян, описания внутренней жизни страны и ее связей с окружающим миром⁴.

Агаронян опирается на исследования своих современников – лингвиста А. Каррьера, этнографа Э. Лалаяна, византиниста Г. Гельцера, антиковеда Дж. Дарместетера и других ученых, однако более чем за столетие, прошедшее с момента появления его диссертации, наука, естественно, ушла далеко вперед. Сегодня многое в анализе автора и в его интерпретации сведений, почерпнутых из древних памятников, уже не соответствует уровню знаний нашего времени⁵. Иное дело – использованные в работе этнографические материалы, во многом суммирующие личный опыт автора, знакомые ему с детства верования, обряды, обычаи армянского народа – живые свидетельства о культурных практиках и устных традициях, особенно ценные после геноцида 1915 г., в том числе и культурного.

Предлагаемый здесь вниманию читателя перевод введения и первых двух глав книги «Древние армянские верования» – дань памяти Аветиса Агароняна, мало известного в современной России. Остается добавить, что в переводе сохранено авторское деление на абзацы, а примечания переводчиков даются постранично, вместе с авторскими ссылками, но с указанием «Примеч. пер.». Справочно-библиографический аппарат проверен и оформлен в соответствии с правилами настоящего издания.

⁴ С общим описанием армянской мифологии можно ознакомиться в работах: *Арутюнян С.Б.* Армянская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия / гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1–2. М.: Советская энциклопедия, 1987–1988. Т. 1. С. 104–106 (1-е изд. – 1980–1982); *Арутюнян С.Б.* Армяне // Мифы и религии мира. 2-е изд., испр. / сост. и ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2023. С. 240–247.

⁵ Критический анализ исследования Агароняна см.: *Calzolari V.* À la recherche de l'«âme païenne» des Arméniens: Avétis Aharonian, Les anciennes croyances arméniennes (1913) et La cité antique de Fustel de Coulanges (1864) // *Mélanges Jean-Pierre Mahé.* Éd. par Aram Mardirossian, Agnès Ouzounian, Constantin Zuckerman. Paris: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2014. P. 127–144 (Travaux et mémoires, 18). Ср. современную интерпретацию армянских древностей: *Petrosyan A.Y.* State Pantheon of Greater Armenia. Earliest Sources // *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies.* 2007. No. 2. P. 174–201.

Информация об авторах

Лариса Е. Ильина, кандидат педагогических наук, доцент, Оренбургская духовная семинария, Оренбург, Россия; 460014, Россия, Оренбург, ул. Челюскинцев, д. 17; *nerol2620@mail.ru*

ORCID ID: 0000-0003-1765-8610

Мери А. Погосян, Российско-армянский университет, Ереван, Армения; 0051, Армения, Ереван, ул. Овсепя Эмина, д. 123; *pogosyan.meri1110@gmail.com*

ORCID ID: 0009-0003-1247-510X

Information about the authors:

Larisa E. Il'ina, Cand. of Sci. (Pedagogical Studies), associate professor, Orenburg Theological Seminary, Orenburg, Russia; 17, Chelyuskintsev Av., Orenburg, Russia, 460014; *nerol2620@mail.ru*

ORCID ID: 0000-0003-1765-8610

Mary A. Pogosyan, Russian-Armenian University, Yerevan, Armenia; 123, Hovsep Emin St., Yerevan, Armenia, 0051; *pogosyan.meri1110@gmail.com*

ORCID ID: 0009-0003-1247-510X

УДК 398.3(479.25)

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-83-99

Древние армянские верования

Аветис А. Агаронян

Дата поступления статьи: 28 февраля 2023 г.

Дата публикации: 26 декабря 2024 г.

Для цитирования: Агаронян А.А. Древние армянские верования // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 4. С. 83–99.
DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-83-99

Ancient Armenian beliefs

Avetis A. Agaronyan

Received: February 28, 2023

Date of publication: December 26, 2024

For citation: Agaronyan, A.A. (2024), “Ancient Armenian beliefs”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 4, pp. 83–99,
DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-83-99

Введение

Исторических данных об армянском язычестве очень мало. Армянские историки, горячие последователи Церкви, неохотно говорят о языческих богах, а если и упоминают, то всегда делают это пренебрежительно и сознательно лаконично. Описанные зарубежными историками факты также являются краткими и обладают одним недостатком – они не являются строго достоверными. Свидетельства армянских историков по сравнению с последними обладают, по крайней мере, тем преимуществом, что армянские историки являются свидетелями тех обычаев и языческих обрядов, о которых говорят.

Только на основе немногих данных невозможно создать более или менее точную картину древнеармянских верований. К счастью,

© Ильина Л.Е., Погосян М.А., перевод на русский язык, 2024

у нас есть народные традиции и суеверия, которые помогут восстановить события прошлого.

Основу армянского язычества, как и религии зороастрийских персов, составляют культы Огня, Луны, Солнца, базирующиеся на моральных принципах Добра и Зла.

Проникла ли вера персов в Армению, что не исключено, или предки армян, персидских арабов и индусов, жившие в давние времена на общей родине, несли в своей душе зародыши религии? И эта религия впоследствии породила национальные верования, соответствующие духу каждого из этих народов? Однако эти вопросы выходят за рамки нашей темы.

Итак, леса¹ и зеленые долины Армении, где обитали свирепые звери, бурлили реки и водопады, простирались голубые озера, извергались вулканы, были наполнены от края и до края непрестанными катаклизмами. Вероятно, именно суровая и одухотворенная природа Армении оказала мощное влияние на формирование и развитие религиозных чувств.

Первобытный армянин, беспомощный перед страшными силами природы, плачет, как ребенок, и преклоняет колени, обращаясь в молитве к природным явлениям: солнцу, огню, воде, лесам, горам: столько всемогущих богов против одного незащитного человека. Армянин улыбается ясному небу, сияющим звездам, но он дрожит перед темнотой, которую, по его мнению, населяют духи. Гроза пугает его, потому что армянин думает, что это «дэв»² запускает молнии. Чтобы прогнать порочных духов армянин поддерживает огонь – источник света. Первобытный армянин олицетворяет доброжелательные силы природы в своих добрых божествах: Арамазде³, Ваагне⁴,

¹ Обширные леса Армении были почти уничтожены в результате грабительских вторжений азиатских варваров на территорию Армении, и теперь Армения имеет весьма скудную растительность.

² Демон, дух.

Дэв (или дев), (арм. դև) – в армянской мифологии добрый или злой дух. Описывается в мифах, легендах и сказках как великан с огромной головой и глазами размером с глиняные горшки или тарелки (некоторые дэвы одноглазые). Иногда дэв сочетает в своем образе и черты животных. – *Примеч. пер.*

³ Арамазд (арм. Արամազդ) – верховный бог в древнеармянском пантеоне, создатель неба и земли, громовержец, бог плодородия, отец богов. – *Примеч. пер.*

⁴ Ваагн (арм. Վահագն) – в древнеармянской мифологии бог огня, войны и бури, герой-змееборец, вероятно, также громовержец. – *Примеч. пер.*

Анаите⁵, Астхике⁶. У верховных богов есть много добрых богов-помощников более низкого ранга: эти божества являются покровителями очага, жилища, деревни, а также очень часто такими божествами становятся умершие члены семьи.

«Дэвы», напротив, воплощают силы зла, они являются врагами человека; у них есть свое царство во тьме, в пещерах, на кладбищах, в любом темном месте. Ими владеет непостижимое желание разрушать и уничтожать все красивое и хорошее в мире и, в первую очередь, истязать человеческий род. Многочисленные и разнообразные злые духи постоянно осаждают двор, конюшню, коровник, парят над полем, вторгаются в дома и на чердаки. Против самой природы человек может защищаться силой своих рук, но, сражаясь с таинственными и невидимыми врагами, он может прибегнуть только к священным обрядам: молитвам, жертвоприношениям... В вечной борьбе добра со злом издавна и необъяснимо противостоят силы, созидающие или разрушающие в силу своей сути. И человек должен постоять за себя, полагаясь только на собственные силы.

Благодаря богатству своей страны, обилию воды и пахотных земель, армянин рано привык к оседлому образу жизни, обустроил свой дом, который затем стал святилищем его религиозных и нравственных убеждений. Поклоняясь огню в своем доме, армянин вскоре создал храмы, чтобы поклоняться там небесному огню – Солнцу.

Несмотря на то что в армянском фольклоре почти не сохранилось воспоминаний о главных богах и богинях, вне всякого сомнения – и все армянские историки доказывают это – на протяжении веков, наряду со священным огнем, душой армянина-язычника владели многочисленные мифологические образы и сюжеты.

Высшим божеством является «великий и могущественный Арамазд, создатель неба и земли, дарующий изобилие и плодородие, отец всех богов»⁷. По основным характеристикам этот бог необычайно напоминает Ахура-Мазду⁸ или

⁵ Анаит (арм. Անահիտ) – в армянской мифологии богиня-мать, богиня плодородия и любви, дочь (или жена) Арамазда. – *Примеч. пер.*

⁶ Астхик (арм. Աստիկ – звездочка) – в армянской мифологии богиня любви и красоты, возлюбленная бога грозы и молнии Ваагна. – *Примеч. пер.*

⁷ *Agathange. L'histoire armenienne. Tiflis, 1909. Chap. 6. P. 38; Chap. 12. P. 73; Chap. 109. P. 409; Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie / publié par V. Langlois. P.: Librairie de Firmin Didot frères, fils et Ciel, 1867. T. 1. P. 129, 134, 167.*

⁸ Ахурамáзда (Ахура-Мазда, Ормазд) – верховный бог зороастрийского (авестийского) пантеона. – *Примеч. пер.*

Ормузду персов. Арамазд, несомненно, персидского происхождения⁹.

Анаит – самая известная и любимая богиня Армении, ибо она «прекрасная госпожа, слава и жизнь армянского народа, мать мудрости, благодетель человеческого рода; она дочь великого и могущественного Арамазда; через нее живет и процветает вся армянская земля, которую она защищает»¹⁰.

Ваагн – это и армянский Геракл, и Аполлон. Ваагн, одаренный сверхъестественной силой и мужеством, бродит по стране, очищая ее от злых сил и сражаясь с драконами. Древние певцы слагали о нем сказания, а люди почитали в его лице Солнце.

Агафангел¹¹ называл его «победителем драконов и доблестным человеком, вдохновляющим на подвиги»¹², а Мовсес Хоренаци¹³ передал нам космогоническую, очень своеобразную песню, отождествляющую Ваагна с Солнцем¹⁴.

Ваагн женат на Астхик, богине любви, армянской Венере, храм которой называется «опочивальня Ваагна»¹⁵.

⁹ Вот несколько слов о верховном боге персов: «Ахура Мазда, Святой, Владыка всех святых, божество, творящее Добро, великий, благословенный, несущий миру процветание, создатель всего наилучшего» (Le Zend-Avesta / Traduction nouvelle avec commentaire historique et philosophique par J. Darmesteter. Vol. 1–3. P.: Leroux, 1892–1893. Vol. 1: Yasna Hâ 16).

¹⁰ *Agathange*. Op. cit. Chap. 5. P. 31; Chap. 6. P. 38; Chap. 12. P. 73; Collection des historiens anciens... Т. 1. P. 122, 129, 134.

¹¹ Агафангел (арм. Ագաթանգեղոս, фр. Agathange) – армянский историк V в. – *Примеч. пер.*

¹² *Agathange*. Op. cit. Chap. 12. P. 73; Chap. 114. P. 422; Collection des historiens anciens... Т. 1. P. 134, 173.

¹³ Мовсес Хоренаци (др.-арм. Մովսես Խորենացի) – крупнейший армянский средневековый историк (V в.), основатель армянской историографии. – *Примеч. пер.*

¹⁴ *Moïse de Khoren*. L'histoire d'Arménie. Venise, 1881. Livre 1. Chap. 31; Collection des historiens anciens... Т. 2. P. 76. Вот эта песня: «Небеса и Земля были в муках родин, / Морей багрянец был в страдании родин, / Из воды возник алый тростник, / Из горла его дым возник, / Из горла его пламень возник, / Из того огня младенец возник, / И были его власы из огня, / Была его брада из огня, / И, как солнце, был прекрасен лик» (пер. В. Брюсова. – *Примеч. пер.*).

¹⁵ *Agathange*. Op. cit. Chap. 114. P. 422; Collection des historiens anciens... Т. 1. P. 173.

Нанэ¹⁶ – еще одна дочь Арамазда¹⁷. Известно только ее имя. Обряды, прославляющие ее, историками не упоминаются.

Михр¹⁸ – сын Арамазда¹⁹, и это все, что мы знаем, историки не оставили других упоминаний о нем. Вне всякого сомнения, он соответствует Митре²⁰ персов; но было бы безрассудно приписывать ему все черты характера последнего.

Ванатур²¹, или Аманор²², – бог года, бог времени и времен года; поэтому его также называют Аменабером²³, т. е. тем, у кого есть способность делать землю плодоносящей²⁴.

Отметим также бога Тира или Тура²⁵ – бога грез и науки²⁶, и Аралезов²⁷, которые, по словам Езника²⁸, происходили из семей-

¹⁶ Нанэ (арм. Նանի) – в древнеармянской мифологии богиня войны, материнства и мудрости – дочь верховного бога-творца Арамазда. – *Примеч. пер.*

¹⁷ *Agathange*. Op. cit. Chap. 110. P. 419; Collection des historiens anciens... T. 1. P. 168.

¹⁸ Михр (арм. Միհր) – в древнеармянской мифологии бог Солнца, небесного света и справедливости. – *Примеч. пер.*

¹⁹ *Agathange*. Op. cit. Chap. 110. P. 411; Collection des historiens anciens... T. 1. P. 168.

²⁰ Митра (др.-инд. Mitrá, авест. Miθra «дружба») – божество индоиранского происхождения, связанное с дружбой, справедливостью, соглашением. – *Примеч. пер.*

²¹ Ванатур – бог гостеприимства и щедрых хозяев; возможно, Ванатур (гостеприимный) – эпитет Аманора, а не собственное имя отдельного божества. – *Примеч. пер.*

²² Аманор (арм. Ամանոր) – в армянской мифологии, наряду с Ванатуром, божество армянского Нового года и владыка урожая. – *Примеч. пер.*

²³ Аменабер (арм. Ամենաբեր досл. приносящий все) – один из эпитетов Арамазда, «приносящий добро, плодородие». – *Примеч. пер.*

²⁴ *Agathange*. Op. cit. Chap. 119. P. 435; Collection des historiens anciens... T. 1. P. 168.

²⁵ Тир (арм. Տիր) или Тур (арм. Տուր) – в армянской мифологии бог письменности, мудрости, знаний, покровитель наук и искусств, писец бога Арамазда, прорицатель судьбы. – *Примеч. пер.*

²⁶ *Agathange*. Op. cit. Chap. 108. P. 404; Collection des historiens anciens... T. 1. P. 164.

²⁷ Аралезы (арм. Արալեզներ, в ед. ч. Արալեզ) – духи, являвшиеся в виде крылатых существ, которые спускались с неба, чтобы воскресить павших в сражениях, зализывая их раны. – *Примеч. пер.*

²⁸ Езник Кохбацци (арм. Եզնիկ Կողբացի, IV–V вв.) – армянский богослов и философ, один из основоположников древнеармянского литературного языка. – *Примеч. пер.*

ства псовых и могли возвращать жизнь, зализывая раны героям, павшим на полях сражений²⁹.

В Армении почитали многих других божеств греческого или сирийского происхождения, создавали их статуи, но греческие и сирийские божества не играли особой роли в жизни армянского народа. Из Греции в Армению пришли статуи богов: Артемиды, Афины, Гефеста и Афродиты³⁰, из Сирии – статуя Баршамина³¹, сделанная из слоновой кости и хрусталя³².

Божества других народов проникали в культуру Армении по мере того, как армянский народ вступал в контакт с соседними народами посредством войн, торговых отношений и т. д.³³

Сегодня в памяти армянского народа не сохранились мифы других народов, как нами было отмечено ранее, но с удивительной настойчивостью и упорством армянский народ пронес через века культ очага, солнца, света, а также культ своих домашних духов, которые продолжают жить в домах армян.

Поддерживаемое государством фактически победившее христианство смогло подорвать языческие культы, разрушая храмы и постепенно подавляя даже память о языческих божествах, но христианской вере было намного труднее проникнуть в сердце народа и препятствовать проведению обрядов, совершаемых уже не публично, а тайно, за закрытыми дверями. И хотя с первых дней армянского христианства официальное языческое поклонение

²⁹ *Eznik Vardapet de Kochb.* La réfutation des sectes. Venise, 1826. Livre 1. Chap. 26. P. 100; *Moïse de Khoren.* Op. cit. Livre 1. Chap. 15. P. 77; Collection des historiens anciens... T. 2. P. 67–68; *Faust de Bysance.* L'histoire. Venise, 1889. Livre 5. Chap. 26; Collection des historiens anciens... T. 2. P. 298.

³⁰ *Moïse de Khoren.* Op. cit. Livre 2. Chap. 4; Collection des historiens anciens... T. 2. P. 88.

³¹ Баршамин, также Баршимниа, Баршам (арм. Բարշամին, буквально «Сын неба») – в армянской мифологии божество, выступающее противником богов и героев (Ваагна, Арама и др.).

³² *Moïse de Khoren.* Op. cit. Livre 2. Chap. 14; Collection des historiens anciens... T. 2. P. 88.

³³ См. превосходную работу Х. Гельцера «Об армянской доктрине богов», в докладах Саксонского королевского научного общества (*Gelzer H. Zur armenischen Götterlehre // Berichte über die Verhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Bd. 48. Leipzig: Bei S. Hirzel, 1896. S. 99–148*) и ее армянский перевод Дж. Торосяна (Венеция, 1897), а на французском языке – работу А. Каррьера «Восемь святынь языческой Армении по свидетельствам Агафангела и Мовсеса Хоренаци» (*Carrière A. Les huit sanctuaires de l'Arménie païenne d'après Agathange et Moïse de Khoren: Etude critique. P.: Leroux, 1899*).

прекратилось, в домашнем обиходе поклонение древним богам продолжается по сей день в различных формах.

Несмотря на повсеместное принятие христианства, Армения еще надолго сохранит языческую душу.

В IV в. историк Фауст Византийский³⁴ яростно протестовал против обрядов и обычаев язычества³⁵.

В V в., после 120 лет христианства, известный святой Месроп³⁶ предпринял решительные меры по искоренению в Армении языческих обычаев³⁷. Чуть позже церковное собрание в Шахапиване³⁸ (в 447 г.) примет строгие меры, чтобы положить конец язычеству³⁹. Гонения последователей языческой религии, поклонявшихся древним божествам, были жестоки и безжалостны. Отцы Армян-

³⁴ Фавстос Бузанд (арм. Փափուսոս Բուզանդ, в современных русско-язычных изданиях – Фауст Византийский) – имя армянского историка V в., традиционно приписываемое предполагаемому автору историко-эпического сочинения «Бузандаран патмутюнк». – *Примеч. пер.*

³⁵ «Очень давно, – говорит Фауст Византийский, – армяне приняли христианство, но только его внешнюю форму и только для того, чтобы поклоняться кому-либо; они усмотрели в этом заблуждение, с которым вынуждены были смириться. И вопреки чуждой вере армяне с живой и постоянной любовью посвятили себя изучению своей мифологии и эпических песен ... В темноте ночей они воздавали должное своим древним божествам» (*Faust de Bysance*. Op. cit. Livre 3. Chap. 13; Collection des historiens anciens... Т. 1. Р. 223).

³⁶ Святой Месроп – знаменитый ученый Армянской церкви, который в первой половине V в. н. э. изобрел армянский алфавит. Его соратником и покровителем был патриарх католикос Исаак Великий. Как только был составлен армянский алфавит, они приступили к созданию школ в Армении и с помощью своих учеников перевели на армянский язык греческие и сирийские сочинения, а также Библию. Именно этим апостолам Армения обязана золотым веком (V в.) своей литературы и великолепным совершенством своего классического языка (*Moïse de Khoren*. Op. cit. Livre 3. Chap. 52–54, 60; Collection des historiens anciens... Т. 2. Р. 161, 162, 166). – *Примеч. авт.* В цитате Месропа А. Агаронян ссылается также на св. Саака I (арм. Սահակ Պարթև): св. Исаак Великий – 10-й армянский католикос, с деятельностью которого связано начало перевода Библии на армянский язык. – *Примеч. пер.*

³⁷ *Moïse de Khoren*. Op. cit. Livre 3. Chap. 50; Collection des historiens anciens... Т. 2. Р. 158; *Gorioun*. Biographie du bienheureux et saint docteur Mesrop. Venise, 1825.

³⁸ Шахапиван – провинция Великой Армении. – *Примеч. пер.*

³⁹ *Nerses Vardapet Mélik-Tanguian*. Le droit de l'Eglise arménienne. Schouschi, 1903. Р. 332–333.

ской церкви и церковных соборов прибегали к любым средствам искоренения древнего культа. Проповеди, телесные наказания и даже уничтожение исторических документов продолжались на протяжении веков. Такие ученые, как Езник Кохбацци, пишут наставления, опровергающие язычество⁴⁰. В конце концов христианство победило, но для этого оно должно было до некоторой степени проникнуть в душу армянского народа, в его древние верования.

Конечно, армянин стал христианином, даже набожным христианином. Для защиты своей независимости и своей церкви ему пришлось вести множество войн против персидской религии Зороастра в V в.⁴¹, против мусульман в VII и VIII вв.⁴², а также во времена Крестовых походов. С тех пор армянин принес много жертв, чтобы сохранить национальное и религиозное сознание. Мы знаем, сколько при мусульманском правлении погибло мучеников за прославление своей веры, об этом будет сказано в дальнейшем. Однако, стойко и в полный голос исповедуя христианство, армянский народ никогда не отказывался от своих древних верований. Армянский народ отождествлял Солнце с Иисусом Христом, называя его «Бог доброй зари», считал свой очаг колыбелью священного огня, святилищем. На своде и стенах очага армяне выгравировали Крест, а когда пламя в очаге разгорается, они благочестиво произносят имя Иисуса, творя крестное знамение. Объединением двух религий армянин-христианин бессознательно сохранил до наших дней культ солнца, света и огня, а также поклонение очагу и первопричину борьбы Добра со Злом. Исповедуя христианскую веру, армянин-христианин продолжал ревностно хранить основы языческой морали, которые смешались в его сознании с евангельской моралью.

В этом кратком исследовании мы не собираемся описывать всю историю древней армянской религии или ее эволюцию на протяжении веков. Бесчисленные потрясения и превратности жизни народа, чуждые элементы, порой неизбежно, а зачастую и жестоко внедрившиеся в сознание, и особенно отсутствие достоверных источников делают подобное исследование очень трудным. Мы просто хотим, дополняя факты, сообщаемые историей, используя следы армянского язычества, проследить, насколько это возможно, природу старых верований и в то же время указать их роль в нравах армян. Чтобы показать место, занимаемое армянским

⁴⁰ *Eznik Vardapet de Kochb.* Op. cit.; Des Wardapet Eznik von Kolb: Wider die Sekten. Wien: Mechitharisten-Congregation, 1900.

⁴¹ Des Wardapet Eznik von Kolb: Wider die Sekten. S. 209.

⁴² *Vardapet L.* L'Histoire. Saint-Pétersbourg, 1887.

народом в великой индоевропейской семье, мы выделим связи, которые объединяют древнюю религию Армении с персидским маздаизмом, с одной стороны, и религией греко-римского мира – с другой.

1. Семья и домашний очаг

В Армении, как и во всех индоевропейских странах, моральные понятия и законы, регулирующие нравственность, сливаются с религиозными верованиями и, в частности, с культом домашнего очага. Важная роль, которую очаг играет во всех проявлениях семейной жизни в Армении, обязывает нас точно его описать и остановиться на вопросах, связанных с семейным укладом. Мы рассмотрим семью в сельской местности, в деревнях, а не в городах, где ее первобытный характер претерпел многочисленные трансформации.

Чтобы описать армянскую семью, используются слова «азг»⁴³ или «азга-тохм»⁴⁴, которые обозначают несколько семей, объединенных кровными узами. Сегодня эти семьи живут отдельно. Один дом не служит больше пристанищем для всех семей, но самый старший из рода все еще обладает значительной властью над всеми членами «азга» в вопросах морали. К старейшему рода все относятся с уважением, его слово имеет решающее значение как в делах семьи, так и во внесемейных вопросах. Например, без его предварительного согласия невозможно заключить брак.

Мы уже отметили, что, за редким исключением, в селах Армении отдельные семьи, составляющие род, больше не живут вместе. Прежний «азг» или «азга-тохм» раздроблен. Теперь существует «большая семья» или «община», которая в некоторой степени напоминает то, какой когда-то была патриархальная семья. Еще случается, что под одной крышей живут два или три поколения родственников, словно маленькое государство из 20–30 человек во главе со старейшиной. Хотя уже есть общины с менее тесными связями, но в них сохраняется дух взаимопомощи, что позволяет упростить ведение хозяйства в каждой семье. «Большая семья» старается самостоятельно удовлетворить все свои потребности. Это условие ее независимости и ее авторитета. «Большая семья» имеет свои поля, свои стада, свою мельницу, свою маслобойню

⁴³ Азг на армянском языке обозначает «нация», «народ».

⁴⁴ Словосочетание состоит из *азг* – «нация», «народ», и *тохм* – патриархальная семья.

или «дзитан»⁴⁵, свой плуг⁴⁶. «Большая семья» обязательно должна иметь «саку»⁴⁷. Практически в каждом доме есть «саку», но саку «большой семьи» должен быть особенно просторным и гостеприимным. Даже размеры входных дверей саку должны подчеркивать значимость семьи. Вход в дом – «даргия» – обычно имеет две створки, которые называются «дарбаз». Отсюда и знакомое благословение: «Да будет ваш дом процветающим, а даргия широкой». Но «большая семья» может быть занесена в черный список, если ее моральные ценности не будут соответствовать ее богатству. Богородство души и такие добродетели, как мужество, прямота, верность и великодушие, – необходимые качества членов «большой семьи». Эти качества, наряду со щедростью, делают «домашний очаг» достойным этого священного имени.

Такая семья, как небольшая община, собирается вокруг тонира⁴⁸, своего домашнего святилища. Любопытно отметить, что, несмотря на столько веков искренней христианской жизни, древние традиции все еще живут в кругу семьи и тесно связаны с культом тонира. У каждого члена семьи есть двойная обязанность: упорной работой он должен вносить свой вклад в материальное благосостояние и процветание дома, а своим поведением и поступками поддерживать репутацию дома, чтить отцовский кров,

⁴⁵ Дзитан – это строение, в котором находится камень, приводимый в движение лошадью или буйволом, который измельчает семена льна для извлечения масла.

⁴⁶ Для армянского плуга нужно от семи до восьми пар вьючных животных. Вот почему несколько семей часто вынуждены объединять усилия, чтобы пользоваться одним плугом. В «больших семьях» всегда есть один или даже несколько плугов для того, чтобы могли пахать сразу несколько семей.

⁴⁷ Зима в Армении очень суровая, поэтому каждая семья обустривает специальное помещение под названием «саку». Чаще всего это часть конюшни, предназначенная для гостей, путешественников, странствующих певцов и крестьян из деревни. Гости могут расположиться на своеобразной террасе, устланной циновками и коврами. Долгими снежными зимами, когда любая работа невозможна, гости и путешественники с удовольствием проводят здесь дни и вечера. В камине горит огонь. Здесь рассказывают легенды, воспевают героев и т. д.

⁴⁸ *Тонир*, или армянская внутренняя печь, – это круглая яма, диаметром около полуметра и глубиной полтора метра, выкопанная в центре дома. Внутренняя поверхность и верхняя окружность сделаны из обожженной глины. *Тонир* служит для обогрева дома, приготовления еды, выпечки хлеба. Чтобы держать горшки над огнем, на *тонир* кладут железную решетку.

хранить священное имя тонира – «святилище». Тот, кто выполнит эту обязанность, будет назван «достойным сыном семьи». Эти слова, являющиеся наивысшей похвалой, отражают древние предания армян о нравственности.

В случае женитьбы также лучше иметь репутацию «достойного сына семьи», чем обладать большим состоянием или приятной внешностью. «Достойный сын дома» будет скромным и мудрым, он будет заботиться о том, чтобы «священный огонь в тонире никогда не потух», то есть он продолжит род и позаботится о могилах предков. Отсюда и благословение: «Пусть священный огонь всегда горит в твоём тонире». С другой стороны, «плохой наследник» – это тот, кто пренебрегает домашними традициями и кто своей развратной жизнью приносит позор в дом родителей. О нём говорят, что он «не закоптит потолка»⁴⁹, это означает, что он не создаст семью. Его называют «плохим наследником», потому что, оставаясь одиноким и бродяжничая, он способствует «победе зла» и может привести к угасанию рода и священного огня. Большая беда для армянина – лишиться наследника мужского пола или родить «плохого наследника», который «не закоптит потолка». Отец, убедившийся, что его сын, совершив много проступков, не исправится, отвергает его и заявляет: «У меня нет сына, Бог наказал меня».

Армянин, у которого нет потомства мужского пола, усыновляет родственника или чужого сына, при условии, что «он был вскормлен молоком достойной матери». Интересен ритуал усыновления, довольно распространённый среди армян. В присутствии приемного отца приемная мать берет ребенка, пропускает его через верхнее отверстие своей рубашки и вытаскивает из-под нее (иногда рубашку заменял фартук), тем самым имитируя роды. Ребенок, усыновленный таким образом, имеет полномочия и обязанности законного сына. Этот обычай был распространен по всей Армении⁵⁰. Но если у родителей только одна дочь, они восполняют отсутствие наследника-мужчины, выбрав зятя⁵¹, который будет жить в их доме. Поддерживать семейный огонь, продолжать род, заботиться о могилах предков – дело наследника-мужчины, а не дочери.

⁴⁹ Поскольку у тонира нет дымохода, дым, прежде чем дойти до отверстия в крыше, заполняет комнату, покрывая копотью (очерняя) стены и потолок. Приведенное выше выражение «не закоптит потолка» означает, что его семейный очаг не разгорится, его нечестивый род не будет иметь наследников.

⁵⁰ Этот обычай, очень распространённый в прошлом, становится все более редким.

⁵¹ *Tnpessa* – слово, обозначающее «зять, который живет вместе с семьей жены».

Огонь также символизирует продолжение рода, каждая новая семья берет в тони́ре родителей горстку пепла, чтобы освятить свой дом. Эта традиция означает, что огонь будет сопровождать каждое поколение.

Бесплодие считается таким несчастьем, что в прошлом из-за бесплодия мужчина даже мог отречься от женщины. Подобные случаи были настолько распространены, что христианская церковь была вынуждена бороться с ними. Второе церковное собрание в Шахапиване (в 447 г.) утвердило условия развода, вызванного бесплодием. Если мужчина хочет развестись со своей женой, он должен вернуть ей все, что она вложила в брак, и если у жены нет другого недостатка, то муж возмещает убытки и платит проценты «за оскорбление»⁵².

Боль, вызванная отсутствием наследника-мужчины, передается в таких проклятиях: «Пусть из твоего дома перестанет выходить дым» – «Пусть погаснет огонь в доме твоём» – «Пусть рука твоя упадет на сухую землю» – «Пусть о тебе не останется воспоминаний после смерти». Все эти проклятия означают: «Пусть у тебя не будет наследника», то есть того, кто позаботится о твоей могиле. И, поскольку именно отсутствие сына вызывает затухание огня и прекращение дыма, мы понимаем, почему об отце, который из-за болезни или несчастья только что потерял детей, говорят: «Ах, бедняга, его огонь погас, из его дома перестал подниматься дым». А угрозы жестокого врага звучат так: «Я заставлю угаснуть огонь в твоём доме» и «Я брошу пепел твоего дома на ветер». Под первым враг подразумевает: «Я убью детей твоих, я оставлю тебя без наследников, о тебе никто не вспомнит после смерти»; под вторым подразумевается разрушение дома и рассеивание пепла, что делает невозможным создание нового очага.

Часто упоминалось о сплоченности, стойкости и жизненной силе армянской семьи. И это вовсе не выдумка. Для армянина первостепенное значение имеют дом, семья и все, что с ними связано. Консервативный в силу обстоятельств, всегда окруженный врагами, особенно мусульманами, армянин на протяжении своей горестной истории был привязан к своему дому. Он больше полагался на семейную мораль, чтобы быть в состоянии противостоять нравам и привычкам пришлых народов, так противоречащим его собственным. Таким образом, с течением времени очаг стал для армянина неиссякаемым источником вдохновения и добродетели, и армянин смог сохранить свой национальный характер.

⁵² *Nerses Vardapet Mélik-Tanguian*. Op. cit. P. 329.

2. Домашний очаг и армянская женщина

Чтобы завершить картину семьи, нам нужно уточнить роль женщины подле очага. Мы говорили, что домашние добродетели, а также желание продолжать род тесно связаны с поклонением Огню. Итак, у женщины есть свое особое место рядом с Огнем, где она как мать и хозяйка дома является бдительным хранителем огня. Она обязана поддерживать его ежедневно. Если семью возглавляет старейший из мужчин, то домашними делами руководит старейшая из женщин. По ее приказу каждое утро зажигается огонь тонира. Если мужчина должен поддерживать огонь, символизирующий продолжение рода, то женщина – жрица святилища-тонира; она своего рода весталка⁵³ в ежедневных обрядах, связанных с огнем.

Помимо этих обязанностей, старейшая из женщин все еще должна наставлять девушек или молодых женщин, которые являются частью семьи. Последние как служанки жрицы Огня помогают ей выполнять все надлежащие ритуалы. Их поведение должно быть достойным Огня, символа нравственной чистоты. Между честью жены и честью семьи существует прочная связь. Вот почему бдительность хозяйки дома распространяется и на ее невесток. Само собой разумеется, что сын не женится без ее полного согласия. Именно хозяйка дома задается вопросом о нравственной чистоте будущей жены сына, узнает, из уважаемой ли она семьи и является ли она дочерью достойной матери. Жена должна быть достойна носить фамилию мужа и подтверждать это своим благопристойным поведением, готовностью трудиться и, прежде всего, абсолютным подчинением мужу и его родственникам. Когда девушка обладает этими добродетелями, они расцениваются как достоинства ее родного дома. Поэтому ситуация, когда девушка из «хорошего дома» может вести себя недостойно, представляется невероятной. Проступок молодой женщины ложится пятном не только на дом мужа, но и, прежде всего, на отцовский дом, в котором она выросла. Ее проклинают, говоря: «Господи, сделай так, чтобы дом твоего отца был бы разрушен до твоего рождения».

Иногда жестокость свекрови к невестке настолько велика, что жизнь молодой женщины становится настоящей пыткой. Годами она лишена возможности проявить свою индивидуальность, часто невестки подвергаются телесным наказаниям. Менталитет двух женщин – свекрови и невестки – раскрывается в пословицах и народных песнях. Малейший проступок покрывает позо-

⁵³ *Весталки* (лат. *virgo vestalis*) – жрицы богини Весты в Древнем Риме, пользовавшиеся большим уважением и почетом. – *Примеч. пер.*

ром две породнившиеся семьи, из-за чего хозяйка дома так строга со своей невесткой. Пословица гласит: «Каждый шаг молодой женщины всегда связан со злом». Свекровь ревностно охраняет честь молодой жены, чтобы сохранить род, чтобы наследник был бесспорно законным. Высшая цель брака будет осквернена бесцеремонным вторжением в лоно семьи чужеродного существа, и культ мертвых, нарушенный этим злоумышленником, потеряет свой священный характер. Обличая в своем сочинении «Разоблачение сект» пороки общества, Езник Кохбацци так высказывается по поводу супружеской неверности: «Посягая на честь другого, оскверняя свою постель, супружеская неверность ставит под сомнение законное отцовство его ребенка»⁵⁴. Автор обвиняет прелюбодеяние не во имя общественной морали: он только указывает на то, что добродетель необходима для подтверждения законнорожденности сына. Более того, по свидетельству того же Езника, убийство совершившего супружескую измену, пойманного на месте преступления, не влекло за собой никакого наказания: нарушение супружеской чести уже в V в. считалось таким преступлением, что виновница объявлялась вне закона⁵⁵. Поэтому неудивительно, что во всех слоях армянского общества большое значение придается сохранению девственности. Ее отсутствие может привести к разрыву договоренности о свадьбе. Доказательство девственности после брачной ночи демонстрируется всем женщинам – членам семьи, а также близким родственникам как безоговорочное свидетельство чистоты невесты. Под властью свекрови молодая женщина оказывается лишенной почти всех радостей жизни. Она становится, если можно так сказать, пленницей и должна хранить молчание, прятать лицо под плотным покрывалом⁵⁶, никогда не выходить из дома одна. И такое положение молодой женщины прекратится только тогда, когда она обеспечит продолжение рода, уже несколько раз став матерью.

Рождение дочери не только не приносит радости, но и считается неудачей. Если в семье рождаются только дочери, а сыновей

⁵⁴ Des Wardapet Eznik von Kolb: Wider die Sekten. Livre 1. Chap. 4. P. 30.

⁵⁵ Eznik Vardapet de Kochb. Op. cit. Livre 1. Chap. 10. P. 38; Des Wardapet Eznik von Kolb: Wider die Secten. Livre 1. Chap. 10. P. 43.

⁵⁶ В отдаленных селениях до сих пор сохраняется обычай, согласно которому молодая женщина год и больше после свадьбы носит плотное покрывало. Если рядом будут другие люди, она не откроет лица даже перед мужем. В старину молодые женщины носили брачное покрывало по семь лет и были обречены на полное молчание. Они могли общаться через посредство маленьких детей или с помощью знаков.

нет, то это настоящее бедствие. «Пусть у вас будет семь дочерей» – очень убедительное проклятие в этом отношении. Это презрение к девушке, распространенное по всей Армении, происходит от того, что ее считают «светом чужого дома». Однажды она покинет дом своего отца, чтобы «стать светом в другом доме». Мужчина, который приходит просить руки молодой девушки, говорит следующие слова: «Я пришел в ваш дом за светом» или: «Я пришел взять огонь из вашего дома», «Я пришел взять горсть пепла из вашего дома». Каждая из этих фраз нуждается в объяснениях, которые помогут более точно определить роль женщины в отношении огня. В первом случае девушку аллегорически называют «светом», то есть она принесет свет, радость, счастье в новый дом⁵⁷. Этот свет воплощает в себе предназначение женщины. Любопытно, что в Варандинском районе Елисаветпольской губернии⁵⁸ друзья жениха символически выражают «появление света» особым подарком: на поднос ставят несколько зажженных свечей, закрепленных в яблоках⁵⁹. Иногда мастерят люстру, украшенную яблоками и зажженными свечами, которую несут перед молодоженами во время свадебной процессии. Слова: «Я пришел за светом в ваш дом» относятся к брачному факелу⁶⁰. Две другие фразы: «Я пришел искать огонь...» или «...пепел в вашем доме» – всего лишь простые аллегории, связанные с созданием нового семейного очага. Поскольку очаг отождествляется с семьей и родом, то именно жена, ежедневно разводя и поддерживая огонь, должна вместе с мужем внести свой вклад в начало рода; а поскольку она приходит из другого дома, то она приносит с собой не только свет

⁵⁷ Обычай ходить за огнем к соседям существовал до недавнего времени, когда спички еще не были в ходу. Чтобы сохранить огонь, горячие угли тонира накрывали золой и на следующий день из них разжигали огонь. Для зажигания лампы использовался фитиль из хлопка, смоченный фосфором, который воспламенялся от соприкосновения с огнем.

⁵⁸ Елисаветпольская губерния (арм. Ելիզավետպոլսի նահանգ) – административно-территориальная единица в Закавказье в составе Российской империи, центр – город Елисаветполь (ныне Гянджа). – *Примеч. пер.*

⁵⁹ Azgagrakan Handess. La revue ethnographique arménienne. 1897. Vol. 2. P. 115.

⁶⁰ Брачный факел, или факел Гименея. Гименей (др.-греч. Ὑμέναιος) – в древнегреческой мифологии божество брака, собственно олицетворенная брачная песнь, является в образе прекрасного юноши, с факелом в одной и венком в другой руке, со строгим выражением лица. – *Примеч. пер.*

прежнего дома, но и немного пепла из очага. Слияние огня очагов двух семей порождает новую семью, так же как слияние двух сердец и двух душ порождает новое поколение. Таким образом, невеста, напутствуемая родительским благословением и светом, который она берет с собой, приходит в дом своего мужа. Там ее «хлебом и огнем своего дома» встречает свекровь, которая принимает «свет и огонь» чужого очага. Это очень характерная церемония, которая особенно распространена в районе Варанда: свекровь кладет лаваш и немного раскаленных углей на блюдо и поворачивается с ними к четырем углам своего дома, как бы демонстрируя эти святые предметы домашним духам. Затем она выходит из дома, трижды обходит молодую пару и принимает в свой дом невестку⁶¹, вручая ей огонь и лаваш, которые символизируют очаг и изобилие. После этого выходит хозяин дома и благословляет пару перед тоном. В других местах, например в Сурмалинском уезде Эриванской губернии (Кавказ), на голову новобрачной кладут два тонких лаваша⁶². В Турецкой Армении свекровь кладет на голову невестке четыре лаваша⁶³.

Таким образом, обряды и обычаи имеют сходства с обрядами и ритуалами греко-римского мира, особенно в том, что касается брака. Так, у римлян молодую девушку забирают в дом мужа, как это принято в Греции; на голове у девушки венок и тонкое покрывало⁶⁴, процессия предшествует свадебный факел. Сопровождающие невесту поют старинный религиозный гимн. Процессия останавливается перед домом мужа, где девушке преподносят огонь и воду⁶⁵. По греческой традиции нужно разыграть похищение, чтобы девушка вошла в дом мужа⁶⁶. Затем молодую жену отводят к очагу⁶⁷, где находятся Пенаты⁶⁸, покровители дома и семьи, где вокруг священного огня расположились домашние божества и изображения предков. Супруги, как в Греции, совершают

⁶¹ Azgagrakan Handess. 1887 [1897?]. Livre 3. P. 140.

⁶² *Aharonian A.* Hro Kine: L'Arménienne du district de Sourmalou, du Gouvernement d'Erivan au Caucase. Tiflis, 1897. P. 155.

⁶³ Azgagrakan Handess. 1889 [1899?]. Livre 5. P. 114.

⁶⁴ В Армении во время венчания в церкви священник лишь на мгновение возлагает венцы на головы молодоженам, но во время всех свадебных церемоний их называют «королем» и «королевой».

⁶⁵ Заменили лавашом у армян.

⁶⁶ В Армении свадьба – это всегда инсценировка похищения.

⁶⁷ В Армении – к томиру.

⁶⁸ Пенаты (лат. *Penates*) – в древнеримской мифологии боги-хранители и покровители домашнего очага. – *Примеч. пер.*

жертвоприношение и возлияние, произносят молитвы⁶⁹ и вместе съедают лепешку⁷⁰, отныне они соединены в одно целое⁷¹.

Сходство между греко-римскими обычаями и обычаями армян настолько поразительно, что даже в деталях можно подумать, что они были переданы из одной страны в другую. Однако такое предположение не имеет под собой оснований, учитывая географическое положение этих стран, а также ход истории. Мы просто сталкиваемся с обычаями, общими для всех индоевропейских народов, которые, имея одно и то же происхождение, развивались каждый в своей стране в соответствии с национальным духом, но всегда сохраняя неизменной свою первобытную основу.

Перевод Л.Е. Ильиной, М.А. Погосян

⁶⁹ В Армении они целуют тонир.

⁷⁰ В Армении пьют вино из одного бокала.

⁷¹ *Fustel de Coulange N.-D.* La cité antique. P.: Librairie Hachette, 1900. Рр. 46–47.

Конференции

УДК 001(06)

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-100-104

Международная конференция «XV Мелетинские чтения»

Екатерина А. Закревская

*Институт славяноведения Российской академии наук,
Москва, Россия, eazakrevskaya@gmail.com*

Дата поступления статьи: 29 января 2024 г.

Дата публикации: 26 декабря 2024 г.

Для цитирования: Закревская Е.А. Международная конференция «XV Мелетинские чтения» // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 4. С. 100–104. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-100-104

The International Conference “15th Meletinsky readings”

Ekaterina A. Zakrevskaya

*Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, zakrevskaya.ea@gmail.com*

Received: January 29, 2024

Date of publication: December 26, 2024

For citation: Zakrevskaya, E.A. (2024), “The International Conference ‘15th Meletinsky readings’”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 4, pp. 100–104, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-100-104

20–21 октября 2023 г. состоялась Международная конференция «XV Мелетинские чтения», которая была организована двумя подразделениями Российского государственного гуманитарного университета: Центром типологии и семиотики

фольклора и Институтом высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского. Это ежегодная конференция, которая посвящена памяти Елеазара Моисеевича Мелетинского. Обе институции в какой-то мере являются его «наследниками»: ИВГИ был создан Мелетинским и носит его имя; научный руководитель ЦТСФ – Сергей Юрьевич Неклюдов – ученик, коллега и соавтор Мелетинского¹. Конференция проводилась в смешанном формате: в здании РГГУ на улице Чаянова (Москва) и онлайн. Благодаря такому решению исследователи из Перми, Сыктывкара, Санкт-Петербурга и Тель-Авива смогли принять участие в чтениях, а «очные» участники не были лишены живого общения и возможности обсуждения докладов «в кулуарах».

Конференция традиционно состоит из двух секций, которые идут параллельно и различаются тематически. В этом году на секции ИВГИ доклады были посвящены истории литературы и культуры, а на секции ЦТСФ – фольклористике и культурной антропологии. В этом обзоре я подробно сосредоточусь на «фольклорно-антропологической» секции, отметив лишь, что «историко-культурная» в этом году состоялась 20 октября и включала в себя два заседания, посвященные европейской культуре Средневековья и XIX–XX вв. Секция ЦТСФ, в свою очередь, продолжалась оба дня конференции и включала в себя четыре заседания, содержание которых не было тематически единым. Общая рамка «фольклорной» секции – «Культура как коммуникация» – теоретически опиралась на подход исследователей-семиотиков, которые во многом повлияли на современную фольклористику, и отсылала к наследию Мелетинского – члена Московско-Тартуской семиотической школы.

Первое заседание открыл Сергей Неклюдов (Российский государственный гуманитарный университет, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ), который сделал вводный доклад, посвященный коммуникативной функции культуры. В концепции С.Ю. Неклюдова культуру можно представить как набор текстов в широком смысле слова. Такой критерий позволяет провести границы не только между национальными культурами, но и более точно – между небольшими социокультурными, этнолокальными, поколенческими, профессиональными и другими группами. Устная традиция и фольклор являются залогом стабильности этих групп, так как они

¹ К примеру, совместно с Еленой Сергеевной Новик они написали монографию о волшебной сказке, которая в прошлом году была переиздана в РГГУ. См.: *Мелетинский Е.М., Новик Е.С., Неклюдов С.Ю.* Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2023. 237 с.

подразумевают регулярное и относительно точное воспроизведение ограниченного набора текстов культуры. Татьяна Михайлова (Институт языкознания РАН) рассказала о народных преданиях, посвященных псевдоисторическому персонажу Махе Рыжегровкой, которая, по легенде, была единственной женщиной–королевой Ирландии. Легенда о том, как она получила власть в обход двоюродных братьев, имеет ту же структуру, что и фольклорные нарративы о встрече с нечистой «женского пола» – хульдрами, сидами, лешачихами и т. д. Андрей Топорков (Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН) сделал доклад на тему псевдодоканонических молитв, апокрифов и заговоров в русской традиции. Эти тексты со временем превращались в заговоры и становились частью магической традиции: таким образом, их бытование уместно представлять как пространство коммуникации между колдуном и его «заказчиком». Леонид Каяниди (Смоленский государственный университет) рассказал о сказочном типе СУС 756В («Кумова постель» или «Мужик Мадей»). В докладе он показал источники, заимствования из которых, вероятно, легли в основу рассказов, построенных по этому сюжетному типу: это, например, древнерусский апокриф «Слово о Крестном Древе».

Вечернее заседание открыла Светлана Королёва (Пермский государственный национальный исследовательский университет), чей доклад был посвящен обряду перечисления покойных в восточнославянской поминальной традиции. С.Ю. Королёва связывает появление этого ритуала с заимствованием из церковной практики, а также отмечает, что правила перечисления неодинаковы в разных этнолокальных сообществах, а мнемотехники, которыми пользуются говорящие, чтобы вспомнить список имен, представляют особый интерес. Анатолий Панюков (Коми научный центр УрО РАН) сделал доклад на тему рассказов о порче и сглазе в фольклоре коми-зырян. А.В. Панюков описал сюжетные особенности и клише, которые присущи таким рассказам. Доклад Людмилы Лобановой (Коми научный центр УрО РАН) был посвящен мотиву явления оленя в фольклоре вишерских коми. До христианизации этого региона предания о явлении оленя были сакральными текстами, которые объясняли необходимость жертвоприношений, но после смены религии и хозяйственно-культурной системы этот мотив стал реализовываться в малых фольклорных формах, например в быличках о локальной истории. Герман Устьянцев (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова) рассказал об устройстве мира в марийской мифологии. Опираясь на полевые материалы, собранные в 2019–2023 гг. в Республике Марий Эл, Г.Ю. Устьянцев описал рассказы марийских жрецов. Согласно его наблюдениям, жрецы часто допускают авторские

трактовки, а также находятся под влиянием современного научного и эзотерического дискурсов. Доклад Серафимы Никитиной (Институт языкознания РАН) был посвящен духовным стихам. Она предложила описывать их содержание с помощью термина «концептуальное поле».

На следующий день, 21 октября, утреннее заседание началось с посвященного теме культурных заимствований доклада Цаган Селеевой (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ). Как показала Селеева Ц.Б., монгольская и калмыцкая эпические традиции заимствовали тексты из публикации эпоса «Джангар» в исполнении сказителя Ээлян Овла. Екатерина Старикова (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики») рассказала о том, как китайский песенный фольклор переосмысливается народом цзинь (этническими вьетнамцами, проживающими в Китае на границе с Вьетнамом). Е.О. Старикова показала, как фольклор цзинь одновременно опирается на китайскую традицию и создает собственную. Екатерина Александрова (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Российский государственный гуманитарный университет) сделала доклад о сакральной коммуникации в Древнем Египте. На материале письменных источников она описала различные формы коммуникации с божеством в древнеегипетской традиции. Доклад независимого исследователя Андрея Бер-Глинки был посвящен тому, как африканский этнографический материал помогает понимать античные сюжеты. Здесь он следовал за В.Я. Проппом, который предложил использовать этнографические наблюдения для лучшего понимания архаических фольклорных сюжетов.

Заключительное заседание конференции началось с доклада Евгении Коровиной (Институт языкознания РАН), посвященного трансформации традиционных промыслов в островном государстве Палау (Океания). Размещать на фасадах домов деревянные доски с изображениями, иллюстрирующими мифологические тексты, было принято по всей Океании, однако в 1930-е гг. эта практика изменилась из-за появления на островах туристов. Доски стали небольшими, чтобы их можно было забрать с собой как сувенир, а количество сюжетов, изображаемых на них, уменьшилось. Дарья Радченко (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ) рассказала о стратегиях интерпретации необычных природных явлений современными горожанами – к примеру, речь шла о закатах «в цветах российского флага» или облаках необычной формы. Эта тема, в отличие от толкования небесных знамений в сельской культуре, мало исследована. Елена Левочская (Российская

академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ) рассказала о полевых наблюдениях за «цветаевками» – поэтическими мероприятиями, посвященными памяти Марины Цветаевой. В докладе шла речь о том, как посетители «цветаевок» интерпретируют свой жизненный опыт и выстраивают жизненные сценарии, опираясь на биографию Цветаевой и ее поэтическое наследие. Юлия Сарычева (независимый исследователь) рассказала об использовании в аниме мифологических образов на примере двух мультфильмов – «Ловцы забытых голов» и «По ту сторону океана».

Таким образом, эта секция «Мелетинских чтений» тематически охватывала широкий спектр вопросов – и традиционной культуры, и представлений и практик современных горожан; речь шла о традициях и фольклоре славян, коми, монголов, калмыков, народов Африки, Океании и Египта. Тезисы «фольклорной» секции были изданы в виде сборника, который в настоящее время доступен на сайте ЦТСФ РГГУ в электронном виде, а статьи, основанные на сделанных докладах, публикуются в тематическом номере журнала «Фольклор: структура, типология и семиотика».

Информация об авторе

Екатерина А. Закревская, Институт славяноведения Российской академии наук, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32а; zakrevskaya.ea@gmail.com

ORCID ID: 0009-0002-7872-5020

Information about the author

Ekaterina A. Zakrevskaya, Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 32a, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; zakrevskaya.ea@gmail.com

ORCID ID: 0009-0002-7872-5020

Рецензии и обзоры

УДК 82.09(510)

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-105-122

Рецензия на издание:

Рифтин Б.Л.

Китайская мифология, фольклор
и роман: избранные труды:

В 2 т. / отв. ред. А.Н. Коробова; Ин-т мировой
литературы им. А.М. Горького,

Ин-т Дальнего Востока РАН. М.: Ин-т Дальнего Востока
РАН, 2022. Т. 1. 567 с.; Т. 2. 415 с.

Анастасия В. Аданькина

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, aav1407@ya.ru*

Дата поступления статьи: 26 ноября 2023 г.

Дата публикации: 26 декабря 2024 г.

Для цитирования: Аданькина А.В. [Рец.:] Рифтин Б.Л. Китайская мифология, фольклор и роман: избранные труды: В 2 т. / отв. ред. А.Н. Коробова; Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького, Ин-т Дальнего Востока РАН. М.: Ин-т Дальнего Востока РАН, 2022. Т. 1. 567 с.; Т. 2. 415 с. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 4. С. 105–122. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-105-122

Book review:
*Riftin B.L. Kitaiskaya mifologiya,
fol'klor i roman: izbrannye trudy:*
V 2 t. [Chinese mythology,
folklore and novel: selected works in 2 vols.] /
ed. by A.N. Korobova; Institut mirovoi literatury
im. A.M. Gor'kogo, Institut Dal'nego Vostoka RAN.
M.: Institut Dal'nego Vostoka RAN, 2022. Vol. 1. 567 p.;
Vol. 2. 415 p.

Anastasia V. Adankina

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
aav1407@ya.ru*

Received: November 26, 2023

Date of publication: December 26, 2024

For citation: Adankina, A.V. (2024), [Book review]: “*Riftin B.L. Kitaiskaya mifologiya, fol'klor i roman: izbrannye trudy: V 2 t. [Chinese mythology, folklore and novel: selected works in 2 vols.] / ed. by A.N. Korobova; Institut mirovoi literatury im. A.M. Gor'kogo, Institut Dal'nego Vostoka RAN. M.: Institut Dal'nego Vostoka RAN, 2022. Vol. 1. 567 p.; Vol. 2. 415 p.*”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 4, pp. 105–122, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-105-122

Двухтомное издание «Китайская мифология, фольклор и роман»¹, вышедшее в середине 2022 г., представляет собой собрание избранных трудов² Бориса Львовича Рифтина. Подготовка сборника началась еще в 2011 г. под руководством самого автора при поддержке Посольства КНР в Москве.

Борис Львович Рифтин (1932–2012) – доктор наук, выдающийся отечественный синолог, литературовед, фольклорист, большую часть жизни проработал в Институте мировой литературы им. Горького РАН (ИМЛИ РАН). Разностороннее изучение культуры Китая было основной сферой исследований Б.Л. Рифтина, но не единственной: за многие годы научной деятельности Борис Львович не раз обращался к пограничным ориенталистским

¹ В редколлегия издания вошли видные деятели в области фольклористики и востоковедения С.Ю. Неклюдов, А.Н. Коробова, С.М. Аникеева.

² Некоторые из них публикуются впервые.

темам – монголистике, японоведению, корееведению, в развитие которых он внес также немалый вклад. Помимо большого количества трудов на русском языке, многие его работы были опубликованы на китайском, японском, вьетнамском, корейском, английском, немецком, венгерском, украинском языках. Б.Л. Рифтин – представитель ленинградской школы китаеведения, был учеником академика В.М. Алексеева, слушал лекции и занимался в семинаре В.Я. Проппа, в сфере сравнительно-типологических исследований мифа, сказки и эпоса на него оказал сильное влияние Е.М. Мелетинский. В том числе благодаря таким учителям круг научных интересов Бориса Львовича был очень широк: от истории русского китаеведения, китайской мифологии и фольклора до китайского лубка *няньхуа*.

Название рецензируемого двухтомника – «Китайская мифология, фольклор и роман» – дает читателю представление об основных направлениях исследований Б.Л. Рифтина, а также достаточно точно раскрывает содержание. В первом томе собраны в основном теоретические работы по восточной литературе, китайской мифологии, фольклору Китая и Центральной Азии, статьи по истории отечественного китаеведения. Помимо авторского текста, разделенного на четыре тематические части, в первый том входят две вводные статьи и список основных научных трудов Б.Л. Рифтина (с 1952 по 2012 г.).

Вводная часть первого тома состоит из двух предисловий. В первом небольшом тексте «От редактора» А.Н. Коробова кратко знакомит читателя с биографией Б.Л. Рифтина, основными направлениями его исследовательской деятельности. Во втором предисловии «О Борисе Львовиче Рифтине» Е.А. Серебряков более подробно описывает биографию и научный путь Бориса Львовича.

В первой главе «Литература» собраны соответствующие тематике статьи Б.Л. Рифтина по типологии и взаимосвязям средневековых литератур, методологии в средневековой литературе Востока, эволюции и сменам системы жанров в литературе китайского Средневековья.

Автор начинает с рассуждения о том, что при переходе из древности в Средние века во многих культурах наблюдался «застой» в развитии литературного творчества, в Китае же в связи с непрерывностью традиции таких проблем не возникало. В этот переходный период меняются прозаические формы: от древних больших текстов (наподобие сочинений о частной жизни императора и его наложницах) к сборникам коротких рассказов о чудесах (на их основе в VI–IX вв. началось становление литературной новеллы). В это же время в Китай начинает проникать буддизм, который

впоследствии оказывает воздействие на средневековую литературу и ее систему. Таким образом закладывается основа для исторического романа и приключенческого романа-путешествия. В Средневековье выделяются некоторые особые жанры: жизнеописания, историческая проза (из нее потом вырастают романы-эпопеи), описания путешествий (формируются из походов паломников-буддистов в Индию).

В связи с развитием городской литературы (городская повесть, роман, драма), для которых характерны простонародные темы, близкий разговорному язык, в XI–XII вв. происходит основанное на языковом критерии разделение литературы на «высокую» и «низкую» («низовую»).

Литературные жанры в Средние века были преимущественно функциональными, проза обычно находилась за рамками официальных жанров. В Новое время произошел кардинальный поворот, периферийное стало центральным – низовые жанры вышли на первый план в литературной системе. В Китае героические эпопеи считались «низким» литературным жанром и находились на периферии системы. Б.Л. Рифтин отмечает типологическое сходство эпоса у многих народов. В средневековом Китае складывалась особая система литературных жанров, ее создатель царевич Сяо Тун (VI в.) расположил их по порядку, начиная с «низких» стихов-цы и поэм-фу, тенденция на выдвижение которых прослеживается все Средневековье.

Рассматривая проблемы типологического анализа, Борис Львович делает вывод о возможности изучения вопросов «частной» типологии. В этом случае предметом сопоставления служат отдельные элементы или явления художественной системы, а исследование может вестись и в асинхронном плане, в отличие от сферы общей типологии.

Автор выделяет различные виды взаимосвязей литератур в Средние века:

- а) старая – старая (отношения равных литератур, имеющих свою «древность»);
- б) молодая – старая (при этих отношениях происходит перенос системы литературы из «старшей» в регионе во «младшую»).

Опираясь на суждение Н.И. Конрада, Б.Л. Рифтин выделил характерную черту взаимосвязи литератур Средневековья: высокоразвитое литературное посредничество связано с тем, что понятие авторства отсутствовало (не было разницы между своими и чужими произведениями) и что в последующем тексты вольно переводились. Существовали языки-посредники (например, китайский), с которых переведенные тексты вновь переводились

уже на другие языки региона (японский, корейский, вьетнамский). Таким образом возник синтез традиций в двуязычной литературной среде, что оказалось особенно важным для близкой к устной традиции средневековой литературы. Автор отмечает особую роль индийской литературы в мировых связях – она подстраивалась под национальные традиции и жанры, была связующим звеном между далекими друг от друга литературами Средневековья.

Обобщая тему типологии и взаимодействия средневековых литератур, Борис Львович указывает, что характерной особенностью укоренения повествовательного произведения на иноземной почве является его местная адаптация, в результате которой меняются идеология, география произведения, названия героев, их социальное положение, атрибуты, но при этом сохраняются основные действия персонажей (сродни функциям В.Я. Проппа).

Рассматривая проблему метода в средневековой литературе Востока применительно к Китаю, Б.Л. Рифтин отмечает, что этот метод затруднительно описать устоявшимися терминами (например, «реализм»), их использование приводит к некорректному сравнению произведений средневековых и современных, подведенных под одно определение.

Китайский роман прошел долгий путь становления: базой литературного развития была поэзия, и только на рубеже эр начали появляться «древние повести» (*гуши* 古事). В средневековье (с III–IV вв.) возникают небольшие «рассказы о чудесах» (*сяошо* 小说), имеющие фольклорную основу. И только к эпохе Тан (VII–IX вв.) рассказы о чудесах объединяются с жизнеописаниями и образуют «танскую литературную новеллу» (*чуаньци* 傳奇). Параллельно развивается и устный сказ, к эпохе Сун (X–XIII вв.) опирающийся на чисто обыденный материал. На основе этого в XIII–XIV вв. появляются «народные книги»: треть страницы занимал рисунок, под ним шел прозаический текст с редкими вкраплениями стихов. В XIV–XV вв. образуются крупные жанры повествовательной прозы: историческая эпопея («Троецарствие»), героическая эпопея («Речные заводы»), фантастическая эпопея («Путешествие на Запад»), бытовой роман («Цзинь, Пинь, Мэй»). Масштабные произведения оказываются тесно связаны с устным сказовым творчеством и письменной литературной традицией.

В китайской литературе с древности сложились особые жанровые формы, согласно которым упорядочивались своды текстов. В древнейшем из таких сводов «Книге историй» фрагменты выделены при помощи «лексических знаков»: *гао* – обращения к народу (вождей к соплеменникам); *ши* – клятва (воинская клятва князя-гуна или правителя-вана); *мин* – приказ (вождей племени или правителей-ванов).

Из «Книги песен» мы узнаем, что в древности китайцы выделяли два вида поэзии, связанные с ритуалом и музыкой: *я* – оды (также является названием древнего музыкального инструмента); *сун* – гимны (тексты, которые изначально были песенно-танцевальными храмовыми представлениями).

Попытку первой классификации книг по жанрам в придворной библиотеке на рубеже эр предпринял Лю Синь (ок. 46 г. до н. э. – 23 г. н. э.), каноновед, библиограф, астроном и математик эпохи Хань. Однако остались лишь сведения о тематике разделов (общие сведения; канонические сочинения; труды философов разных направлений; стихи-ши и оды-фу; военные трактаты; гадательные сочинения; медицинские сочинения).

Только в раннем Средневековье (III–IV вв.) в Китае была определена специфика литературных форм и началась их классификация. Одним из первых китайских теоретиков литературы считается поэт Лу Цзи (261–303 гг.), перечисливший десять основных жанров в своей «Оде изящному слову»: *ши* – стихи; *фу* – поэмы в прозе; *бэй* / *бэйвэнь* – надписи на камне (мемориальные каменные стелы); *лэй* – плач (прославление заслуг умершего); *мин* – надписи на бронзе (предостережения); *чжэнь* – наставления; *сун* – гимн; *лунь* – суждение (два вида: об исторических событиях или по отдельным проблемам); *цзоу* – доклад государю; *шо* – объяснительное суждение, толкование.

Таким образом, под жанрами изящной словесности (*вэнь* 文) понимались как подлинно литературные, так и чисто функциональные формы. Впоследствии предпринималась не одна попытка предложить новую классификацию, вводились поджанры, создавались новые жанры под влиянием конкретных авторитетных текстов, однако проблема отсутствия четких жанровых критериев оставалась. Несмотря на это, тенденция к обособлению художественных жанров была актуальной в Китае до «литературной революции» начала XX в.

Во второй части («Мифология и фольклор») первого тома представлены статьи Б.Л. Рифтина, в которых автор обобщает сведения о китайской мифологии, разбирает образы мифологических персонажей с точки зрения сравнительной мифологии, анализирует китайскую мифологию с использованием сравнительных материалов фольклора народов Юго-Восточной Азии, а также рассматривает особенности образов героев и сюжетов китайских сказок.

Раздел начинается с энциклопедической статьи «Китайская мифология»³, в которой дается общий обзор мифологических

³ Первая публикация – Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. [Т. 2:] Мифология. Религия. М.: Восточная литература, 2007. С. 16–77.

представлений китайцев, которые складывались под воздействием:

- 1) древнекитайской мифологии (собрана по фрагментам из древних текстов; характерная черта – эвгемеризация мифических персонажей);
- 2) даосской мифологии (на рубеже эр даосизм становится религией, использует древнекитайских мифологических персонажей в своей практике);
- 3) буддийской мифологии (проникла в Китай из Индии в начале нашей эры со своим пантеоном божеств);
- 4) поздней народной мифологии (в Средние века – мифологизация реальных исторических личностей).

Важны время и контекст формирования перечисленных выше «мифологий». Для древнего периода характерна этиологическая тематика мифов, рассказы о различных чудесных существах и отдаленных землях. Даосская и буддистская мифологии сходятся в использовании антропоморфных образов, действующих в повседневной жизни. Даосскую и позднюю народную мифологию объединяет тенденция к мифологизации реальных исторических персонажей.

Далее Б.Л. Рифтин приводит обширные данные из истории изучения китайской мифологии. Российская китаистика оказывается первопроходцем в этой сфере: первой в мире книгой по китайской мифологии стал труд С.М. Георгиевского (1851–1893) «Мифические воззрения и мифы китайцев»⁴, вышедший в 1892 г. Кроме очерков об отечественных исследователях, Б.Л. Рифтин пишет о мировой практике, последовательно рассматривая работы ученых разных стран: «О конфуцианских идолах Яо и Шуне»⁵ Иноуэ Энрѐ (Япония), «Мифы и легенды Китая»⁶ и «Словарь китайской мифологии»⁷ Э.Т. Вернера (Англия), главу «Мифы и легенды» из «Краткой истории китайской художественной прозы»⁸ Лу Синя

⁴ *Георгиевский С.М.* Мифические воззрения и мифы китайцев (с табл. кит. иероглифов). СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1892. 118 с.

⁵ 堯舜ハ孔教ノ偶像ナル所以ヲ論ズ [Иноуэ Энрѐ. О конфуцианских идолах Яо и Шуне] // 東洋学芸雑誌 [Журнал культуры и искусств Востока]. 1882. № 9. С. 3–19.

⁶ *Werner E.T.C.* Myths and legends of China. L.: George G. Harrap & Co, 1922. 454 p.

⁷ *Werner E.T.C.* A dictionary of Chinese mythology. Shanghai: Kelly and Walsh, 1932. 672 p.

⁸ 北京大学第一院新潮社|中央编译出版社 [Лу Синь. Краткая история китайской художественной прозы]. Пекин: Бэйцзин дасюэ ди и юаньсинь чаошэ, 1923. 364 с.

(Китай), исследование об отражении мифов и легенд в «Книге исторических преданий»⁹ Анри Масперо (Франция) и др. С 1980-х годов в Китае начинают появляться более глубокие исследования древних мифов, ученые обращаются к современной теории мифа и вопросам их сравнительно-типологического изучения. Как следствие – возникают переводы на китайский язык трудов А.Ф. Лосева, Е.М. Мелетинского, К. Леви-Стросса.

Б.Л. Рифтин отмечает, что в Китае не бытовали живые предания о мифических героях, однако в 1960-х годах в провинции Сычуань исследователям все же удалось записать несколько устных сюжетов, которые впоследствии были опубликованы в журнале «Миньцзянь вэньсюэ»¹⁰, сопровождаемые вступительной статьей Юань Кэ¹¹ (1916–2001):

- 1) «Как Фуси и Нюйва создали людей» (в нескольких вариантах);
- 3) «Как Фуси научил людей ловить рыбу»;
- 3) «Как Шэньнун травы пробовал»;
- 4) «Как Желтый государь создал одежду»;
- 5) «Бессмертный Великий Шунь»;
- 6) «Побег Чаньэ на луну» (в нескольких вариантах).

Далее Б.Л. Рифтин приводит анализ подобных сюжетов как у самих китайцев и у малых народов Китая, так и в других странах региона. Образы в древнекитайской мифологии базируются на ряде представлений, общих для народов Восточной, Центральной, Юго-Восточной и Южной Азии, в культуре которых они разрабатывались по-разному, но сохранили исходное основание. Так, например, миф о «стрельбе в солнца»¹² в различных вариациях распространен в нескольких районах Китая, у части аустронезийских народов Тайваня, трех народов близкого к Тайваню филиппинского острова Лусон, даяков в Индонезии, ряда народов Восточной Индии, тунгусо-маньчжурских народов нижнего течения Амура – нанайцев и орчей; в сильно трансформированном виде – у монголов.

На основе материалов исследований Вэнь Идо¹³ (1899–1946) Б.Л. Рифтин освещает некоторые вопросы, относящиеся к цент-

⁹ *Maspero H. Légendes mythologiques dans le Chou king // Journal Asiatique. 1924. T. 204. P. 1–100.*

¹⁰ 漫談民間流傳的古代神話 [Юань Кэ. Заметки о древних мифах, распространенных в народе] // 民間文學 [Народное творчество]. 1964. № 3. С. 41–48.

¹¹ Китайский ученый, выдающийся специалист по китайской мифологии.

¹² Специальную статью Б.Л. Рифтина по этой теме см.: [Рифтин 2023].

¹³ Китайский поэт, литературовед, публицист.

ральным китайским мифологическим персонажам (Фуси, Нюйва, Паньгу и др.), с точки зрения современной сравнительной мифологии. В своей работе академик руководствуется методами Вэнь Идо: использует произведения древнекитайской литературы, фольклорные материалы народов Китая, мифы других народов региона, материалы по культуре народов Китая, опубликованные иностранными исследователями, актуальные работы как для филологов, так и для антропологов, фольклористов. Б.Л. Рифтин подчеркивает, что важным в наше время является изучение древней мифологической системы методами сравнительной мифологии на основе современных собранных материалов. В Китае, за неимением эпической традиции, мифы сохранились плохо, небольшие фрагменты их разбросаны по древним книгам, наша же задача – изучить мифологическую систему, реконструированную за прошедший век.

Заключительной в главе о мифологии и фольклоре стала статья «Герои и сюжеты китайских сказок»¹⁴. Работа разделена на 5 тематических частей:

Сказки о животных. Анализируются легенды о календарном животном цикле, этиологические сказки об особенностях животных, внешнем виде, поведении.

Волшебные сказки. Изучаются рассказы о похищении невесты и ее вызволении из иного мира, женитьбе на чудесной жене, сказки о том, как обездоленный герой берет верх над злыми родичами.

Бытовые сказки. Рассматриваются сатирические сказки, где главную роль играют волшебные предметы, спрятанный в сундуке любовник, сказка о глупце, который делает все невпопад, о мудром судье, о посрамлении ученых-сюэаев и др.

Сказы и легенды. Исследуются сказы мастеровых и искателей женьшеня, а также старинные легенды.

Краткая историография китайской сказки. В 1918 г. при Пекинском университете образовалось «Общество изучения китайской народной песни», за ним – различные общества, занимающиеся сбором фольклора. В 20–30-е годы китайские фольклористы опубликовали множество вариантов сказок, а более глубоко сбором сказок занималось образованное в 1950 г. «Общество изучения фольклора Китая».

Рассмотрев главу «Мифология и фольклор», можно сделать вывод о важности концепции Б.Л. Рифтина, которая заключалась в комплексном изучении фольклора Китая, прослеживании свя-

¹⁴ Впервые напечатана как вводная статья к книге «Китайские народные сказки» (Рифтин Б.Л. Герои и сюжеты китайских сказок // Китайские народные сказки. М.: Художественная литература, 1972. С. 5–24).

зей с литературными произведениями и народными верованиями, а также с текстами из других традиций. Исследования в русле данной концепции включают китайскую культуру в мировой дискурс. Подобная методика является универсальной для гуманитарных наук, потому фольклористам, филологам, историкам, философам и т. д. можно рекомендовать иметь ее в виду и при необходимости использовать в своих исследованиях.

В третьей главе «Устное народное творчество Центральной Азии» Б.Л. Рифтин обращается к проблемам изучения биографий исполнителей сказов *бэнсэн улигэр*, а также относящейся к данному жанру проблеме литературно-фольклорных взаимосвязей. Борис Львович рассматривает особенности описания коня в традиции восточномонгольских *хурчи* и его китайские параллели, описание женщины-богатырши в восточномонгольском эпосе. Помимо монгольского материала, в главе содержатся сведения о «неизвестной стране Дунганезии»¹⁵ и ее сказках, выделяются общие темы и сюжеты в фольклоре народов Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока.

Начинается часть статей, основанной на совместном с С.Ю. Неклюдовым исследовании творчества восточномонгольских *хурчи*. *Бэнсэн улигэр* (букв. «книжные сказания») – жанр, исполняемый *хурчи*, сложился на основе монгольского эпоса, а сюжетную основу получил из китайских романов (для Б.Л. Рифтина это еще один пример возникновения специфической литературно-фольклорной традиции). Исследователи выделяют два основных типа восточномонгольских *хурчи* и две свойственных им манеры исполнения *бэнсэн улигэр*:

- 1) спокойная, степенная (отсутствуют игра, перевоплощение в героев, мимика и вспомогательные жесты, главный инструмент – речь, при помощи которой *хурчи* создает в воображении слушателей иллюзию реальности происходящих событий);
- 2) театрализация выступления (подражание голосам героев, громкий хохот, рычание при встрече героя с тигром и т. д.).

К первой манере относится *хурчи* Чойнхор, становлению и творчеству которого посвящена рассматриваемая статья, ко второй – Самбодаш, Цэнд, Лувсан-хурчи, Паджай.

Произведения *бэнсэн улигэр* находятся в сюжетной зависимости от китайских текстов, однако в связи с уровнем этой зависимости выделяются различные типы:

¹⁵ Дунганезия – вымышленная Б.Л. Рифтиным страна. Дунгане – китайский этнос, принявший ислам, проживают в Киргизии, Казахстане, Китае.

- 1) сказы, точно соответствующие по сюжету китайским прототипам;
- 2) тематически связанные с соответствующими китайскими прототипами, но исполняемые с большей долей импровизаций;
- 3) произведения, представляющие собой собственное творчество восточномонгольских хурчи, но являющиеся своеобразным продолжением китайских романов;
- 4) оригинальные сказы, созданные монгольскими сказителями, но связанные своим псевдоисторическим фоном с китайской историей;
- 5) сказы, связанные с монгольским романом «Пять повествований», написанным на темы танской истории;
- 6) полностью оригинальные произведения монгольских хурчи, являющиеся творчеством на современную тему.

Важным фактором для *бэнсэн улигэр* является музыкальное сопровождение. Б.Л. Рифтин и С.Ю. Неклюдов во время экспедиции в Среднегобийский аймак в 1974 г. составили перечень клишированных мелодий, последовательно расположенных согласно композиции сказа:

- 1) вступительная мелодия;
- 2) «Выход государя»;
- 3) мелодия боя;
- 4) «Войско в походе»;
- 5) «Возвращение с победой»;
- 6) «Дума о родной стороне»;
- 7) мелодия плача;
- 8) «Хвала горам (и рекам)»;
- 9) «Быстрое движение»;
- 10) «Медленное движение»;
- 11) «Взгляд с горы на родное кочевье»;
- 12) «Призывания души»;
- 13) «Странствования души»;
- 14) «Дух опускается с гор»;
- 15) смешанные мелодии, специально не прикрепленные к отдельным темам;
- 16) «Хвала барышне»;
- 17) «Женитьба барышни»;
- 18) «Служанка идет по дороге» или «Барышня посылает служанку»;
- 19) «Суд над виновным»;
- 20) мелодия с речитативом;
- 21) заключительная песня (холбо).

Ответить на вопрос о генезисе мелодий собеседники затруднялись, однако очевидным является их монгольское происхождение без влияния китайской культуры.

Таким образом, *бэнсэн улигэр* – особый жанр монгольской народной словесности, сформировавшийся в восточномонгольских областях на основе традиции монгольского героического эпоса и китайской повествовательной литературы и сказа. Вероятно, исполнители *хурчи* использовали сказительские приемы монгольского героического эпоса, вследствие чего в областях распространения *бэнсэн улигэр* могли быть вытеснены произведения собственно монгольской эпики.

Говоря о проблеме соотношения описания коня в традиции восточномонгольских *хурчи* и его китайских параллелях, Б.Л. Рифтин указывает, что, несмотря на сходство описания, трафареты используются различные. *Хурчи* в своих сказах обращаются к готовым устоявшимся шаблонам, в данном случае – описаниям богатырских коней, имеющим собственную национально обусловленную окраску. При исследовании сказаний восточномонгольского эпоса, где действует женщина-богатырша (основные героини цикла – Шэ Тайцзюнь, Му Гуйин, Ян Пайфэн), в связи с особенностями описания действий героини встает вопрос о влиянии театрального искусства на творчество восточномонгольских *хурчи*. Героиня может совершать театрализованные, несвойственные для данного жанра действия: стоять на одной ноге, прыгать, расставлять флаги на боевом помосте, призывать войска при помощи музыкальных инструментов и т. п.

В завершающей части статьи «Общие темы и сюжеты в фольклоре народов Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока» Б.Л. Рифтин показывает необходимость при исследовании народов Сибири и Дальнего Востока использовать материалы соседних зарубежных регионов.

Название заключительной четвертой главы первого тома – «Из истории китаеведения» – заслуживает уточнения, вернее будет назвать ее «Из истории русского китаеведения», так как статьи в ней посвящены исключительно научным изысканиям русских китаеведов. В главе собраны статьи, посвященные русскому китаеведу Дэ Мину (А.И. Кованько), его поездке в Китай и переводу из «Сна в красном тереме», русским переводам китайской литературы в XVIII – первой половине XIX в., судьбе и наследию Константина Скачкова, первому ученому-собирателю картин *няньхуа* В.М. Алексееву, а также новеллам Пу Сунлина (Ляо Чжая, 1640–1715) в переводах В.М. Алексеева.

В первой из статей исследуется личность китаевода Дэ Мина и его перевод романа «Сон в красном тереме». Б.Л. Рифтин

выясняет, кто скрывается под псевдонимом «Достигший просветления» (А.И. Кованько), а также приходит к выводу (основываясь на статье сотрудницы Пекинской библиотеки Ван Линá), что перевод Дэ Мина, вышедший в 1843 г., был первой иностранной публикацией фрагмента из романа.

В России первые переводы китайских текстов начали появляться в 60-х годах XVIII в., зафиксированы они в «Библиографии Китая» П.Е. Скачкова. В основном переводы производились с текстов, уже переведенных на европейские языки, и лишь в XIX в. стали появляться переводы непосредственно с китайского языка. К.А. Скачков, однофамилец упомянутого выше китаеведа, занял особое место в истории русского китаеведения: живя в Китае, он собрал множество книг по различным отраслям знания, что способствовало плодотворному развитию изучения китайской культуры в нашей стране.

Китайские народные «новогодние картинки» (*няньхуа* 年画) можно назвать аналогами русского лубка. Первым русским ученым-собирателем *няньхуа* считается академик В.М. Алексеев, который рассматривал их как материал для изучения быта, верований, преданий и театрального искусства Китая.

Заключительной для первого тома стала статья, посвященная переводам В.М. Алексеева новелл Пу Сунлина (Ляо Чжая). В начале Б.Л. Рифтин приводит краткую биографию и путь становления Пу Сунлина, а после возвращается к теме статьи – предыстории и особенностям метода перевода Василия Михайловича. В конце приводится «Схема главных симптомов ошибочных переводов», состоящая из 11 пунктов и ряда подпунктов, сформулированная В.М. Алексеевым. Б.Л. Рифтин отмечает, что Алексеев всегда следовал своей схеме и старался не совершать указанных ошибок, однако добавляет, что важной особенностью академика как переводчика оказывается его мастерское владение родным языком, позволяющее делать перевод более живым и привносить авторский стиль в художественное повествование.

Данная глава рекомендуется к ознакомлению синологам, специализирующимся в самых различных сферах, так как изучение отечественного китаеведения является важной частью полноценного освоения исследуемого материала и включения в научный дискурс.

Во втором томе содержится переиздание известной монографии Бориса Львовича «Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии “Троецарствия”)¹⁶. Как приложение в конце тома публикуется научная работа

¹⁶ Впервые опубликована в 1970 г. [Рифтин 1970].

«Легенды о Гуань-гуне и его культ»¹⁷, переведенная с китайского языка Р.В. Березкиным¹⁸.

Роль предисловия, открывающего второй том, выполняет вводная часть монографии. В ней формулируется основная задача работы – на примере романа-эпопеи «Троецарствие»¹⁹ и его устных вариантов показать взаимовлияние устной фольклорной традиции и книжной словесности на протяжении веков.

В работе Б.Л. Рифтин последовательно доказывает, что в основе китайской исторической эпопеи лежит не только традиция устного прозаического сказа, но и книжная историография – династийные истории, летописные своды. Сюжет «Троецарствия» имеет долгую историю развития и трансформации, Б.Л. Рифтин выделяет пять этапов:

- 1) III/IV–VI/VII вв. – период возникновения и развития отдельных исторических преданий, используемых Чэнь Шоу (233–297), автором «Истории Трех царств»;
- 2) VIII–XII вв. – период оформления отдельных исторических преданий в циклы, составляющие единый сюжет эпического сказа;
- 3) XIII – первая половина XIV в. – период «записи» и первоначальной обработки устных вариантов сюжета анонимным автором народной книги и драматургами, использовавшими отдельные сюжеты цикла в своих пьесах;
- 4) вторая половина XIV в. – период создания Ло Гуаньжуном книжной эпопеи на основе предшествующей устной и письменной традиции;
- 5) XIV – середина XX в. – период сосуществования книжной эпопеи и позднего устного сказа и драмы, испытавших влияние романа «Троецарствие».

От летописи Чэнь Шоу эпопея получила историческую канву, ряд документальных данных и особый стиль лаконичного изложения. Неофициальные сборники периода династии Цзинь (III–V вв.) привнесли в эпопею анекдотические и бытовые эпизоды из жизни героев «Троецарствия». В период Тан (VII–X вв.) создались художественные образы известных исторических деятелей, причем произошло сращение образов с характерными внешними при-

¹⁷ Впервые публикуется на русском языке.

¹⁸ Старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований Фуданьского университета (Шанхай, КНР), Института востоковедения РАН.

¹⁹ 三國演義 [«Исторический роман <о> Троецарствии»] – произведение XIV в., повествующее о событиях II–III вв., авторство приписывается Ло Гуаньжуну (1330(4)–1400).

метаами. Записей исторических сказов периода Сун (X–XIII вв.) не сохранилось, однако о их былом существовании можно судить по ныне бытующим *пинхуа* (评话, традиционные устные повествования XVIII–XX вв.). Типологически близким *пинхуа* является литературный жанр «народная книга», в котором также встречались сюжеты о Трех царствах. В текстах народных книг прослеживается дух религиозного синкретизма, связанного с привнесением в период Тан в Китай буддизма из Индии и последующим взаимопроникновением его идей в конфуцианство и даосизм. Принципы как каждого из течений, так и сложившегося синкретического учения впоследствии оказали немалое влияние на формирование сюжета эпопеи.

Несмотря на то что исследуемый Б.Л. Рифтиным китайский устный сказ и основывающаяся на нем литература фактически не являются эпическими произведениями, все же они имеют несколько характерных для эпоса черт: ряд эпических мотивов (например, мотив побратимства), ситуаций (например, поединки с вражеским богатырем).

Герои в народной книге представляются через последовательное описание их частей тела. Эти описания обычно постоянны и не зависят от времени и окружающей обстановки, однако иногда могут иметь некоторые вариации в зависимости от контекста. Если же герой произведения не имеет отношения к потустороннему миру, его описание вовсе не приводится. Эмоции персонажей в основном гиперболизируются, усиливаются посредством добавления к наименованию эмоции, чаще всего иероглифа 大 да – «большой», т. е. «сильный».

Также Б.Л. Рифтин исследует действия героев в двух эпизодах народной книги: невоенном (посещение Лю Бэем мудреца Чжугэ Ляна) и военном (разгром Сяоу Дуня). Автор выделяет пять групп типичных действий:

- 1) связанные с передвижением;
- 2) связанные с феодальным этикетом;
- 3) связанные с речью, зрением, слухом;
- 4) исключительно военные;
- 5) бытовые (наименее употребительные).

Мысли персонажей в народных книгах передаются в виде прямой речи с использованием местоимений 1-го лица. Прямая речь же в народных книгах по Трех царствам включает в себя как книжный, так и устный стиль. Формируется двойственный характер прямой речи: она то строится по литературным нормам *вэньяня*, то складывается в чисто разговорном стиле.

В ходе анализа прозаического сказа Б.Л. Рифтин предлагает выделять «временные / повествовательные интервалы» (дата

и описание случившихся в этот период событий), «узлы» (постоянная величина сказа и книжной эпопеи), «плоскости повествования» (события, происходившие в прошлом, описываются автором с нейтральной позиции; индивидуальная авторская концовка-резюме написана от лица автора и в его времени). Повествование в народной книге в узком смысле слова организуется по временному принципу, в связи с чем Б.Л. Рифтин вводит термин «настоящее время повествования», которое не равно реальному настоящему времени. Это понятие используется для противопоставления зачину – тексту, относящемуся к другому, «стародавнему» времени.

Китайские народные книги, драма и историческая проза, подготовив почву для создания эпопеи «Троецарствие» Ло Гуаньчжуна, со временем перестают издаваться в связи с угасанием народного интереса. Книжный памятник – эпопея «Троецарствие» – в свою очередь, оказал влияние на поздний прозаический сказ *пинхуа*. Влияние литературы на поздний устный сказ мало изучено, Б.Л. Рифтин стал одним из первопроходцев в исследовании данной проблемы. Эпопея, взращенная на основном цикле сказаний о Трех царствах, стала материалом для народных рассказчиков и драматургов последующих веков, выстраивающих на ее основе пересказы и различные переделки. Сюжет из письменного вновь стал устным, замкнув цикл (фольклор – литература – фольклор).

Исследование «Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии “Троецарствия”)» печатается в сопровождении достаточно обширного приложения, в которое входят:

- 1) сравнительные таблицы с описаниями: Лю Бэя в династийной истории, народной книге и книжной эпопее; Цао Цао в династийной истории и книжной эпопее; эпизода «Лечение болезни» в книжной эпопее и поздних устных вариантах; эпизода «Встреча в Гучэне» в народной книге, книжной эпопее и поздних устных вариантах;
- 2) словарь профессиональных терминов, употребляемых рассказчиками повествований – пинхуа;
- 3) библиография.

Как дополнение к переизданной монографии во втором томе впервые публикуется переведенная с китайского работа Б.Л. Рифтина «Легенды о Гуань-гуне и его культ», которая содержит в себе полный обзор исследований на разных языках, посвященных Гуань-гуну, анализ легенд о его рождении, чудесах, храмах, атрибутах (мече Синего дракона и коне Красный заяц), а также верованиях в Гуань-гуна и легендах о нем у малых народностей Китая и в соседних странах азиатского региона.

Подытоживая рассмотрение этого фундаментального сборника трудов Б.Л. Рифтина, стоит отметить, что приведенные в нем идеи и методики являются новаторскими, академик своими изысканиями продвинул синологию далеко вперед в вопросе изучения взаимовлияния мифологии, фольклора и литературы. Почерпнув у академика В.М. Алексеева принцип комплексного изучения литературы и фольклора, Б.Л. Рифтин приложил его к исследованию мифологических, сказочных и эпических традиций Китая, воспользовавшись при этом как аналитическими приемами русской фольклористики, которые он усвоил от Е.М. Мелетинского, так и сравнительно-типологическим методом В.Я. Проппа.

Двухтомник «Китайская мифология, фольклор и роман» окажется полезен не только фольклористам, но и филологам, китаеведам, историкам, культурологам и т. д., так как в нем комплексно анализируются китайские фольклор, мифология, литература, история их формирования локально и в сравнении с другими мировыми традициями. Я могу рекомендовать к прочтению данный сборник как студентам, так и уже сложившимся исследователям, которые обязательно почерпнут ряд идей для своих научных изысканий.

Литература

- Рифтин 1970 – *Рифтин Б.Л.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия») / отв. ред. Е.М. Мелетинский. М.: Наука, 1970. 482 с.
- Рифтин 2023 – *Рифтин Б.Л.* Сравнительный анализ легенды о стрелке по солнцу: от Амура до Тайваня // *Фольклор: структура, типология, семиотика*. 2023. Т. 6. № 4. С. 14–50.

References

- Riftin, B.L. (1970), *Istoricheskaya epopeya i fol'klornaya traditsiya v Kitae (Ustnye i knizhnye versii 'Troetsarstviya')* [Historical epic and folklore tradition in China (Oral and book versions of “The Three Kingdoms”)], Nauka, Moscow, USSR.
- Riftin, B.L. (2023), “Comparative analysis of the legend of the shooter on the sun: from the Amur to Taiwan”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 4, pp. 14–50.

Информация об авторе

Анастасия В. Аданькина, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; aav1407@ya.ru

ORCID ID: 0009-0009-8997-252X

Information about the author

Anastasia V. Adankina, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; aav1407@ya.ru

ORCID ID: 0009-0009-8997-252X

УДК 398.2(430)
DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-123-128

Немецкие привидения в международном пространстве

Рецензия на книгу: *Hubert J. Lurkers at the threshold: 100 ghost tales from German folklore. Book 1: Sunken castles; Evil poodles* / ed. by S. Wells. 2022. 304 p.

Анна Е. Калкаева

*Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Москва, Россия, kalkaeva@mail.ru*

Дата поступления статьи: 18 декабря 2023 г.

Дата одобрения рецензентами: 24 января 2024 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Для цитирования: Калкаева А.Е. Немецкие привидения в международном пространстве. [Рец.:] *Hubert J. Lurkers at the threshold: 100 ghost tales from German folklore. Book 1: Sunken castles; Evil poodles* / ed. by S. Wells. 2022. 304 p. // *Фольклор: структура, типология, семиотика*. 2024. Т. 7. № 4. С. 123–128. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-123-128

German ghosts in intercultural space

Book review: *Hubert J. Lurkers at the threshold: 100 ghost tales from German folklore. Book 1: Sunken castles; Evil poodles* / ed. by S. Wells. 2022. 304 p.

Anna E. Kalkaeva

*The Institute of Scientific Information for Social Sciences
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, kalkaeva@mail.ru*

Received: December 14, 2023

Approved after reviewing: January 31, 2024

Date of publication: September 27, 2024

For citation: Kalkaeva, A.E. (2024), "German ghosts in intercultural space. [Book review]: *Hubert J. Lurkers at the threshold: 100 ghost tales from German folklore. Book 1: Sunken castles; Evil poodles* / ed. by S. Wells. 2022. 304 p.", *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 4, pp. 123–128, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-123-128

© Калкаева А.Е., 2024

В феврале 2022 г. был опубликован электронный сборник «Таящиеся на пороге. 100 рассказов о привидениях немецкого фольклора» (*Lurkers at the threshold: 100 ghost tales from German folklore*)¹. Составитель издания – Юрген Хуберт, физик, математик и автор фантастических произведений, создал его в рамках собственного проекта «Затонувшие замки, зловещие пудели» (*Sunken Castles, Evil Poodles*)².

Проект «Затонувшие замки...» возник в 2019 г., когда Ю. Хуберт обнаружил, что множество немецких фольклорных рассказов XIX в. все еще остаются непереуслуженными на английский язык³. Это и определило задачу проекта: «сделать старые немецкие фольклорные рассказы доступными международной аудитории при помощи перевода на английский язык» (р. 225). «Затонувшие замки...» существуют большей частью в интернет-пространстве, а переводы Хуберта распространяются под знаком лицензии Creative Commons Zero.

В Сети развивается множество исследовательских и популярных проектов. Среди фольклористов и исследователей памяти широко известны в том числе такие ресурсы, созданные профессиональными гуманитарными и социальными исследователями, как цифровой архив центра «Прожито» Европейского университета Санкт-Петербурга⁴, карта «Народная история России»⁵, указатель фольклорно-мифологических мотивов Ю.Е. Березкина и Е.Н. Дувакина⁶.

Однако существуют и другие, разной степени академичности, сайты, тоже представляющие интерес для специалистов в области гуманитарных и общественных наук, но созданные и управляемые людьми, получившими образование в других областях. Здесь можно упомянуть проект профессионального веб-разра-

¹ В названии сборника считается аллюзия на роман ужасов А. Дерлета «Таящийся на пороге» (*The lurker at the threshold*, 1945), в основу которого были положены наработки Г.Ф. Лавкрафта.

² *Sunken Castles, Evil Poodles*. URL: <https://sunkencastles.com/> (дата обращения 17 янв. 2024).

³ *The road ahead*. July 5, 2020. URL: <https://sunkencastles.com/2020/07/05/the-road-ahead/> (дата обращения 17 янв. 2024).

⁴ Прожито. URL: <https://prozhito.org/> (дата обращения 17 янв. 2024).

⁵ Команда проекта. URL: <https://pastandnow.ru/komanda-proekta> (дата обращения 17 янв. 2024).

⁶ Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения 17 янв. 2024).

ботчика Фила Гифорда *The diary of Samuel Pepys*⁷, публиковавший в формате онлайн-дневника знаменитые рукописи английского чиновника: среди рубрик этого ресурса находится обширная энциклопедия различных явлений и людей, связанных с эпохой С. Пипса. Из русскоязычных сайтов можно выделить проект Bestiary.us – «Энциклопедию вымышленных существ»⁸, основанную белорусским графическим дизайнером Евгением Котом. «Бестиарий» ценен в том числе коллекцией тематических иллюстраций и отсутствием пренебрежения к ссылкам на литературу и иные источники.

В отличие от «Бестиария» и «Дневника С. Пипса», Ю. Хуберт является единственным администратором своего ресурса. Исследователь также пользуется преимуществами web.2.0: он открыт к предложениям пользователей Сети, которые интересуются фольклором либо изучают его на любительском и профессиональном уровнях – о чем Хуберт говорит на страницах своего сборника. Кроме этого, исследователь работает над подробной картой немецкого фольклора, выстроенной на платформе Google⁹, собирает пожертвования на таких сайтах, как Patreon, и ведет собственную электронную рассылку.

В 2020 г. «Затонувшие замки...» нашли свое первое физическое воплощение в виде одноименного сборника¹⁰. Затем в рамках проекта было запланировано пять изданий. Первым из них стала книга «Таящиеся на пороге».

Вошедшие в книгу предания¹¹ разбиты на семь разделов: «Обитающие вокруг дел человека», «Обитающие в дикой среде», «Рычащие, словно звери», «Отвергшие покой», «Задержавшиеся», «Нашедшие мир», «Связанные и изгнанные». Тексты сопровождают комментарии Ю. Хуберта и в некоторых случаях заметки о переводе. Отдельные примечания могут конкретизировать локацию, которая предположительно имеется в виду в том или ином рассказе, пояснить употребление того или иного термина,

⁷ The diary of Samuel Pepys. URL: <https://www.pepysdiary.com/> (дата обращения 17 янв. 2024).

⁸ Bestiary.us. URL: <https://www.bestiary.us/> (дата обращения 19 янв. 2024).

⁹ German folklore map. Sunken Castles, Evil Poodles. URL: <https://sunkencastles.com/german-folklore-map/> (дата обращения 17 янв. 2024).

¹⁰ Hubert J. Sunken Castles, Evil Poodles: Commentaries on German aolklore. S. l. JürgenWerks, July 8, 2020.

¹¹ Нем. *Sagen*. Ю. Хуберт в большинстве случаев предпочитает такие нейтральные термины, как *tales* и *stories*, минимально задействуя *legends* – один из популярных вариантов перевода немецкого термина.

реалии немецкой жизни времен описанных событий. Благодарности, выраженные в книге, говорят о серьезной подготовке «Таящихся...»: во время работы над изданием Хуберт обращался к сотрудникам городских архивов и прибегал к консультациям для лучшего перевода отрывков, приведенных в источниках на нижне-немецких диалектах (р. 226).

В комментариях Ю. Хуберт показывает себя внимательным исследователем. Он изучает внутреннее устройство мифологического мира Германии XIX в. – нередко через свою мировоззренческую призму указывает на совпадающие в разных преданиях мотивы, хотя и не употребляет этого термина. Вместе с этим формат издания позволяет Хуберту остаться остроумным автором, время от времени задающимся вопросами о природе винных бутылок, переданных привидениями живой девушке, возможных последствиях несостоявшегося брака между человеком и призрачной невестой и др.

Многие предания, вошедшие в сборник, опубликованы на английском языке впервые. Источники приводятся в конце книги: их составляют 43 собрания немецких фольклорных текстов, изданных преимущественно в XIX в. и доступных онлайн. В том же списке можно найти прямые ссылки либо указания, где читатель может просмотреть источники: на Google Books и/или Archive.org. Ю. Хуберт скромно пишет, что не считает представленный материал по-настоящему репрезентативным, поскольку подобные коллекции насчитывают несколько сотен изданий (р. 10)¹². Как бы то ни было, выбранные им сборники довольно разнообразны. Большинство из них посвящены фольклору земель Германии в границах XIX в., четыре – фольклору кантона Вале (Швейцария), Нижней Австрии, Пацнауна (Тироль, Австрия) и «берегов Дуная»¹³. Среди составителей коллекций – Людвиг Бехштейн (1801–1860), известный нестрогим подходом в вопросе редакции фольклорных произведений, и куда более аккуратные в этом отношении Адальберт Кун (1812–1881) и Вильгельм Шварц (1821–1899). Встречается и анонимный источник – *Der Sagenschatz des Bayernlandes* (1877),

¹² В конце своей работы *Die Sage* 1908 г. К. Верхан перечисляет около 130 разнотипных «общих собраний преданий немецких государственных территорий» и около 670 «региональных», из которых, правда, более 20 относятся к Эльзас-Лотарингии. Более 700 собраний из этих списков были изданы в XIX в. (подсчет А.К.) (*Wehrhan K. Handbücher zur Volkskunde. Bd. 1. Die Sage. Leipzig: Verlag von Wilhelm Heims, 1908. 162 S. URL: https://de.wikisource.org/wiki/Die_Sage (дата обращения 19 янв. 2024).*

¹³ *Donaustrande.*

обширная компиляция преданий из разных ресурсов¹⁴. Сборники также отличаются между собой характером оформления текстов: если те же А. Кун и В. Шварц в *Norddeutsche Sagen...* нередко дают характеристику опубликованным текстам (часто лаконичной пометкой «устно») и время от времени конкретизируют происхождение текста¹⁵, то Л. Бехштейн в *Der Sagenschatz des Frankenlandes*, как и составители *Der Sagenschatz des Bayernlandes*, не упоминает и не характеризует свои источники¹⁶.

Сборник «Таящиеся на пороге» включает подробный справочный аппарат. В разделе «Заметки о Германии» приведены краткие очерки по истории, религии, ландшафте и сельской жизни немецких земель, а в «Травелог» – карты стран с выделенными областями, где разворачиваются сюжеты опубликованных преданий. Три текста относятся к Польше, один к Чехии, один к Франции. Как поясняет автор, эти рассказы были включены в сборник, поскольку были в свое время записаны от немецкоязычных информантов. Еще два текста относятся к Швейцарии и семь к Австрии.

Ниже располагаются список источников и литературы, указатель имен, топонимов и временная шкала, позволяющая проследить последовательность изложенных в рассказах событий. Завершает книгу подробный указатель, занимающий более 20 страниц. Список литературы разнообразен: среди материалов упомянуты как академические статьи, опубликованные издательством Чикагского университета, так и статьи из «Википедии», посвященные определенным локациям. Стоит отметить, что в основном блоке – преданиях – все сноски на список литературы, а также топонимы оформлены как гиперссылки, что значительно упрощает навигацию между разделами.

Ориентация на широкую аудиторию сказывается на оформлении книги: в комментариях ссылки на исследовательскую литературу встречаются, но нерегулярно; в травелог автор приводит рекомендации в отношении безопасности для потенциальных путешественников по упомянутым в преданиях местам; нет отдельного указателя информантов и первичных источников – и те и другие, однако, в том случае, если они встречаются в оригинале,

¹⁴ *Der Sagenschatz des Bayernlandes. I. Bändchen. Kreis Unterfranken. Würzburg: Verlag der H. Staudinger'schen Buchhandlung, 1877. 492 S.*

¹⁵ *Kuhn A., Schwartz W. Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1848. 560 S.*

¹⁶ *Bechstein L. Der Sagenschatz des Frankenlandes. Erster Teil. Würzburg: Voigt und Mocker, 1842. 314 S.*

приводятся в самих переводах. Этот расчет во многом был оправдан: книга имеет высокий рейтинг на Amazon¹⁷.

При этом внимательное отношение Ю. Хуберта к материалам делает издание интересным для разных профессиональных групп. Как заметил в своей рецензии создатель фантастических произведений Джон Ф. Зейглер, многие авторы и разработчики игр смогут найти в книге источник вдохновения¹⁸. «Таящиеся на пороге...» заслуживают и внимания профессионального сообщества фольклористов: и как феномен неакадемического изучения немецкого фольклора XIX в., и как комментированное издание немецких рассказов на языке, более доступном для многих исследователей-не-германистов.

Информация об авторе

Анна Е. Калкаева, Институт научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия; 117418, Москва, Нахимовский пр-т, д. 51/21; *kalkaeva@mail.ru*

Information about the author

Anna E. Kalkaeva, Institute of Scientific Information on Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 51/21, Nakhimovsky Av., Moscow, Russia, 117418; *kalkaeva@mail.ru*

¹⁷ Информация актуальна на январь 2024 г.

¹⁸ *Jon F. Zeigler* review: *Lurkers at the threshold*, by Jürgen Hubert // Sharrukin's Palace – Building fantastic worlds of the mind. URL: <https://wordpress.sharrukinspalace.com/2022/02/28/review-lurkers-at-the-threshold-by-jurgen-hubert/> (дата обращения 17 янв. 2024).

УДК 001(470)

DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-129-136

Рецензия на книгу:
Иванова Л.А. Этнографическое собрание
Н.Н. Миклухо-Маклая:
материалы и исследования
по источниковедению и атрибуции /
отв. ред. Е.В. Ревуненкова, Т.И. Шаскольская.
СПб.: МАЭ РАН, 2021. 212 с., [112] с. ил.
(Серия «Кунсткамера – Архив»; т. 9)

Георгий К. Сметанников

*Независимый исследователь, Москва, Россия,
smetannikov.georgij@gmail.com*

Дата поступления статьи: 28 декабря 2023 г.

Дата публикации: 26 декабря 2024 г.

Для цитирования: Сметанников Г.К. [Рец.] *Иванова Л.А. Этнографическое собрание Н.Н. Миклухо-Маклая: материалы и исследования по источниковедению и атрибуции / отв. ред. Е.В. Ревуненкова, Т.И. Шаскольская. СПб.: МАЭ РАН, 2021. 212 с., [112] с. ил. (Серия «Кунсткамера – Архив»; т. 9) // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 4. С. 129–136. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-129-136*

Book review:
Ivanova L.A. Etnograficheskoe sobranie
 N.N. Miklukho-Maklaya:
 materialy i issledovaniya po istochnikovedeniyu
 i atributsii [Ethnographic collection
 of N.N. Miklouho-Maclay: Materials and research
 on source studies and attribution] /
 ed. by E.V. Revunenkova, T.I. Shaskolskaya.
 Saint Petersburg: MAE RAN, 2021. 212 p.
 (Seriya «Kunstkamera – Arkhiv»; t. 9)

Georgii K. Smetannikov

*Independent researcher, Moscow, Russia,
 smetannikov.georgij@gmail.com*

Received: December 28, 2023

Date of publication: December 26, 2024

For citation: Smetannikov, G.K. (2024), [Book review]: “*Ivanova L.A.* Etnograficheskoe sobranie N.N. Mikluho-Makhklaya: materialy i issledovaniya po istochnikovedeniyu i atributsii [Ethnographic collection of N.N. Miklouho-Maclay: Materials and research on source studies and attribution] / ed. by E.V. Revunenkova, T.I. Shaskolskaya. Saint Petersburg: MAE RAN, 2021. 212 p. (Seriya «Kunstkamera – Arkhiv»; t. 9)”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 7, no. 4, pp. 129–136, DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-4-129-136

Яркой страницей в истории мировой и отечественной этнологии является жизнь и научное творчество Н.Н. Миклухо-Маклая (1846–1888), русского путешественника, естествоиспытателя, этнографа и антрополога. Одним из первых он признал необходимым для антрополога жить среди изучаемых племен и народов. В своем сообщении Императорскому Русскому географическому обществу (ИРГО) он писал: «Единственный путь – видеть все собственными глазами, а затем, отдавая себе отчет (при записывании) виденного, надо быть настороже, чтобы не воображение, а действительное наблюдение дало бы полную картину обычая или церемонии»¹. Такой подход во многом предопределил его

¹ *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Путешествия 1874–1887 гг.: Дневники, путевые заметки, отчеты. М.: Наука, 1993. URL: http://az.lib.ru/m/mikluhomaklaj_n_n/text_0030.shtml (дата обращения 20 дек. 2023).

стремление к длительным экспедициям на островах Океании. Именно там исследователь приобрел множество этнографических предметов – коллекцию, которую он передал в Музей антропологии и этнографии (МАЭ).

Книга Людмилы Алексеевны Ивановой «Этнографическое собрание Н.Н. Миклухо-Маклая: материалы и исследования по источниковедению и атрибуции» посвящена широкому кругу проблем, связанных с идентификацией, атрибуцией и верификацией собрания Н.Н. Миклухо-Маклая. Она состоит из двух предисловий, введения, трех частей, заключения, приложения и справочно-го аппарата.

Первое предисловие написано Е.А. Резваном, председателем редакционного совета серии «Кунсткамера – Архив», в рамках которой издана книга; второе – Е.В. Ревуненковой и Т.И. Шаскольской. Второе предисловие призвано заменить авторское – Л.А. Иванова планировала издать свой труд к 2018 г., но скончалась в 2017 г., ее дело завершили коллеги, выступившие ответственными редакторами книги.

В предисловиях объясняется, что настоящее издание является второй работой в задуманной автором серии, посвященной океанийским коллекциям XVIII–XIX вв. Первая книга из этой серии – «Куковская коллекция Петербургской Кунсткамеры: проблемы источниковедения и атрибуции» – была издана в 2005 г.

Во введении Людмила Алексеевна отмечает, что коллекционный фонд МАЭ формировался в течение последних 300 лет и к концу XX в. насчитывал свыше 7000 предметов из океанийских коллекций. В исследовании этих коллекций существует ряд проблем: неверная атрибуция отдельных предметов, утрата связи предметов с документами о поступлении, потеря аутентичного состава. В своей работе автор пытается отыскать эффективные методы для решения этих проблем в отношении собрания Н.Н. Миклухо-Маклая.

Обозначены во введении и базовые понятия, через которые раскрывается авторский замысел. Первое из этих понятий – *аутентичность*. В отношении этнографической коллекции аутентичность означает подлинный состав отдельно взятой коллекции, отсутствие в ней чужеродных предметов. Второе базовое понятие – *атрибуция*. В этнографическом музееведении под атрибуцией понимается установление назначения предмета (т. е. его функции в аборигенной культуре), материала, из которого он изготовлен, способа изготовления и отделки, места создания или происхождения (т. е. принадлежности вещи к определенной культурной или этнической среде), времени изготовления. Третье понятие – *идентификация* – установление связи между атрибути-

рованным предметом и документом о его поступлении, в результате чего определяются имя собирателя / дарителя / продавца того или иного этнографического артефакта. Четвертое понятие – *верификация*, оно обозначает степень достоверности / доказательности включения предмета в ту или иную коллекцию. Автор выделила три уровня верификации: 1) бесспорная принадлежность вещи к коллекции; 2) принадлежность вещи к коллекции, установленная по поздним документам, первые при этом утеряны; 3) музейная ошибка.

Таким образом, чтобы определить аутентичность собрания, необходимо, с одной стороны, верно атрибутировать предметы, его составляющие, а с другой – провести тщательную идентификацию и верифицировать эти предметы (эти термины автор объединяет в один – источниковедение).

Используя этот понятийный аппарат, Л.А. Иванова планировала выполнить следующие задачи:

1. Проанализировать выявленные источники и созданные на их основе документы, которые сохранились к каждой из маклаевских коллекций к середине 1990-х гг.
2. Атрибутировать/реатрибутировать ряд предметов Н.Н. Миклухо-Маклая, происходивших из Океании и Южной Америки.
3. Установить аутентичный состав каждой из коллекций маклаевского собрания МАЭ.
4. Приблизительно определить величину этого собрания в целом.

В первой части своего исследования Людмила Алексеевна анализирует источники и документы к собранию Н.Н. Миклухо-Маклая, состоящему из двух коллекций – № 168 и № 402. Важное место среди них занимает Каталог Н.Н. Миклухо-Маклая 1886 г., существующий в трех экземплярах.

Источниками к коллекции № 168 считаются следующие материалы:

- а) первый экземпляр Каталога 1886 г. и пометы в нем Ф.К. Руссова;
- б) Дополнительный список Руссова в Каталоге-1 1886 г.;
- в) текстовые этикетки Инвентарного списка коллекции № 168;
- г) этикетки Н.Н. Миклухо-Маклая;
- д) этикетки других лиц;
- е) номерные этикетки Ф.К. Руссова.

Документы к коллекции № 168:

- а) дополнительный список Е.Л. Петри по этикеткам к коллекции № 168;

- б) третий экземпляр Каталога 1886 г.;
- в) инвентарный список коллекции № 168 Е.Л. Петри 1898 г.;
- г) опись коллекции № 168 А.Б. Пиотровского 1925 г.

В результате анализа этих источников и документов устанавливается, что в 1886 г. Н.Н. Миклухо-Маклай передал МАЭ 216 предметов. В 1898 г. Е.Л. Петри регистрирует эту коллекцию под № 168 и фиксирует в ней 247 предметов. В процессе регистрации 7 артефактов попадают в коллекцию № 402. Вместе с этим обнаружено, что один артефакт (фиджийский лепной сосуд) включен без документальных оснований. Опись А.Б. Пиотровского 1925 г. содержит 246 предметов.

Таким образом, с момента поступления в музей коллекция Миклухо-Маклая увеличилась с 216 до 246/247 предметов, т. е. на 30–31 единицу.

Источниками к коллекции № 402 считаются:

- а) перечень ИРГО 1892 г.;
- б) пятизначные номерные этикетки;
- в) текстовые этикетки Н.Н. Миклухо-Маклая без пятизначных номеров;
- г) этикетки других лиц;
- д) второй экземпляр Каталога 1886 г. и пометы в нем.

Документы к коллекции № 402: Инвентарный список коллекции № 402 Е.Л. Петри 1898 г. и Опись коллекции № 402 А.Б. Пиотровского.

Устанавливается в результате анализа этих материалов, что еще одна коллекция Н.Н. Миклухо-Маклая была передана в МАЭ двумя частями из ИРГО осенью 1891 г. и весной 1892 г. Согласно Перечню ИРГО, всего музей получил 101 предмет. В 1898 г. при регистрации коллекции № 402 в нее вошли 26 предметов по этикеткам Миклухо-Маклая и 41 предмет по этикеткам других лиц, что увеличило коллекцию до 168 артефактов. Инвентарный список Е.Л. Петри сообщает при этом о 418 артефактах. В 1920-е годы также фиксируется 418 артефактов в коллекции № 402, 204 из которых впервые атрибутированы А.Б. Пиотровским.

Во второй части работы апробируются методы идентификации, атрибуции и верификации на артефактах из южноамериканской компоненты собрания и коллекций из Океании.

Людмила Алексеевна устанавливает, что южноамериканские материалы поступили в МАЭ в 1892 г., в их число входило не менее 15 предметов. К концу XX в. 11 южноамериканских предметов ассоциировалось с собранием путешественника. Сопоставление экспонатов с источниками и музейными документами позволило установить, что лишь 5 предметов бесспорно аутентичны: плетеная корзина для переноски горячих камней (№ 402–108),

пара шпор (№ 1225–1/2), чаша из плода кресцентии в виде полусферической емкости (№ 1225–2) и глиняный сосуд (№ 2028). Ко второму уровню верификации в результате анализа были отнесены бусы из цветного бисера (№ 402–171) и сосуд из кожуры кресцентии (№ 402–37). Ошибочно были включены в коллекцию три чаши из кресцентии (№ 1225–3, 1225–4/_[1] и 1225–4/_[2]) и резной сосуд из скорлупы кокосового ореха (№ 1225–5).

Второй раздел второй части посвящен океаническим коллекциям, в нем рассмотрены случаи ошибочной атрибуции собирателя, важность рисунков Н.Н. Миклухо-Маклая для решения проблем источниковедения и атрибуции, атрибуция предметов по литературным и музейным аналогам и по следам использования в быту.

Этот раздел кажется наиболее интересным для антропологов, этнографов и фольклористов, так как в нем автор очень подробно останавливается на вопросах атрибуции предметов, что составляет важную часть работы не только в музееведении, но и в указанных выше областях знания. Вспомним, что в процессе атрибуции устанавливается: 1) назначение предмета в аборигенной культуре; 2) принадлежность предмета к какой-либо культурной или этнической среде; 3) материал, из которого изготовлен предмет, и способы, которыми он изготовлен; 4) время изготовления. Очевидно, что все эти сведения входят или должны входить в круг знаний специалистов по отдельным народам и локальным традициям.

В пункте об ошибочной атрибуции собирателя автор предлагает методические приемы работы с этнографическими артефактами. Первый прием состоит в исследовании самих предметов: детальный осмотр артефактов, фиксация всех характеристик и особенностей. Второй прием заключается в выяснении истории приобретения артефактов, которая может содержаться в полевых записях и отчетах исследователей, добывших этот предмет. Третий прием – поиск музейного аналога. Кроме этого, предполагается исследование специальной литературы по культуре, к которой предварительно относят артефакт.

Эти приемы помогли Людмиле Алексеевне реатрибутировать два предмета Маклаевского собрания: алтарную подставку и горизонтальный барабан, которые сам собиратель атрибутировал как подставку под тела мертвецов, и вертикальный барабан. В результате своего анализа она устанавливает, что у Миклухо-Маклая произошла контаминация информации об алтарной подставке «фата пуа», бытовой подставке «ата акакикокико» и погребальных носилках «тека», а название вертикального барабана «паху» он перенес на горизонтальный барабан «керетета».

Пункт об атрибуции с помощью рисунков собирателя также очень интересен. На примере своей работы с рисунками

Н.Н. Миклухо-Маклая автор показывает, что такой способ позволяет: 1) проверить или доказать принадлежность вещи к собранию; 2) установить назначение и туземное название вещи; 3) определить место и 4) время приобретения вещи; 5) раскрыть функциональные связи вещей и их место в жизни аборигенов.

Сопоставляя изображение и наличный предмет, можно подтвердить атрибуцию одних предметов (например, рукояти трещотки (№ 402–265) и маски с острова Эпи [№ 168–182]) и установить ошибочную или отсутствующую атрибуцию других (например, фаллокриптов «мана» (№ 168–152 и 168–136) и каменного вкладыша в оправу «копа» [№ 402–256]).

Далее следует пункт об атрибуции предмета по литературным и музейным аналогам. В нем исследуются объекты № 402–87a, 402–87b, 402–88, которые могут быть атрибутированы либо как боевые амулеты, либо как фаллокрипты. Сравнение с литературными и музейными аналогами показывает, что указанные предметы являются фаллокриптами. Также тут устанавливается второй уровень верификации для юбки «салатаси».

В последнем пункте этой части проводится атрибуция артефактов по следам использования в быту. В результате предмет № 402–153/_{1,2} атрибутируется как спатулы для доставания извести, а предмет № 168–30 – как черпак для жидкой пищи.

В третьей части работы Людмила Алексеевна рассматривает вопросы, связанные с чужеродными компонентами в коллекциях Н.Н. Миклухо-Маклая. Чужеродные компоненты разделяются на предметы, доставленные другими лицами (например, артефакты из коллекции лейтенанта И.Ф. Бострема или из коллекции доктора Шнейдера), и предметы, принадлежность которых к коллекции Н.Н. Миклухо-Маклая документально не подтверждена. Разница между первыми и вторыми состоит в том, что у вторых утрачено имя собирателя.

В ходе анализа установлено, что в 1889 г. лейтенант И.Ф. Бострем передал в Музей ИРГО два предмета – гребень и скульптурную композицию (№ 168–174 и 402–6), которые при реформировании музея были переданы в МАЭ и ошибочно записаны в коллекцию № 402. Похожим образом коллекция № 402 была пополнена четырьмя предметами из коллекции Шнейдера – штанами воинского костюма (№ 402–342) и тремя отдельными деталями новоиранских масок «малангган» (№ 402–343/3), ИРГО получило их в 1874 г. и позднее передало в МАЭ. Помимо этого, некоторые предметы были ошибочно и самовольно включены хранителями музея в коллекцию: большая ленинградская табличка с письмами острова Пасхи (№ 402–13/₂), палицы «поваи и «апа'апаи» (№ 402–284) с островов Тонга и «таиаха» (№ 402–275) из Новой

Зеландии, плетеный плащ с длинным «ворсом» (№ 402–96), деревянный гребень с островов Хермит (№ 168–3/_{3[2]}).

В заключении Людмила Алексеевна констатирует, что собрание Н.Н. Миклухо-Маклая с момента поступления в МАЭ до момента регистрации увеличилось, а с собранием российских мореплавателей первой четверти XIX в. произошло обратное. При этом в ряде случаев собрание Маклая увеличилось за счет собрания российских мореплавателей. Этот факт говорит о том, что оба собрания утратили свой аутентичный состав. Чтобы восстановить подлинный состав каждого из них, требуется провести обширную источниковедческую работу и атрибутирование предметов.

Книга Людмилы Алексеевны представляет собой исследование в области этнографического музееведения, при этом музееведения в ней больше, чем этнографии. В силу этого кажется, что в первую очередь она будет интересна специалистам по музейному делу и коллекционированию. Однако это не умаляет значение этнографической компоненты исследования. На страницах, посвященных океанийским коллекциям, автор демонстрирует, как в сочетании различных исследовательских приемов решается вопрос о верности атрибуции того или иного предмета, что означает решение вопросов о назначении предмета, способах его изготовления, принадлежности той или иной культуре, которые являются одними из важнейших при исследовании различных культур и локальных традиций.

Хочется также обратить внимание на то, что книга снабжена приложением – биографией Любови Григорьевны Розиной, одной из хранительниц экспозиции «Народы Австралии и Океании» МАЭ. Этот очерк расширяет список известных биографий этнографической и музееведческой науки.

Информация об авторе

Георгий К. Сметанников, независимый исследователь, Москва, Россия; smetannikov.georgij@gmail.com

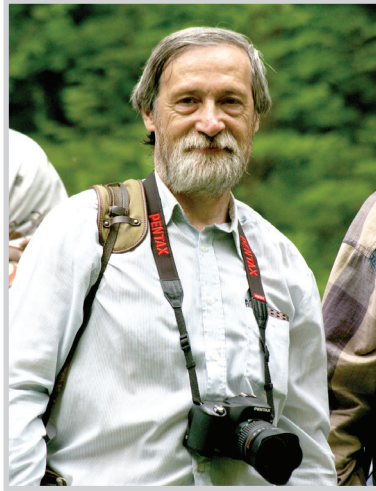
ORCID ID: 0009-0000-5621-1374

Information about the author

Georgii K. Smetannikov, independent researcher, Moscow, Russia; smetannikov.georgij@gmail.com

ORCID ID: 0009-0000-5621-1374

In memoriam



Памяти Михаила Гершеновича Матлина –
фольклориста, этнографа, литературоведа,
поэта, отца, друга, учителя
(2 сентября 1951 – 25 февраля 2024)

Когда нам на двоих было около пятидесяти, мы называли друг друга по фамилиям, удваивая обращение словом «старик». Лет через пятнадцать Матлин расширил формулу эпитетом «дорогой». Еще через какое-то время – с возрастом – из триединого сочетания «старик» постепенно исчез. А «дорогими» Михаил титуловал друзей до последних дней – уже только в переписке.

* * *

Матлин родился в Ульяновске. На филфак местного педвуза (педагогического института) его, отслужившего сержантом в батальоне химзащиты и отучившегося почти два года в ленинградском политехе, привела поэзия. На первом курсе группу студентов увлекла русским фольклором только что прибывшая из аспирантуры ученица Владимира Яковлевича Проппа – Майна Павловна Чередникова. И начиная с лета 1975-го поездки по всем поволжским в поисках мудрости народной стали для М.Г. Матлина

ежегодной необходимостью. Вплоть до года 2022-го. Полевая фольклористика – основа всех направлений его научных разысканий. Традиционная культура (быт и народное творчество), ее визуально-вербальное проявление в устно-письменных формах, ее региональная специфика и бытование в меняющихся социокультурных условиях. Его литературоведческие работы почти всегда были на стыке литературы и фольклора (А. Островский – первая диссертация, И. Гончаров, Н. Некрасов, Н. Карамзин, И. Тургенев).

Но прежде всего – это русская народная свадьба в прошлом и настоящем.

Владимир Шевченко

Рождение дочери

Когда на первом курсе я сдавала экзамен по устному народному творчеству, буквально перед моим ответом МГ позвали на кафедру. Вернулся он в приподнятом настроении, и экзамен у меня прошел на «ура». Потом где-то услышала, что в это время МГ сообщили о рождении дочери. Именно такую историю выдает мне память. Каково же было мое удивление, когда другой бывший студент рассказал точь-в-точь эпизод из своей жизни! Хотя учился он на другом курсе и сдавал экзамен годом позже. Не фольклор ли это?

Ольга Жарова (Степанец)

Звездная тайна

С самого раннего детства Отец был ходячей энциклопедией для меня. Он знал ответ абсолютно на любой вопрос, поэтому страсть к получению информации, подобно утолению жажды, была привита мне именно им.

Особенно ярко я помню, как еще в дошкольном – младшем школьном возрасте он сам обучал меня азам астрономии. К сожалению, с определенного времени из школьной программы убрали этот интереснейший предмет, а у меня он был – только не в школе, а дома. Помню, Отец даже откуда-то достал мне маленький любительский телескоп, и мы вместе часто с балкона смотрели на звезды. Меня безумно завораживал этот таинственный и непостижимый мир космоса: звездное небо, планеты и их спутники. Я отлично знала основные созвездия и с легкостью находила знаменитые «ковши» Большой и Малой Медведиц и другие причуд-

ливые сочетания огоньков на бескрайнем сине-черном сияющем полотне ночного неба.

Как-то раз я спросила Отца:

– А что – после смерти мы попадаем в космос?

Он рассмеялся и сказал, что после смерти ничего нет, лишь беспросветная темнота. А я впервые не поверила ему и решила, что он просто что-то скрывает и не хочет раскрывать мне такую серьезную тайну.

Сейчас, когда его нет рядом со мной, я смотрю на звездное небо и знаю, что он где-то там, на какой-нибудь звезде или планете, занимает свое положенное место, а может, он сам стал новой звездой или планетой. И когда-нибудь я раскрою эту самую серьезную детскую звездную тайну.

Анисия Тарасова (Матлина)

Баскетбол

В один из 1990-х гг. фольклорно-этнографическая экспедиция под руководством МГ базировалась в селе Лесное Матюнино Ульяновской области. В то время в поездках участвовали проходившие фольклорную практику студентки-первокурсницы. В этот раз их было более 20 человек. Так случилось, что в упомянутом селе ненадолго обосновались «братки» из соседнего Тольятти, которых, понятно, весьма заинтересовали ульяновские барышни.

Как-то вечером юные «пришельцы» буквально оккупировали сельскую школу, где отдыхали после дневной работы участники экспедиции. Матлин запретил кому-либо из студентов показываться на глаза местным, сам ушел беседовать с «братками» – и в одиночку сумел их отвадить от полуночных визитов. По слухам (вполне мифологическим), МГ сыграл с ними в баскетбол в школьном спортзале – с условием, что «гости» никогда больше не приблизятся к школе. И, наверное, обыграл...

Евгений Сафронов

Искупались

Дело было в экспедиции. Я была уже старшекурсницей. Так получилось, что группа девочек, с которой я работала, освободилась пораньше, и мы решили искупаться в пруду около нашего места пребывания. Когда появился МГ, нам всем хорошенько влетело. И больше всего досталось мне. Честно скажу, я не сразу поняла, что было такого ужасного в нашем поступке. И только к вечеру

разобралась в ситуации: активности на воде так или иначе связаны с травмоопасностью, да и излишнее внимание местных парней было нежелательным. А мы это делали без ведома нашего педагога, который несет полную ответственность за нас. Получается, что мы в этом своем спонтанном действии подвели своего учителя. Естественным желанием было попросить прощения у МГ. Но я получила неожиданный ответ: «Ты же понимаешь, что за такие поступки прощение быстро не приходит». И это был педагогический урок. Теперь и мои дети знают, что есть поступки, за которые прощение быстро не приходит.

Ольга Жарова (Степанец)

Петушинные бои

Это было в экспедиции в 2001 г. Нам нужно было в очередной раз закупить провианту – зона моей ответственности. МГ решил меня сопровождать. Возвращались из магазина вдоль речки. Я нес пакеты с сыпучими продуктами: крупы и макароны. Тропа узкая. По обе стороны кусты и крапива.

Матлин шел всегда впереди. Ходил он быстро, угнаться за ним было сложновато, главное – сильно не отставать. А тут еще приходилось следить, чтобы бурьян пакет не порвал, будущая каша в крапиве не посеялась. Короче, я отстал метров на тридцать.

Матлин прошел, а мне навстречу из бурьяна вышли два амбала, испитые, но здоровые. На полголовы выше меня, да и в плечах пошире. Один денег просит, а другой не сильно, но устрашающе бьет кулаком в грудь.

Растерялся. Правда. Пакет бы не порвать (какой пакет, парень?!), ну и драться уже надо. Вот прямо сейчас. Уже ударили. Сейчас второй, он сбоку заходит...

Матлин редко оглядывался. Позвать его я не мог, не хватало еще, чтобы и ему тут бока намяли. Но он появился. Оглянувшись, вернулся, будто из-под земли вырос:

– Эй, это что? Ты кто такой? А ну-ка, отошли в сторону! Брысь отсюда! Да я вас сейчас!..

А сам подсказывает по-петушиному и двумя руками в грудь того, что сбоку, в кусты утолкал! И второго тут же. И так же. Я смотрю... Вот, как хотите, я видел бросившегося в атаку петуха. И эта его техника такая же была: прыжок-толчок и бессвязные, громкие, но без истерики, слова. Убедительно все, кроме его собственной величины. Он вдвое меньше любого из этих. Но он их смтил. Подавил.

– Проходи! Сюда! А вы мне не попадайтесь!

Идем дальше. Он чуть впереди, чуть медленнее.

– Михаил Григорьевич, спасибо. Здорово вы их. Но, как вы... Вы, извините, не испугались?

– Ну я же в армии служил. Да еще сержантом. Там и не таких жлобов умирять приходилось.

Павел Половов

* * *

Свадебный ритуально-обрядовый комплекс, ставший для М.Г. Матлина основным объектом изучения, как пазл, разобран им на многочисленные составные, рассмотрен в деталях и этапах, заново собран и комплексно проанализирован в историческом, типологическом и функциональном аспектах. Этому ученый посвятил около 80 научных работ. Основной труд – монография, она же докторская диссертация – убедительно доказывает, что проявленное в вербальных текстах и театрально-игровых формах «смеховое начало в свадьбе» является «онтологическим свойством самого обряда», то есть исконно присущим, неотъемлемым, выполняющим определенные «социально-психологические функции» и раскрывающим его «ритуально-мифологическую семантику».

«Смех – дело не только серьезное, но и интересное», – написал автор на подаренной мне книге.

Владимир Шевченко

Хормейстер

Несколько лет подряд мы ездили в Сурский район Ульяновской области; ночевали и обедали в средней школе села Астрадамка. А в соседнем селе Аркаево удалось договориться о записи местного хора.

На запись шли пешком – через красивое поле, с зелено-рыжими пригорками и березовыми рощами. Вообще МГ любил и умел ходить пешком, при этом перемещался быстро, за ним не каждый мог угнаться. Но если все-таки поймать его ритм ходьбы, то можно было всю дорогу говорить с ним, обсуждать разные интересные темы. Помню, мы тогда завели разговор о народной песне: о ее многоголосье, о том, что песню иногда поют в одиночестве – для себя и т. п.

Бабушки распевались, а Матлин вдруг заскучал. Он решил, что весь репертуар собравшихся состоит из песен типа «Хасбулат удалой...» и «Ой, при лужку, при лужке...». Однако постепенно голоса поющих принаровились друг к другу, и поселницы вспомнили те самые – старинные, протяжные, «свадьбишные».

Лицо МГ тут же просветлело; он заслушался, разулыбался – и, кажется, на какое-то короткое время подзабыл о своей собирательской миссии. Бабушки завершили одну песню, затеяли другую, третью – и, в конце концов, Матлин, стоявший возле магнитофона, стал руками «подыгрывать» звучащим голосам: фактически он дирижировал сельским хором. И происходило это от какого-то избытка чувств, от переполнявшей его радости, которую испытывают, наверное, только удачливые рыбаки и... фольклористы.

Евгений Сафронов

* * *

Миша был увлекающимся человеком и в увлечениях своих стремился достигать профессионального уровня.

Увлёкся книжным макетированием – верстал себе книги, а жене – многочисленные поэтические сборники. Увлёкся оцифровкой и чистой полевой записей – освоил специальные программы, хвалился результатами. Увлёкся видеофиксацией обрядов – сделал несколько фильмов, которые на фестивалях визуальной антропологии были отмечены специалистами. Увлёкся темой кенотафов – объездил основные трассы Среднего Поволжья.

Любил бродить по лесу, собирая грибы, любил возиться в саду на волжском склоне.

Умело увлекал за собой студентов, объединив их в клуб любителей народной культуры «Симбирянин»: фольклором, собирательской и исследовательской работой, шефской помощью районному интернату, постановкой народно-драматических сценок, а в селах области еще и местную молодежь совместной реконструкцией народных праздников и гуляний (Святки, Проводы Масленицы, Царь горы, кулачные бои «стенка на стенку»).

Главным увлечением М.Г. Матлина было учительствование: он любил читать лекции, вести семинары, много времени уделял личным консультациям. И умел это делать «вкусно».

И многие девушки на каждом курсе филфака были в него влюблены.

Владимир Шевченко

Стипендия Зигмунда Фрейда

МГ еще осенью предложил поучаствовать в Святках. Дал нам текст сценки «Лошадь», сказал, что мы можем делать в неких рамках все, что нам взбредет в голову, то есть творить, как в фольклорном театре. Мы придумали двух докторов-лекарей, из-под каменного моста аптекарей: одного звали доктор Зигмунд, а другого

доктор Фрейд. МГ очень смеялся, а мы гордились: смогли рассмешить самого Матлина!

Да, тогда же мы в фойе университета поиграли «в покойника». «Хоронили» стипендию. Стипендией был я. Под конец все же стипендия воскресла. (Худо студенту без стипендии.)

Павел Половов

«Симбирянин»

Помимо экспедиционной работы большую часть моей студенческой жизни занимал фольклорный клуб «Симбирянин». Я не могу точно сказать, как там оказалась. Но спустя много лет я с гордостью вспоминаю этот период. Конечно, самым заметным в деятельности клуба были народные праздники – Святки и Масленица. Это были настоящие гуляния. Но вместе с этим у нас были регулярные выезды в село Аксаково, где мы занимались уборкой территории бывшей усадьбы в преддверии ежегодных Аксаковских чтений. В каникулы выбирались в детский дом и нашу любимую школу в селе Поливаново, где занимались с детьми развивающими играми и вместе создавали праздники. А самое ценное в этом то, что все было естественно и просто по-человечески, без каких-либо идейных акцентов. Хотя сейчас бы сказали, что велась большая волонтерская работа по поддержке сельских школ и сохранению истории Ульяновской области.

* * *

Среди участников «Симбирянина» было много студентов, которые выпускались. Мы все ожидали, что МГ будет сильно переживать. А когда после торжественного мероприятия собрались вместе, он произнес: «В минуты глубокой печали мы все чувствуем, что живем». И я всегда вспоминаю об этом. Именно эта мысль дает силы для преодоления душевной боли.

Ольга Жарова (Степанец)

* * *

Все в институте называли Матлина Михаилом Григорьевичем. Он считал, что так удобней студентам. Я подмены не признавал, так как знал его родителей: огромного, постоянно читающего и курящего Герсона Хоныча и маленькую Веру Ивановну Воронину, умевшую отлично готовить фаршированную щуку.

Как-то я поделился с Мишей соображениями о следах древнеиудейских ритуалов в Ветхом Завете. Ответ, тогда неожиданный

для меня, был резким: «Это меня не интересует. Я русский интеллигент». Противоречия я не увидел.

В последнее десятилетие «подлинное отцовство» как-то органично восстановилось в правах. И студенты не испытывали неудобства.

А после пятидесяти Матлин окрестился.

* * *

Из студенческого фольклора.

Матлин низко летит – к дождю или к незачету. (О быстрых передвижениях МГ по коридорам педа.)

Играть в Матлина. (О вынужденно быстрых пеших переходах между селами во время фольклорных практик.)

Между собой доцента Матлина именовали «эМГэ» или «Мих-мат», а филологический факультет – «филматом».

Владимир Шевченко

«Поиски ярки»

Я, уже будучи мамой почти двоих детей и топ-менеджером крупного рекламного агентства, приехала в Ульяновск и зашла в альма-матер на кафедру навестить МГ. Мы мило общались о делах житейских, но в какой-то момент МГ серьезно меня спросил, буду ли я дальше заниматься своей дипломной темой «Свадебный обряд “Поиски ярки”». Получив отрицательный ответ, учитель сказал, что в таком случае он сам возьмет эту тему в работу. Я очень удивилась: какая же это моя тема?! МГ – мой научный руководитель, он мне эту тему предложил, он же меня и консультировал... Через много лет я узнала, что «мою» (?) тему МГ успешно разработал в одной из основных глав своей докторской диссертации.

Ольга Жарова (Степанец)

* * *

Когда Матлин заболел, то возненавидел слово «держись / держитесь», с которым к нему обращались коллеги и ученики. «Я не держусь... Я живу здесь и сейчас, просто изменились обстоятельства».

В последние месяцы борьбы с онкологией он мечтал дожить до рождения своей внучки. Но стать дедушкой было уже не суждено.

Владимир Шевченко, Павел Половов

Ворон

Миша любил русскую народную песню. Он считал, что у него нет слуха-голоса, но, когда мы пели «Знаю, ворон, твой обычай...», всегда подхватывал ее.

Печальную весть ворон приносит всегда неожиданно. Даже если он уже давно трагически кружит над. На этот раз – 25 февраля 2024 года. Хотя трагедия начиналась задолго до.

Владимир Шевченко

* * *

Последняя экспедиция

С самого раннего детства каждый раз я плакала, когда ты уезжал в очередную экспедицию. Теперь ты уехал в свою самую дальнюю, где не ловит связь... И откуда ты уже не вернешься.

Анисия Тарасова (Матлина)

Осень

Щемящее предчувствие ухода,
отсутствия, зиянья пустоты.
А за окном бушует непогода,
а на столе завядшие цветы.

Повремени! не уходи! останься!
дай наглядеться! надышаться! на...
Но холодок последнего из таинств
сквозит из приоткрытого окна.

И чей-то голос стукнет в стекла птицей,
и тополь в руки вложит мне листву.
А дождь ночной и слезы будут литься
по моему холодному лицу...

Это одно из последних стихотворений Михаила Гершеновича Матлина.







Друг, учитель, дорогой, мы Тебя помним.

*В.Ф. Шевченко при участии А.М. Тарасовой (Матлиной),
О.Н. Жаровой (Степанец), П.С. Половова и Е.В. Сафронова;
фотографии И.С. Павлова*

*Материалы к библиографии
Михаила Гершеновича Матлина*

*Отдельные издания
(монографии, диссертации, учебные пособия)*

- Проблемы поэтики А.Н. Островского и фольклор (70–80-е годы) / Дис. ... канд. филол. наук. Л., 1984. 175 с. <На правах рукописи>
- Тип «бесприданницы» в творчестве А.Н. Островского и его фольклорные истоки // Рукопись депонирована в ИНИОН АН СССР. № 18738, 16.11.1984 г. 35 с. (Литературоведение: Библиографический указатель. М.: ИНИОН АН СССР. 1985. № 5.)
- Методические указания по учебной фольклорной практике для студентов I курса историко-филологического факультета. Ульяновск, 1988. Ч. 1. 50 с.; ч. 2. 44 с. <Сост. в соавт. с Чередниковой М.П., Рассадным А.П., Шаврыгиным С.М.>
- Учебная практика по фольклору: Методическое пособие для студентов 1-го курса. Ульяновск, 2000. 40 с. <В соавт. с Чередниковой М.П.>
- Изучение народных песен на уроках литературы: Методическое пособие. Ульяновск, 2002. 48 с.
- Уроки русского фольклора в 5–8-х классах средней школы: Былины. Ульяновск, 2008. 78 с.
- Русская свадьба Ульяновской области XX века. Ульяновск, 2011. 320 с.
- Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь: В 2 т. / отв. ред. И.А. Морозов, М.П. Чередникова. М., 2012. Т. 1: А–Л. 664 с., фото, карты + 12 л. вклеек; Т. 2: М–Я. 664 с., фото, карты + 12 л. вклеек. <В соавт. с Кызласовой (Слепцовой) И.С., Липатовой А.П., Морозовым И.А., Сафроновым Е.В., Чередниковой М.П. и др.>
- Городские были и небыли: Рассказы старожилов города Ульяновска. М., 2013. 176 с. <Сост., ред., вступ. статья, примеч.>
- Смеховые театрально-игровые формы в русской традиционной свадьбе XIX–XX вв. М., 2013. 180 с.
- Календарно-обрядовая поэзия Ульяновского Поволжья: Песни зимних праздников / Вступ. статья М.П. Чередниковой; нотация С.Н. Акулиной. Ульяновск, 2015. 98 с., ноты. <Сост., ред.>
- Смеховые устные и письменные жанры в русской народной свадьбе XIX – начала XXI в. Ульяновск, 2015. 76 с.
- Смех в русской народной свадьбе XIX–XXI вв.: Типологический и функциональный аспекты. Ульяновск, 2015. 272 с.
- Голод 1941–1945 гг. в устных рассказах русского сельского населения Ульяновского Поволжья. Ульяновск, 2017. 84 с. <Сост.; вступ. статья в соавт. с Чередниковой М.П.>
- Устные рассказы о голоде 1941–1945 гг. русского сельского населения Ульяновского Поволжья. Ульяновск: УлГПУ, 2018. 76 с.

Смех в русской народной свадьбе XIX–XXI вв.: Типологический и функциональный аспекты / Дис. ... д-ра филол. наук. Ульяновск, 2019. 411 с. <На правах рукописи>

Русская традиционная культура и фольклор в культурном ландшафте Ульяновского Поволжья. Ульяновск, 2019. 302 с. <В соавт. с Масленниковым А.В., Липатовой А.П., Фроловым Д.А., Чередниковой М.П.>

Снится поле...: Лирика / Ред.-сост. С.И. Матлина. Ульяновск, 2024. 110 с.

Статьи, публикации, тезисы

1983

Лирическая ситуация в народной песне и в пьесах А.Н. Островского. (К вопросу о фольклорных традициях в поэтике А.Н. Островского) // Русская литература и фольклорная традиция: Сб. науч. трудов. Волгоград, 1983. С. 63–75.

1988

«Катерина» Некрасова: (К проблеме литературно-фольклорных связей) // III Некрасовские чтения: (Тезисы докладов). Ярославль, 1988.

Фольклорные и литературные традиции и стилевое своеобразие «Печальных комедий» А.Н. Островского («Сердце не камень» и «Невольницы») // Силевое выражение авторской позиции в произведениях русской литературы XIX века: Межвузовский сб. науч. трудов / отв. ред. М.П. Чередникова. Ульяновск, 1988.

1990

«Народная точка зрения» в композиции драм А.Н. Островского «Гроза» и «Грех да беда на кого не живет» // Литература и фольклор: Вопросы поэтики. Волгоград, 1990. С. 57–67.

1991

Лирика Некрасова в русском фольклоре (по материалам фольклорных экспедиций 70–80-х гг. в Ульяновской и Самарской областях) // VI Некрасовские чтения: (Тезисы докладов). Ярославль, 1991.

В мире устного народного творчества: (К изучению темы «Богатство фольклора. Русские народные сказки в 5-м классе») // Углубленное изучение народной культуры и литературы в школе: (Сб. методич. статей). Вып. 1 / Сост., науч. ред. А.П. Рассадина. Ульяновск, 1991. С. 14–54. <В соавт. с Рассадиным А.П.>

1994

Роман И.А. Гончарова «Обрыв» и поэмы И.С. Тургенева «Параша» и Н.А. Некрасова «Саша»: (К постановке проблемы) // И.А. Гончаров: (Материалы Международной конференции, посвящ. 180-летию со дня рождению И.А. Гончарова) / ред. И.А. Кутейников. Ульяновск, 1994. С. 27–33.

1995

Некоторые вопросы методики собирания быличек в современных условиях // Фольклор. Обряд. Литература. История: Сб. исследований и публикаций. Вып. 1: В честь юбилея М.П. Чередниковой / сост., отв. ред. В.Ф. Шевченко. Ульяновск, 1995. С. 11–19.

1996

Экспедиции Ульяновского государственного педагогического университета // Живая старина. 1996. № 1. С. 46–47.

1997

Традиционный фольклор взрослых и детей в городе и селе // Основы полевой фольклористики: Сборник науч.-методич. материалов. Ульяновск, 1997. (Проблемы полевой фольклористики. Вып. 1). С. 14–19.

Фольклор малой социальной группы // Там же. С. 21–22.

Современные фольклорные формы в культурной жизни детей и взрослых // Там же. С. 22–23.

Формы отчетности и правила архивного оформления материалов полевых исследований // Там же. С. 34–45.

Русская народная свадьба села Акшуат Барышского района Ульяновской области: (По материалам фольклорно-этнографической экспедиции 1997 г.) // Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: материалы и исследования. Ульяновск, 1997. С. 5–26. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 2)

Русский свадебный обряд пос. Лесная Дача Барышского района Ульяновской области // Там же. С. 52–63. <Публ. >

Мордовская народная свадьба села Мордовская Темрязань Барышского района Ульяновской области // Там же. С. 82–90. <Публ. >

Письменный рассказ мордовской крестьянки о собственной свадьбе // Там же. С. 91–94. <Публ. >

Письменные материалы к описанию свадебного обряда «Поиски ярки» // Там же. С. 130–134. <Публ. >

1998

Календарные обряды // Специальные программы и вопросники. Ульяновск, 1998. С. 9–14. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 3). <Сост. в соавт. с М.П. Чередниковой>

Фольклор военных училищ // Там же. С. 52–55.

Фольклор парашютистов // Там же. С. 55–56. <Сост. в соавт. с Ливановой Н.>

Мотив пробуждения в романах И.А. Гончарова // И.А. Гончаров: Материалы Международной конференции, посвящ. 185-летию со дня рождения И.А. Гончарова / сост. М.Б. Жданова. Ульяновск, 1998. С. 18–25.

Ритуально-мифологическая основа детских закличек о дожде // Традиционная культура и мир детства: Материалы Международной науч. конференции «XI Виноградовские чтения». Ч. 2 / отв. ред. В.Ф. Шевченко. Ульяновск, 1998. С. 43–52.

1999

Русская традиционная свадебная обрядность: Словарь // Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Ульяновск, 1999. С. 39–71. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 4)

«Поиски ярки» в селе Поливанове / Подгот. текста, фото // Живая старина. 1999. № 3. С. 38–39.

2000

Ивановский язык // Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 2. Ульяновск, 2000. С. 61–67. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 5)

Кулачки // Там же. С. 68–75.

2001

«Торговый» код в традиционном русском свадебном обряде // Собственность в представлении сельского населения России (середина XIX–XX вв.): Регионально-исторический аспект / под ред. Д.С. Точеного. Ульяновск, 2001. С. 210–225.

Отец Максим // Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 3. Ульяновск, 2001. С. 8–19. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 6)

Кулачные бои в Сурском районе Ульяновской области // Живая старина. 2001. № 4. С. 17–18.

2002

Современная армейская культура // Актуальные проблемы полевой фольклористики / отв. ред. А.А. Иванова. М., 2002. С. 128–138. <Вопросник>

Культура автостопа // Там же. С. 138–140. <Вопросник>

Письменные «документы» как вербальный компонент современной русской свадьбы // Там же. С. 180–196.

О формировании культа месточтимого святого (отца Максима) на территории Инзенского района Ульяновской области // Литература и культура в контексте христианства: Материалы III Международной науч. конференции (Ульяновск, 19–20 июня 2002). Ульяновск, 2002. С. 127–135.

2003

Фольклор военных училищ // Современный городской фольклор / отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 180–185.

Свадебный обряд // Там же. С. 370–390.

Современные свадебные обычаи и обряды русского населения города Ульяновска // Традиционная культура. 2003. № 1 (9). С. 41–50.

Поэтика сна в романах Гончарова // И.А. Гончаров: Материалы Международной науч. конференции, посвященной 190-летию со дня

рождения И.А. Гончарова / сост. М.Б. Жданова, А.В. Лобкарева, И.В. Смирнова. Ульяновск, 2003. С. 26–37.

2004

Гендер и смех: Половая инверсия в свадебном обряде «Поиски “ярки”» // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3 / отв. ред. А.А. Иванова. М., 2004. С. 83–88.

Обряд «Поиски пропавшего животного» в современном русском традиционном обряде // Там же. С. 105–109.

Русский фольклор // Большая российская энциклопедия: Россия. М., 2004. С. 699–703. <В соавт. с М.П. Чередниковой>

2006

Пасхальная традиция в современном русском селе: (По материалам полевых исследований в Ульяновском Присурье) // Морфология праздника: Сб. статей. СПб., 2006. С. 203–218.

Свадебная обрядовая лексика: (Некоторые аспекты изучения) // Актуальные проблемы теории языка, лингводидактики и краеведческой лингвистики. Ульяновск, 2006. С. 128–133. (Уч. записки УлГУ. Сер. лингвистики; вып. 1 (11), ч. 2)

«Скоморох» из Левашовки // Филологические записки: Вестник литературоведения и языкознания. Вып. 24 / гл. ред. А.А. Фаустов. Воронеж, 2006. С. 96–102.

Специфика науч. видеофиксации традиционных народных обрядов в современном русском селе // «Камера-посредник»: Материалы III Московского международного фестиваля и конференции визуальной антропологии. (Москва, 8–13 октября 2006 г.). М., 2006. С. 36–39.

2007

Условный («тайный») язык русских ремесленников как элемент традиционной мужской культуры // Мужская повседневность: труд, досуг, духовная жизнь: Тезисы интернет-конференции / сост. Д.В. Громов. М., 2007. С. 16–17.

2008

Эксперимент и экспериментальные методы в современной полевой фольклористике // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 4 / отв. ред. А.А. Иванова. Сыктывкар, 2008. С. 6–15.

Кулачные бои // Там же. С. 91–94. <Вопросник. В соавт. с Сокирко П.П.>

Видеокамера и полевой эксперимент // Аудиовизуальная антропология: Теория и практика: Международ. науч.-практич. конференция в рамках IV Московского международного фестиваля визуальной антропологии (Москва, 6–8 октября 2008 г.). М., 2008. С. 178–182.

2009

Мифопоэтический хронотоп в русской внеобрядовой лирике о сироте // Восток–Запад в пространстве русской литературы и фольклора: Материалы Третьей международной науч. конференции (заочной) (Волгоград, 19 ноября 2008 г.): к 60-летию А.Х. Гольденберга / отв. ред. Н.Е. Тропкина. Волгоград, 2009. С. 18–24.

2010

Современные кладбища Ульяновской области // Живая старина. 2010. № 1. С. 23–26. <В соавт. с А.М. Карвалеяру>

К юбилею Маины Павловны Чередниковой // Живая старина. 2010. № 2. С. 62. <В соавт. с Е.В. Сафроновым, Е.Е. Жигариной>

«Замки счастья» на мосту влюбленных: Об одной новации в современной городской свадьбе // Традиционная культура современного города: Сб. науч. статей / сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. М., 2010. С. 194–217. (Славянская традиционная культура и современный мир; вып. 13)

Специфика полевого исследования русской традиционной свадьбы // МП'2010: Сборник статей в честь М.П. Чередниковой / сост. В.Ф. Шевченко. М., 2010. С. 112–118.

Смехозеротическое начало в свадебном обряде «Поиски “ярки”»: (По материалам Ульяновского Присурья) // Проблема «ума» и «сердца» в современной филологической науке: Сб. науч. статей по итогам V международной науч. конференции «Рациональное и эмоциональное в литературе и фольклоре» (Волгоград, 26–28 октября 2009 г.) / отв. ред. Н.Е. Тропкина. Волгоград, 2010. С. 3–9.

Принципы и формы визуальной репрезентации современного народного православия: (На примере Ульяновского Присурья) // «Камера-посредник»: Материалы международной науч.-практич. конференции в рамках 5-го Московского международного фестиваля визуальной антропологии (Москва, 20–24 сентября 2010 г.). М., 2010. С. 179–182.

2011

«Зайчик+зайка=любовь»: Замки на мосту как новая свадебная традиция // Живая старина. 2011. № 2. С. 36–39. <В соавт. с Виноградовым В.В., Громовым Д.В., Коршунковым В.А., Красиковым М.М.>

Обряд «Поиски пропавшего животного» в русской традиционной свадьбе XIX–XX вв.: (К вопросу о формировании и развитии традиции) // Традиционная культура. 2011. № 3. С. 80–92.

Интернет – фольклор – фольклористика // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 81–92.

Изучение русского фольклора в Ульяновском государственном педагогическом университете им. И.Н. Ульянова // Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период: Сб. науч. статей / сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. М., 2011. С. 98–109. (Славянская традиционная культура и современный мир; вып. 14)

2012

- В.П. Юрлов – симбирский собиратель русского фольклора // Традиционная культура. 2012. № 1. С. 170–179.
- Смеховые формы в русской и белорусской послесвадебной обрядности: («Поиски ярки» и «Цыганы») // Фальклор і сучасная культура: Матэрыялы III Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Мінск, 21–22 красавіка 2011 г.): У 2 ч. Частка 1. Мінск, 2012. С. 84–86.
- Свадебный обряд // Традиционная культура Ульяновского Присурья: Этнодиалектный словарь: В 2 т / отв. ред. И.А. Морозов, М.П. Чередникова. М., 2012. Т. 1. С. 145–158.
- Баня невесты. Т. 1. С. 189–192.
- Будить невесту. Т. 1. С. 231–234.
- Венчание. Т. 1. С. 258–260.
- Вербное. Т. 1. С. 260–265.
- Второй день. Т. 1. С. 296–308.
- Горной стол. Т. 1. С. 324–330.
- Девичник. Т. 1. С. 347–352.
- За веником ходить. Т. 1. С. 445–455.
- Запой. Т. 1. С. 455–459.
- К венцу ехать. Т. 1. С. 509–512.
- Кладку рядить. Т. 1. С. 533–535.
- Молодых встречать. Т. 2. С. 47–50.
- На поклон. Т. 2. С. 69–72.
- Невесту продавать. Т. 2. С. 119–125.
- Пасха. Т. 2. С. 231–249.
- Первая брачная ночь. Т. 2. С. 249–250.
- Печурки смотреть. Т. 2. С. 259–260.
- Свадьба. Т. 2. С. 473–487.
- Сватать. Т. 2. С. 488–494.
- Собирать невесту к венцу. Т. 2. С. 520–527.
- Ярку искать. Т. 2. С. 631–645.
- Биографические сведения о собирателях XIX в. как источник по истории русской фольклористики (на примере собирателей-краеведов Симбирской губернии) // Стратегия и практика полевых исследований: Сб. науч. статей / сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. М., 2012. С. 120–139. (Славянская традиционная культура и современный мир; вып. 15)
- Арнольдов Михаил Васильевич // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. 36 / отв. ред. М.В. Рейли. СПб., 2012. С. 673–675.
- Фотографии ряженных как способ визуального представления смехового начала в современной русской свадьбе // Визуальная антропология: Российское поле: Материалы конференции в рамках VI Московского международного фестиваля визуальной антропологии «Камера-посредник» (Москва, 8–12 октября 2012 г.) / ред. Е.В. Александров, Е.С. Данилко. М., 2012. С. 55–65.

Этнодиалектная специфика традиционной русской свадьбы в Ульяновском Присурье // Поволжье и Приуралье как регион взаимодействия культур: Исторический опыт и современное состояние: Материалы всероссийской науч. конференции (Саранск, 23–14 октября 2012 г.). Саранск, 2012. С. 315–323.

Обряд «Печурки смотреть» в свадебной традиции Ульяновского Присурья // Современные проблемы культурно-языковой регионалистики: Материалы межвузовской науч. конференции (Пермь, 26–28 ноября 2012 г.). Пермь, 2012. С. 103–105.

2013

Котэ – герой демотиваторов Рунета // Фольклор XXI века: Герои нашего времени / сост. М.Д. Алексеевский. М., 2013. С. 235–258.

Свадебная игра в «покойника»: К проблеме генезиса смеховых форм в русской традиционной свадьбе // Традиционная и современная культура: история, актуальное положение, перспективы: Материалы III международной науч.-практич. конференции, Прага (20–21 сентября 2013 г.). Прага, 2013. С. 128–142.

Демотиваторы как один из жанров «визуального» интернет-фольклора // Визуальное и вербальное в народной культуре: Тезисы и материалы Международной школы-конференции (Москва – Переяславль-Залесский, 26 апреля – 5 мая 2013 г.). М., 2013. С. 186–189.

Свадебный обряд посещения водного источника в русской и мордовской свадебной традиции Ульяновской области // Гуманитарные науки и образование. 2013. № 2 (14) (апрель – июнь). С. 89–94.

Камни счастья и любви: Об одной новой ритуальной традиции в городе // Традиционная культура. 2013. № 3 (51). С. 90–100.

Структура и семантика обряда послесвадебного цикла посещения молодой/молодыми водного источника // Научный диалог. 2013. № 6 (18). С. 88–110.

2014

Свадебная игра в «покойника» в празднично-обрядовом пространстве русского села // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2014. № 1. С. 54–60.

Кенотафы как одна из современных форм объективации памяти о погибших // Этнографическое обозрение. 2014. № 2. С. 36–47. <В соавт. с Сафроновым Е.В.>

Типология сценок с ложным свадебным персонажем в русском традиционном свадебном обряде // Гуманитарные науки и образование. 2014. № 2 (18). С. 126–131.

Игра в «рожищу» в системе послесвадебных смеховых театральнo-игровых обрядов и сценок // The First European Conference on Languages, Literature and Linguistics (14th April 2014): Proceedings of the conference. Vienna, 2014. P. 468–472.

- Русская традиционная свадьба XIX в. в социокультурном пространстве села: (На примере свадебной традиции села Зеленец Сызранского уезда Симбирской губернии) // *Zbiór raportów naukowych. Nauka dziś: teoria, metodologia, praktyka, problematyka...* (30–31.07.2014). Warszawa, 2014. S. 80–84.
- Шутовская свадьба в системе послесвадебных театрално-игровых сценок русской традиционной свадьбы // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2014. № 8 (38). Ч. 1. С. 122–126.
- Игры молодежи на современной городской свадьбе: Традиции и новации // *Humanities and Social Sciences in Europe: Achievements and Perspectives: Proceedings of the 5th International symposium (15th September 2014)* / ed. by L. Koenig. Vienna, 2014. С. 233–243.
- Молодежные сетевые сообщества как современная форма сохранения и развития свадебных традиций: (На примере форума невест) // *Мировая классика и молодежная культура: Материалы Всероссийской науч.-практической конференции с международ. участием (Йошкар-Ола, 24–26 сентября 2014 г.)* / отв. ред. В.Е. Добровольская, Т.А. Золотова. Йошкар-Ола, 2014. С. 182–188.

2015

- Фольклорное пространство: К постановке проблемы // *Родное и вселенское: Образы местности, трансгрессии и гетеротопии в русской и мировой литературе XIX–XX вв.: Материалы XI международной науч. конференции (Ульяновск, 29–30 сент. 2014 г.)* / сост., отв. ред. А.А. Дырдин. Ульяновск, 2015. С. 131–138. <В соавт. с Чередниковой М.П.>
- Смеховая театрализация обрядов и обрядовых актов сватовства в традиционной русской свадьбе XIX–XX вв. // *Функционально-структуральный метод П.Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора: Сб. статей и материалов* / отв. ред. С.П. Сорокина, Л.В. Фадеева. М., 2015. С. 234–243.
- Мотив угадывания в смеховых театрално-игровых сценках с ложным свадебным персонажем в русской народной свадьбе XIX–XX вв. // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2015. № 9 (51). Ч. 1. С. 131–133.
- Смеховые письменные тексты в русской народной свадьбе XIX–XXI вв. // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2015. № 10 (52). Ч. 1. С. 121–125.
- Образ праздника в очерке Н.М. Карамзина «Сельский праздник и свадьба» // *Традиционная культура*. 2015. № 4. С. 140–146.
- Образ «дурочки» в русской народной свадьбе // *Гуманитарные науки и образование*. 2015. № 4 (24). С. 122–127.
- Собирание и изучение русского фольклора в Ульяновском государственном педагогическом университете им. И.Н. Ульянова // *Традиционная культура и фольклор Ульяновского Поволжья: Материалы к библиографии работ Лаборатории традиционной культуры и фольклора, 1975–2015* / отв. ред. М.П. Чередникова. Ульяновск, 2015. С. 4–13.

2016

«Пахать пол»: своеобразие семантики свадебного термина // Научный диалог. 2016. № 1 (49). С. 59–69.

Игровое начало в современной русской свадьбе: некоторые типы и формы // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: Традиции и новации в современной культуре: Сб. статей, посвященный 30-летию кафедры философии, истории и теории мировой культуры СГСПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов» (Самара, 23–25 июня 2016 г.) / отв. ред. Е.А. Ягафова. Самара, 2016. С. 159–163.

Арнольдов Михаил Васильевич // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь: XVIII–XIX вв.: В 5 т. Т. 1: А–Г / [под ред. Т.Г. Ивановой.] СПб., 2016. С. 144–147.

2017

Peculiarities of the plant code (the wedding broom) in the Russian folk wedding of the Ulyanovsk region of the Volga district // Journal of Fundamental and Applied Sciences. 2017. No. 9 (1S). P. 1143–1174. <Соавт.: Matlin M.G., Maslennikov A.V., Frolov D.A., Lipatova A.P.>

Русская народная свадьба в фольклорном пространстве Ульяновского Поволжья: (На примере свадебной традиции Кузоватовского района) // Фольклор Большой Волги: Сб. науч. статей / сост. В.Е. Добровольская и др. М., 2017. С. 138–150.

Извозчиков Михаил Иванович // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь: XVIII–XIX вв.: В 5 т. Т. 2: Д–Кошурников / [под ред. Т.Г. Ивановой.] СПб., 2017. С. 391–394.

2018

Свадебное деревце (репей) в культурном ландшафте Ульяновской области // Традиционная культура. 2018. № 5. С. 134–144.

2019

Ложный свадебный персонаж в русском традиционном свадебном обряде // III Всероссийский конгресс фольклористов (Москва, 3–7 февраля 2014 г.): Сб. науч. статей: В 5 т. Т. 4: Российская фольклористика в XXI в.: Перспективы развития / сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова; ред. А.В. Лобанова. М., 2019. С. 466–477.

Состязание смехом в традиционной русской свадьбе XIX – начала XXI в. // Научный диалог. 2019. № 6. С. 159–174.

Dynamics of cultural landscape: (as exemplified by the functioning of conifers in wedding rites of the Ulyanovsk region) // Amazonia Investiga. (Revista). Vol. 8. No. 20 (Mayo junio 2019). P. 626–639. <Соавт.: Matlin M.G., Maslennikov A.V., Frolov D.A., Lipatova A.P.>

Растительность в культурном ландшафте Ульяновской области: (На примере русского традиционного свадебного обряда и календарных обрядов весенне-летнего цикла) // Восток–Запад: Пространство локального текста в литературе и фольклоре: Сб. науч. статей к 70-летию

профессора А.Х. Гольденберга / отв. ред. Н.Е. Тропкина. Волгоград, 2019. С. 176–182.

Особенности питания в русских селах Ульяновского Поволжья в 1941–1945 гг. (на основе устных рассказов русского сельского населения) // Традиционная культура в современном мире: История еды и традиции питания народов мира: Материалы IV Международного научно-практического симпозиума. М., 2019. С. 265–276.

2020

Некоторые особенности функционирования считалок в современной детско-юношеской среде // Детская культура и фольклор в социокультурном пространстве России / сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. М.; Ульяновск, 2020. С. 160–171.

Костер на русской традиционной свадьбе Ульяновского Поволжья // Традиционная культура. 2020. № 4. С. 103–111.

2021

Значимый вклад в историю русской фольклористики и литературоведения. [Рец.:] Профессор сказочных наук: Научная биография Д.Н. Медриша / А.Х. Гольденберг, О.О. Путило, Н.Е. Тропкина. М.: Флинта, 2021. 456 с. // Традиционная культура. 2021. № 3. С. 184–188.

Смерть в ландшафте: Пространственный аспект современной традиции отмечать места гибели людей на автодорогах (на примере российских федеральных трасс А 151, Р 178, Р 241) // Географический вестник. 2021. № 4 (59). С. 59–72.

2022

Современная традиция отмечать места гибели людей на автодорогах (на примере российских федеральных трасс А 151, Р 178, Р 241) // Традиционная культура. 2022. № 1. С. 97–112.

Этноконфессиональные особенности придорожной мемориализации // Журнал социологии и социальной антропологии. 2022. № 3. С. 239–258.

«Что случилось, мой миленький мальчик?»: Новые варианты городских романсов второй половины XX в., записанные в селе Крестово Городище Чердаклинского района Ульяновской области // Русская традиционная культура сегодня: Экспедиционные и архивные открытия: Всероссийская научно-практическая конференция. Ульяновск, 2022. С. 157–171.

Мемориализация мест гибели людей в ДТП в фокусе общественного мнения // Социологические исследования. 2022. № 3. С. 98–106.

Персонализация и анонимизация места гибели человека в ДТП (на примере федеральных трасс А 151, Р 178, Р 241) // Этническая культура. 2022. № 4. С. 51–57.

2023

Маина Павловна Чередникова (02.05.1940 – 15.03.2023) // Традиционная культура. 2023. № 2. С. 188–191.

Озеро Светлояр vs град Китеж: Особенности функционирования сакрального пространства // Традиционная культура. 2023. № 3. С. 109–123.

Своеобразие ретрансляции легенды о граде Китеже в видеотекстах блогеров YouTube // Научный диалог. 2023. № 5. С. 173–191.

Гендерный аспект в оформлении деревянных надмогильных памятников на старообрядческих кладбищах Семеновского и Воскресенского районов Нижегородской области // Русская традиционная культура сегодня: Экспедиционные и архивные открытия: Всероссийская научно-практическая конференция. Ульяновск, 2023. С. 71–87.

Редактирование

Основы полевой фольклористики: Сборник науч.-методич. материалов. Ульяновск, 1997. 82 с. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 1). <Отв. ред.>

Свадебная обрядность на территории Ульяновской области: Материалы и исследования. Ульяновск, 1997. 136 с. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 2) <Отв. ред.>

Специальные программы и вопросники. Ульяновск, 1998. 60 с. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 3) <Отв. ред.>

Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Ульяновск, 1999. 114 с. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 4) <Отв. ред.>

Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 2. Ульяновск, 2000. 92 с. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 5) <Отв. ред.>

Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 3. Ульяновск, 2001. 112 с. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 6) <Отв. ред.>

Фольклор. Литература. Библиография: Работы молодых исследователей. Вып. 1. Сызрань, 2003. 140 с. <Науч. ред.>

Фольклор. Литература. Книга: Работы молодых исследований. Вып. 2. Ульяновск, 2004. 132 с. <Науч. ред.>

Мир народной песни: Материалы науч. чтений (Чердаклы, 13 октября 2011 г.). Вып. 2. Ульяновск, 2004. 96 с. <Отв. ред.>

Духовная культура русских Ульяновского Присурья: Материалы к этнодиалектному словарю. Ульяновск, 2008. 236 с. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 7) <Отв. ред.>

Духовная культура русских Ульяновского Присурья: Материалы к этнодиалектному словарю. М., 2009. 304 с. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 8) <Отв. ред.>

Духовная культура русских Ульяновского Присурья: Материалы к этнодиалектному словарю. Ульяновск, 2010. 300 с. (Проблемы полевой фольклористики; вып. 9). <Отв. ред.>

Детская культура и фольклор в социокультурном пространстве России / сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова. М., Ульяновск, 2020. 429, [3] с. (Славянская традиционная культура и современный мир; вып. 18) <Отв. ред.>

О М.Г. Матлине

Безденежных А.В. Михаил Гершенович Матлин: <Интервью с М.Г. Матлиным> // Безденежных А.В. Симбирский контекст. Частная жизнь. Кн. 1. 2003. URL: <http://www.pervayarosa.com/произведения/книга-андрея-безденежных-симбирский-контекст/симбирский-контекст-матлин-м-г/> (дата обращения 15 марта 2024).

К юбилею Михаила Гершеновича Матлина // Традиционная культура. 2021. № 3. С. 189–190.

Библиографию составил *В.Ф. Шевченко*

Информация о составителе

Владимир Ф. Шевченко, независимый исследователь, Ульяновск, Россия; vladimir.shev@gmail.com

Information about the compiler

Vladimir F. Shevchenko, independent researcher, Ulyanovsk, Russia; vladimir.shev@gmail.com

Дата поступления статьи: 4 апреля 2024 г.

Дата публикации: 27 сентября 2024 г.

Received: April 4, 2024

Date of publication: September 27, 2024

Научное издание
Фольклор: структура, типология, семиотика
Том 7 • № 4 • 2024

Дизайн обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Н.В. Москвина

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72806 от 17.05.2018
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 26.11.2024
Выход в свет 03.12.2024
Формат 60×90¹/₁₆
Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 10,1
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 2062

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru