

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

1
2022

Studia Religiosa Rossica: nauchnyj zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year.

Founder and Publisher

Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is included: in the Russian Science Citation Index

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047
tel.: (495) 250-63-40

e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный
гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии включен
в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6
Тел.: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

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

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Natalia Bakshi, Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Institute of Public Administration and Civil Service, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasán Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Veronika Kravchuk, Cand. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia.

Nikolai Muskhelishvili, Dr. of Sci. (Psychology), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), academic journal *Religion and Law*, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgénii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Executive editor: *Svetlana Ryzhakova*, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Бакиш*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(заместитель главного редактора)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.В. Кравчук*, кандидат философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Российская Федерация
- Н.Л. Мухелишвили*, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, научный журнал «Религия и право», Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация

- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.В. Шаповалова*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- М.М. Шахнович*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация
- А.И. Шмаина-Великанова*, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.С. Элбакян*, доктор философских наук, Институт государственной службы и управления РАНХиГС при Президенте РФ, Москва, Российская Федерация
- А.А. Ярлыкапов*, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск: *С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

Contents

Ryzhakova S.I.

- Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum.
The body and its parts in religion and culture 11

Aleksandrova N.V.

- Buddha's hair. Cult, hagiographic narrative,
pilgrim's tradition (4th – 9th centuries) 30

Bychkova A.A.

- Head meant for man vs. man meant for head.
Perceptions, customs and practices
of Naga tribes (North-East India) 44

Solovyeva L.T.

- “Happy is the one who has a lot of hair, unhappy is the one
who has a lot of nails”. The role of hair and nails
in human destiny in the beliefs of the peoples of the Caucasus 55

Bakhvalova A.A.

- “Slit eyes and hook nose”. The beauty standards
of the Yoshiwara Yujo during
the Edo period 72

Bannikov K.L., Cianconi P.

- Tattoo. The conflict triangle of body,
society and sign 91

Renkovskaya E.A.

- Flat nose in the views of the South Asian peoples.
Perception, customs, vocabulary, folklore 110

Fais-Leutskaya O.D.

- The phallus, the phallicism and the phallic cults
in the modern Sicily 124

Belova O.V.

- “Extra” body parts in Slavic legends and beliefs 141

Содержание

Рыжакова С.И.

- Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum:
Тело и его части в религии и культуре 11

Александрова Н.В.

- Волосы Будды: культ, житийный нарратив,
паломническая традиция (IV–IX вв.) 30

Бычкова А.А.

- Голова для человека vs человек для головы:
представления, обычаи и практики
у нага Северо-Восточной Индии 44

Соловьева Л.Т.

- «Счастливый богат волосами, несчастливый – ногтями»:
представления народов Кавказа о роли волос и ногтей
в судьбе человека 55

Бахвалова А.А.

- «Узкие глаза, крючковатый нос»:
эталоны красоты «дев веселья» квартала Ёсивара
в период Эдо 72

Банников К.Л., Чианкони П.

- Татуировка: конфликтный треугольник тела,
социума и знака 91

Ренковская Е.А.

- Плоский нос в представлениях народов Южной Азии:
восприятие, обычаи, лексика, фольклор 110

Фаис-Леутская О.Д.

- Фаллос, фаллицизм и фаллический культ
в современной Сицилии 124

Белова О.В.

- «Лишние» части тела в славянских легендах и поверьях 141



Лока-пуруша, Антропоморфный Космос.

Цветной рисунок из джайнской Сутры Санграхани.

Датировка примерно 1637 г., Ахмедабад.

Из собрания Национального музея, Нью-Дели. Опубликовано:
Ahuja, Naman P. (2014). Rūpa-Pratirūpa: The Body in Indian Art.
New Delhi: National Museum. 100 p.

Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum¹: Тело и его части в религии и культуре

Светлана И. Рыжакова

*Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук, Москва, Россия, SRyzhakova@gmail.com*

Аннотация. В статье представлен анализ известного индийского мифа о расчлененном теле Сати, ставшем основой как для ряда философских концепций, так и локальных культов, связанных идеей единства разделенного тела богини. На широком историко-культурном и этнографическом материале автор исследует категории телесности, представления о границах, идентичности, принадлежности, этике и эстетике тела, о социальном и ритуальном телах, об инструментальной функции человеческого тела как универсального измерителя, одновременно выступающего объектом и субъектом действий и познания.

Ключевые слова: тело, телесность, Сати, мифы, культы, Индия

Для цитирования: Рыжакова С.И. Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum: Тело и его части в религии и культуре // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 11–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-11-29

Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum. The body and its parts in religion and culture

Svetlana I. Ryzhakova

*Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science,
Russia, Moscow, SRyzhakova@gmail.com*

Abstract. The article presents an analysis of the famous Indian myth about the dissected body of Sati, which became the basis for both a number of philosophical concepts and local cults, linked together by the idea of the wholeness of the dispersed body of the goddess. On a broad historical, cultural and ethnographic material, the author explores the categories of corporeality,

© Рыжакова С.И., 2022

¹ «Тело целое, тело разделенное, тело мистическое» (лат.).

ideas about boundaries, identity, belonging, ethics and aesthetics of the body, about social and ritual bodies, about the instrumental function of the human body as a universal measure, simultaneously serving as an object and subject of action and cognition.

Keywords: body, corporeality, myths, Sati, cults, India

For citation: Ryzhakova, S.I. (2022). "Corpus totum – corpus fractum – corpus mysticum. The body and its parts in religion and culture", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 11–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-11-29

«Тогда глаза богини налились кровью. Сати подумала: я стала супругой Шивы по собственному выбору, но сегодня он посмел меня укорить. Покажу же я ему свою силу! Видя, что губы богини дрожат от гнева, а глаза сверкают, словно мировой пожар в конце эпохи, Шива испугался и закрыл глаза. Неожиданно она оскалила клыки и засмеялась. Шива задрожал и закрыл лицо. Когда же он его открыл, то увидел ужасное: Сати скинула свои золотые одежды и стояла нагая, четырехрукая, с растрепанными волосами и свешивающимся языком. Ее темная кожа была покрыта потом. С гирляндой черепов на шее, она была в страшном гневе и рычала. Охваченный ужасом, Шива бросился бежать. С грозным смехом Сати сказала ему: Не бойся! Тот побежал еще быстрее, но куда бы он ни поворачивал, всюду наткался только на нее. Шива остановился и закрыл глаза. Когда же он снова их открыл, то увидел Темную (Шьяма), чье улыбающееся лицо было словно распустившийся лотос. Обнаженная с всклокоченными волосами и широко раскрытыми глазами, она сияла как десять миллионов солнц. Глядя на нее, Шива спросил: кто ты, о Темная? И где моя возлюбленная Сати? О Шива, разве ты не видишь, что это я, Сати, перед тобой? Кали (черная), Тара (звезда), Локешкамала (лотосовая царица мира), Бхубанешвари (Владычица мира), Чхиннамаста (с отрубленной головой), Шодаши (шестнадцатилетняя), Трипурасундари (красавица Трипуры), Багламукхи (подобная седлу), Дхумавати (чье тело цвета дыма), Матанги (слоника) – все это я. О, Шива, не бойся, все это мои высшие воплощения». (Mahābhāgavata purāṇa, 8:45–87, цит. по: [Benard 2000: 2–3]).

Это фрагмент из известного текста «Махабхагавата-пурана», созданного в Восточной Индии примерно в XIV в., в котором Шива рассказывает Нараде историю преобразования его божественной супруги, Сати, или Умы, перед тем как она отправилась на вели-

кое жертвоприношение, устраиваемое ее отцом, Дакшей². История эта произошла в Сатья-югу – «Золотой век» существования мира. Сати, дочь Дакши и супруга бога Шивы, пришла в ярость: ее отец устраивал большое жертвоприношение, но не пригласил их божественную пару: ему не нравился характер и облик Шивы, йогина, обитателя кладбищ, покрывающего свое тело пеплом, шкурами животных, а часто и ходящего нагим. Шива не отпускает решившуюся отправиться на обряд супругу, и та пытается убедить его, что, поскольку она дочь Дакши, то ей не требуется приглашения. Наконец, Сати принимает страшный облик: она обнажена, у нее четыре руки, на шее – гирлянда из отрубленных голов, лицо пылает, волосы растрепаны, на теле – пот, а язык высовывается и вращается в разные стороны. Она сияет и сотрясает землю смехом. Примечательно, что сразу же за этим следует рассказ о мультипликации тела Сати, о явлении богинь, получивших в тантрической традиции обозначение десяти *махавидья* – несущих великое знание³. Шива пытается бежать, но Сати заполняет собой все стороны света, проявляясь в десяти формах: Тара – на востоке, Шодаши – на юго-востоке, Дхумавати – на юге, Бхайрави – на юго-западе, Бхуванешвари – на западе, Чхиннамаста – на северо-западе, Багаламукхи – на севере, Трипура-Сундари – на северо-востоке, Матанги – сверху (т. е. в зените), о Кали же говорится, что она присутствует повсюду, хотя, согласно другим источникам, она располагается в надире⁴. Увидев десять страшных образов, Шива пугается и спрашивает: «Ka tvam Shyama Sati kutra gata matpranavallabha?» – «Кто ты, о Темная, и куда удалилась моя Сати?» На что получает ответ, что все явившееся ему многообразие образов оказывается воплощениями единой богини, его супруги, несущими великое знание, *махавидья*. После того, как Шива узнает имена этих богинь и говорит, что он не в силах ей помешать, Тара сливается с Кали, а прочие воплощения богини исчезают. За рассказом об этой манифестации следует

² Mahābhāgavata purāṇa. Bombay, 1913: 8:45-9:82. Этот миф известен еще с ведийских времен, описан, правда без участия Сати, в третьей главе «Айтарейя-брахманы», и в «Шатапатха-брахмане» (I:7:3ff), и в «Тайттирия-самхите» (II:6:8), а далее развивается в эпической литературе, т. е. в период от IV в. до н. э. по IV в. н. э., в «Махабхарате» и особенно в пуранах (в «Ваю-пуране» III–IV вв. (XXX:38-47), «Матсья-пуране» VII в. (XIII:12-15), в «Рудра-самхите» из «Шива-пураны» (II:26-30) и вишнуитской «Бхагавата-пуране» («Шримад Бхагаватам», IV. 3-7).

³ По другим источникам, они имеют иное происхождение; см. об этом [Kinsley 1997, p. 15 и далее].

⁴ Сходный, несколько отличающийся миф описан в другой шактийской упа-пуране: Bṛhaddharma-purāṇa. Madhya-khaṇḍa. 6.128-31.

повествование о том, как Сати является на обряд, но ее встречают враждебно; выслушав оскорбления в сторону мужа, она бросается в жертвенный костер, тем самым разрушая всю церемонию. Этот миф с его продолжением и интерпретациями дают богатую пищу для размышлений о понимании тела в индийском мировоззрении, религиозной культуре, философии.

В «Девибхагавата» и «Калика-пуранах», созданных в XIV–XVI вв., этот сюжет получает новое завершение. Найдя мертвое тело супруги, Шива поднимает его и, исполненный горя, пришедший в неистовство, начинает носиться с ним повсюду в безумной пляске, которая грозит разрушением всей вселенной. Тогда Вишну своим диском, Сударшана Чакрой, рассекает безжизненное тело Сати на части, которые разлетаются в разные стороны, по мере движения Шивы, и, падая на землю, превращаются в своем полете в камни. Места, куда, по преданию, попали эти отрубленные части тела Сати, стали почитаться в рамках культа богини как *pīṭha*, *шакти-питха*, *Сати-питха* – «основание», «сидение» – святыни, источники священной энергии, ставшие центрами паломничества. Согласно различным шиваитским и шактистским текстам (этому посвящено исследование [Sircar 1973]), число *pitḥa* варьируется, существуют, в частности, списки из четырех, семи, шестидесяти четырех, ста восьми элементов, однако со временем наибольшую известность и популярность получил список из 51 элемента, см. [Chattopadhyay 2010].

Представления о «разъединенном» – *кханда* – теле богини существуют исключительно в формате мифа о Сати, и по большей части в его письменной форме. Пояснения, на что именно указывает набор из 51 частицы, в шактистских текстах, как кажется, не содержатся, а в полученных нами ответах от людей, практикующих шактизм (в частности, беседы со жрецами в храмах Калигхат и Тарапитх, со знатоками данного культа в Калькутте⁵), варьируются. Одни считают, что это 51 буква санскритского слогового алфавита, другие говорят о 51 *таттве* как элементах бытия, из которых складывается вся Вселенная, третьи указывают на 51 украшение, носимое богиней.

В списках мест, куда упали части тела Сати, представленных главным образом в текстах пуран и тантр (в частности, «Питханирайя»), есть точки, расположенные по всей Южной Азии, от Кашмира до Шри-Ланки. Однако особенно много их в Восточной Индии: Ориссе, Западной Бенгалии и Западном Ассаме. Не случайно четыре важнейшие святыни находятся здесь, о чем говорит следующий текст из «Ашташакти» из «Калика-пураны», повест-

⁵ Полевые материалы автора, записи 2006 г. и позднее.

вующий, что отрубленная стопа лежит у Бималы, стан богини – у Тары Тарини, в Камакхье – отсеченная *йони*, отрубленное лицо (покоится) у Калики [Дакшина Кали], и это – собрание частей тела, отсеченных диском Вишну:

Bimala Pāda khaṇḍanca,
Sthana khaṇḍanca Tarini [Tara Tarini],
Kamakhya Yoni khaṇḍanca,
Mukha khaṇḍanca Kālīka [Dakṣina Kālī]
Aṅga pratyāṅga sanghēna
Viṣṇu Cakra Kṣyta nāca⁶.

Храм Бималы расположен внутри комплекса храма Джаган-натха в священном городе Пури. Тара Тарини, ассоциирующаяся со спиной богини, «лежит» около городка Бехрамपुर (Брахмапур) в Ориссе, Камакхья (*йони*, лоно богини) – на холме Нилачара около Гувахати в Ассаме, а Дакшина Кали (Мукхакханда, лицо богини) – в Калькутте. Всюду главные, изначальные образы богини – *мула-мурти* – это различные камни.

В штате Западная Бенгалия – целых восемь *шакти-питх*; в районе Бирбхум же их – пять, они расположены недалеко от храма богини Тары в Тарапитхе. Считается, что в храме Нандикешвари или Нандини в местечке Шайнтия (Сайнтия) лежит ожерелье богини; прихожане, правда, полагают, что это шея богини. Святыня, черный камень, осыпана красным порошком – *синдуrom*, украшена серебряной короной и тремя золотыми глазами. Храм Пхуллора или Лабхпур, расположен в деревне Аттахас, или Аштахас, где, как считается, находятся губы богини. Канкалитолла – место, с которым связывают местонахождение талии богини. В Налхати храм Налхатешвари воздвигнут, как говорят, на месте падения живота богини, хотя, по словам некоторых посетителей, это грудная клетка. Наконец, Бакрешвар, где покоится часть лба, расположенная между глазами, основание носа: люди верят, что эта часть тела настолько значима, что с этим связаны магические обряды, а богиню Сати здесь почитают как изначальную богиню, Ади шакти⁷.

Шива, согласно широко известному устному преданию, не смог оставить богиню и после того, как ее безжизненное тело было расчленено и отдельные органы упали на землю: он явился рядом с каждой из святынь в облике Бхайравы, охранника, чтобы вечно

⁶ Полевые материалы автора, записано со слов жреца храма в Тарапитхе в 2006 г.

⁷ Полевые материалы автора, записи 2006 г., полнолуние месяца *пхальгун*.

хранить и защищать ее. Поэтому рядом с каждой из святынь, ассоциирующихся с той или иной частью тела Сати, находится храм Бхайравы, чей статус носит подчиненный характер. Сами же священные места обросли обрядовой практикой, стали связаны с эзотерическими представлениями и сложными культами, понимаются адептами богини как места, дарующие великий переход через «реку бытия» – *махатиртхани*, как поля достижения освобождения – *муктикшетрани*, как пространства совершенства, где жили аскеты и святые древности – *сиддханитха*.

В двух сюжетах приведенного нами мифа – динамической манифестации богини в нескольких телах и расчленении мертвого тела богини с последующим «прорастанием» культов в каждой из точек, куда, по преданию, упали ее органы или украшения, – прослеживаются две важные структурообразующие тенденции, которые стали предметом размышления многих исследователей индийской религиозной культуры.

Во-первых, это умножение форм эманаций богини, игра «целого» и «частей». Так, *махавидьи* существуют одновременно как самостоятельные, отличные друг от друга образы и как проявления единой богини. Части тела богини – в отличие от, допустим, расчлененного тела Осириса, погубленного Сетом, в известном египетском мифе (регулярно сопоставляемом с индийским), не «нуждаются» в обратной «сборке», в восстановлении изначальной телесной целостности богини Сати. В каждой из *нитх* богиня присутствует в своей целостности; это показывает, в частности, исследование Анвея Мукхопадхья «Богиня в индуистско-тантрической традиции. Дэви как труп» [Mukhopadhyay 2018, p. 100], и об этом свидетельствуют мои полевые исследования в Индии, особенно экспедиция в места *сати-нитх* в штате Западная Бенгалия в 2006 г. и позднее. Во-вторых, это способность к пространственной (а видимо, и временной) экспансии, которую обнаруживает тело богини, охватывающей все мироздание, – как посредством ряда манифестаций и форм, так и с помощью отделенных от нее частей тела.

При исследовании происхождения *сати-нитх* некоторые исследователи [Bandyopadhyay 1990, p. 344; Chattopadhyaya 1978, p. 34–35] обратили внимание на их схожесть с традицией почитания мощей, останков тела и праха, в частности, в буддизме: Динеш Чандра Сиркар напоминает нам буддийские легенды о происхождении ступ, которые были воздвигнуты над реликвиями – останками праха Будды [Sircar 1973, p. 7]. Здесь нужно вспомнить также почитание особой буддийской реликвии – зуба Будды, по преданию, вытасченного из погребального костра, в знаменитом храме Шри Далада Малигава, Зуба Будды, в городе Канди на Шри-Ланке. Этому зубу приписывается магическая сила, а владеющий им,

считается, обретает власть. Немало подобных святынь и в других религиях (хотя отношение к ним со стороны различных течений сильно различается), достаточно вспомнить хотя бы мечеть Волос Пророка (Джаме Муи Мобарак) в афганском городе Кандагар (где, как говорят, самих волос уже давно нет).

* * *

Тело, и, в частности, человеческое тело, – один из самых любопытных и продуктивных объектов исследования гуманитарных, социальных и естественно-научных дисциплин. Существует обширная литература, в которой исследуются самые разные аспекты, связанные с представлениями о теле и с категорией телесности; см., в частности [Benthien, Wulf 2001; Bouillier, Tarabout 2002]. В лондонском издательстве Bloomsberry за последние два десятилетия вышло несколько существенных книг на тему тела в религии, культуре и различных дисциплинах, представлений о его приватности и публичности, инструментальности и наполненном разными смыслами [Ruberg 2019; Wicks 2019]. Так, в книге под редакцией Эндрю Бэйнхема, Шелли Дэй Склатера и Мартина Ричардса затрагивается множество вопросов, охватывающих тему закона и человеческого тела – связанных с ним практик, действий и представлений, осмысления его идентичности (тело как собственность, использования тела и т. п.) [Bainham, Sclater, Richards 2002]. Вопросы, связующие исследования тела с точки зрения разных дисциплин, – это гендер, сексуальность, этика и эстетика [Arthur 1999], жизнь и смерть, «дисциплинирование» тела путем йоги, медитации, поста и т. п. [Kornberg Greenberg 2017], сопоставление «тела бога» и тела человека [Wagner 2019]. Издаются и журналы, посвященные этой проблематике, например, «Тело и религия» (“Body and Religion”) нацелен на изучение всевозможных древних и современных практик, проблем, идеалов, а также связей или разобщений между телом и религией. Несколько научных дисциплин, и прежде всего этология [Бутовская, Файнберг 1992; Бутовская 2004], располагающихся между социальными, гуманитарными и биологическими науками, исследуют человеческое – и не только – тело во всем разнообразии его проявлений.

Настоящей журнальной подборкой статей мы открываем эту тему, которую надеемся продолжить и в последующих номерах.

О чем мы говорим, когда говорим о теле? Как кажется, это очевидная, личная и всегда имеющаяся под рукой – если так можно выразиться – вещь, которая может служить объектом, но которая также сливается с человеком как субъектом, в силу привычки думать о своем теле как о себе. Как ни в чем другом, в теле текучи

и зыбки грани личного и не-личного, своего и чужого, понятного и неведомого.

Первый вопрос, который встает, – что такое тело? Такие науки, как физика и биология, имеют свои определения «тела». Так, в биологии это физическая оболочка живого существа, зачастую противопоставляющаяся его нематериальным атрибутам, таким как (само-)сознание или – что биология не исследует – душа или дух. Примечательно, что в биологии как тело не рассматриваются клетки и одноклеточные организмы, хотя некоторая внутренняя структура у них имеется. В физике тело – это материальный объект, имеющий массу, форму, объем и отделенный от других тел определенной границей. Термин «тело» в других смыслах фигурирует и в математике (как в алгебре, так и геометрии), в программировании, в механике сплошных сред, астрономии (небесное тело), геологии и горном деле.

Само понятие тела во многих европейских языках предполагает два подхода. Статический рассматривает тело (лат. *corpus*, нем. *Körper*) как собрание, набор частей, элементов, более или менее автономных органов с их специализацией, взаимосвязями, функциями. Здесь, конечно, возникает ассоциация тела и машины, что активно прорабатывается в рамках развивающегося ныне феномена трансгуманизма и формирования киборгов. Динамический подход определяет тело (нем. *Leib*) как процесс, движение, преобразование, пульсацию, непрерывные перемены. Тело, длящееся во времени, – это также и цепь поколений, потомство. Представления о теле с точки зрения этических и эстетических норм весьма сильно варьируются в разных культурах и среди разных сообществ. Тело может выступать как инструмент, как временный объект или продукт творчества бога, но и как вместилище священного: так, в ряде мировоззрений известны идеи изоморфности тела и космоса [Beck 1976], отражения всех социальных процессов и черт на человеческом теле, что показывает, в частности, анализ образов частей тела в пословицах и поговорках, см. [Beck 1979].

Практически у всех народов мира известны мифы о рождении или формировании тела человека, что обычно входит в число антропогонических представлений. Довольно часто они содержат в себе одновременно статический и динамический аспекты. Повидимому, наиболее архаичны тотемические мифы о превращении в людей животных или растений-тотемов. Тело может представляться как созданное в своей полноте или частично созданное и «дорабатываемое» впоследствии. Широко распространены мифы об изготовлении людей демиургами или культурными героями из зародышей (у австралийских аборигенных народов), из дерева (у обских угров), глины (Иоскеха у гуронов, аккадский Мардук,

египетский Хнум лепят людей на гончарном круге), комков земли (в восточнославянских легендах Бог лепит тело человека из земли, которую Черт принес со дна моря). Существуют и предания о выходе «готовых» людей из-под земли, так, шумерский Энки делает мотыгой отверстие в земле, через которое люди выходят наружу. Согласно другим мифам, люди рождаются от богини-матери, от других богов или же из тела первочеловека, огромного антропоморфного существа, тело которого стало материалом для создания или появления мироздания, небесных светил, сторон света, всего живого: таковы китайский Паньгу, древнеиндийский ведийский Пуруша, скандинавский Имир. Образ антропоморфного космоса представлен в джайнской космологии в виде Лока-пуруши (см. рис. на с. 10), Космического человека, нижние части тела которого ассоциируются с разными *нараками* (адами), верхние – с небесными пространствами, а центр – с Джамбудвипой, нашим миром.

Важным аспектом антропогонических мифов оказывается представление о соотношении тела и жизни. В одних случаях речь идет о полной зависимости человека от чего-то внешнего, в других можно увидеть относительную самостоятельность и автономность человека, его бытия, облика и судьбы. В дуалистических системах источником жизни является демиург, творец (он вдыхает душу в тело), противник же стремится ему помешать или же портит творение, создает болезни и т. п. У майя известны мифы о неудачном творении человека: Кукумац и другие боги толком не смогли сделать человека, глина расплзлась, люди из дерева оказались непослушными и были уничтожены во время потопа, следующие же люди, сделанные из кукурузы, оказались слишком умными, и бог Хуракан напустил на их глаза туман. Кстати говоря, здесь встанет и важный вопрос – кому принадлежит само тело, ответ на который предопределяется той мировоззренческой системой, которая стоит за данными текстами, устными и письменными; так, известно славянское предание о том, что тело создал Черт, только дыхание вдохнул в человека Бог.

Мотив самозарождения людей присутствует в древнекитайском космогоническом мифе, где они появились в виде червей из тела великана Паньгу. Встречается и мотив случайности появления, существования и изменений, которые происходят с телом. Религии и философские традиции индийского корня содержат представления о теле как результате кармических действий, совершенных в прошлом, сегодняшние же действия, как считается, закладывают тела будущего; сама жизнь человека становится своего рода инструментом, периодом возможностей улучшить свою судьбу и свой внешний облик, но только, как правило, себя в неопределенно отдаленном будущем.

Каждая из культур «покрывает» человеческое тело плотной сетью представлений и смыслов, что выражается в прилагаемых к нему норм и манипуляций. Тело всегда оказывается сконструированным: как только мы начинаем смотреть на него как на систему значений, тело от нас словно бы ускользает [Das 1985, p. 13]. Многие аспекты конкретных мировоззрений, философии, культов, обрядности становятся понятными, если ответить на вопросы, как должно выглядеть тело человека определенного возраста, гендера, социального статуса, что считается «прилично», что «красиво», что «уродливо». В ситуации ритуала облик человеческого тела становится особенно значимым, что подчеркивается его преобразованиями, в частности, костюмом, гримом, масками.

Тема телесности имеет множество фокусов взгляда и ракурсов. Одним из самых важных, как представляется, является связь и разведение концептов тела и личности. Два важнейших подхода к самому определению личности, имеющие философское основание, разделяют представление о личности как о наборе последовательно сменяющих друг друга (и отчасти накладывающихся друг на друга) социальных ролей и как об индивидуальной самости, которая в разных культурах и обществах реализуется по-разному. Так, примечательно, что в индийской брахманической модели самость раскрывается в стороне от социума и семьи, в рамках индивидуальной духовной реализации, предполагающей принятие особых обетов, *санньясы*, и имеющей целью личностное освобождение, *мокшу*. В реальном этнографическом поле, однако, обе модели – личность в обществе и вне его – могут сосуществовать, образуя разные комбинации.

Поиск материального «носителя» личности ставит следующую тему: разграничение разных уровней телесности, своего рода типов «тел». Наибольшего совершенства их анализ и классификация достигли, пожалуй, в индийской философской мысли и в разных индийских религиях. Это было прекрасно показано на выставке, посвященной феномену человеческого тела, прошедшей в 2014 г. в Национальном музее в Нью-Дели [Ahuja, 2014]. Так, во многих системах, школах и направлениях различаются «тонкое тело» (*сукшма-шарира*), личность-эготизм *ахамкара*, «тело-плоть», состоящее из основных «плотных» элементов бытия, *махабхутани*, тело «светящееся», тело знания, музыкальное тело, тело духовной дисциплины, *садханы*, тантрическое тело, йогическое тело, тело бхакти и другие. Детально разработана теория воплощения по законам кармы, разные возможности у каждого из типа тела, пути преобразования (инкарнации, реинкарнации, порождение), линии связи между разными телами, преодоление этих связей или, наоборот, их укрепление и использование.

В ряде культур хорошо прописана идея космичности тела и его связи с ритуалом. Так, человеческое тело как микрокосм представлено во многих мистических течениях, в сложных религиозно-философских системах, но также и в народных представлениях: так, в традиционных китайских верованиях известно об «обитании» тех или иных божеств в каждой из отдельных частей тела человека. В Древней Индии превосходно была разработана идея самого жертвоприношения как тела и тела как жертвоприношения; согласно одному из ведийских текстов, «Шатапатха-брахмана», в сущности, жертвоприношение – это личность.

Наконец, нужно обратить внимание на феномен социального тела. Несмотря на всю физическую «отдельность», человеческое тело, по сути дела, во всех обществах, и наиболее явно в традиционных, – не монада и не принадлежит самому человеку. Как естественное, так и социальное тело имеет, можно сказать, «пористую» структуру. Очень ярко это воплощается в индийском брахманическом обществе: так, категории «чистоты» и «нечистоты» несут отчетливую коллективную окраску и имеют отношение ко всем формам обмена и взаимодействия, определяя, кто может входить в чей дом, кто с кем есть, кто на ком жениться, кто кого касаться. Нечистота человека, происходящая как от того, что с ним происходит (например, менструация или роды), так и от того, что он сам совершает (сюда входят касания, слова и даже взгляды), немедленно распространяется на всю его семью и родственников. Американский антрополог Макким Мэриотт назвал это, в противовес идее «индивидуальности», *dividuality*: разделенная личность (*dividual personhood*) зависит от постоянных взаимодействий между людьми и материальных влияний посредством разных субстанций, наполненных смыслами, – кровь, пища, знание и т. д. [Marriott 1989, pp. 1–39]. Это хорошо видно на традиционном индуистском похоронном обряде, *антьешти*, кремации: считается, что огонь сжигает твердое, материальное тело, тонкое же тело «сортом размером с булавочное ушко» остается; у него есть чувства, но нет органов чувств. Это тело испытывает голод, который нужно утолить и помочь покойному обрести свое место среди других предков. Родственники покойного «пересобирают» его тело в виде *пунда* и объединяют таким образом со всеми почившими людьми трех поколений. *Пунда* – поминальные рисовые колобки – символизируют социальное, не индивидуальное (хотя *pindanda* – физическое тело – входит сюда как один из элементов) человеческое тело. Термин *сапинда* означает родство и свойство в принципе, группу лиц, принадлежащих данной расширенной семье по правам рождения, правил эндогамии и экзогамии и наследования. *Сапиндья* – люди, связанные посредством *пунда*, родственники и свойственники, они

образуют единое «тело семьи». Единичный же человек со своим телом нужен в принципе для существования семьи, для продолжения рода. Существование тела необходимо для того, чтобы его можно было тратить, фрагментировать, передавая, разделяя, растирая в порошок, используя, словно любые предметы и субстанции во время ритуала.

Следующие аспекты представлений о человеческом теле, на мой взгляд, достойны особо пристального внимания в связи с проблемой соотношения «целого тела» и его частей.

Чрезвычайно интересной и обширной темой являются практики скрывания и обнажения конкретных частей тела; «приличность» vs «неприличность» наготы/«одетости» хорошо иллюстрируются на нормах посещения религиозных церемоний, зданий и мест. Так, в повседневной практике многих православных церквей от мужчин требуется обнажить голову, от женщин – наоборот, ее покрыть; в иудаизме и исламе практикуется покрытие головы в ходе обрядов, в абсолютное большинство индуистских храмов, как и частных домов (как и в мечети), следует входить босиком. В Южной Индии, в княжестве Траванкор (современный штат Керала) в 1920-е гг. разразился скандал, когда женщины из низких каст начали надевать уже давно пришедшие вместе с западной модой в Индию блузы; закрытая же верхняя часть туловища воспринималась как знак неуважения в иерархии социальных статусов. Напротив, закрытие женщины, в некоторых случаях полное, необходимо для бесконфликтного перемещения в публичном пространстве во многих мусульманских странах. Восприятие тех или иных частей тела как эротических варьирует в разных культурах и сообществах. Так, общепринятое публичное обнажение верхней части туловища, в том числе женщинами, на острове Бали, обнаруженное западными путешественниками, стало объектом пристального интереса и обсуждения, художественных выставок. Фотографии немца Грегора Краузе начала XX в. (Krause 1920), в изобилии запечатлевшие девушек и юношей Бали, ходящих с обнаженной верхней частью тела, создали большой ажиотаж и во многом послужили росту туризма на Бали в 1920–1930-х гг. Бали представал перед людьми Запада как своего рода «сексуальный рай», образец «естественного», невинного и одновременно экзотического бытия. Интересно отметить, что, когда балийцы смотрят на эти изображения 80-летней давности, они видят недоедание и усталость на лицах и телах своих предков. Там, где европейцы видели гармонию и мир и, конечно, «потерянный рай», балийцы видели повседневность, трудолюбивых и бедных жителей. Обнаженная же женская грудь воспринималась по-разному: балийцами начала XX в. – как социокультурная норма (впрочем, вскоре измененная, когда по

всей Индонезии начиная с 1920-х гг. распространилась верхняя одежда, *кебая*), представителями же Запада – как признак «дикости» и «естественности», а сама женщина – как «раздетая» (Weiner 2005, р. 63). Особой областью медицинских исследований и психологии, где некоторую роль играют и культурно-специфические нормы и представления, является фетишизация отдельных частей тела, а также их эротизация (существует такой феномен, как сексуальный фетишизм, в рамках которого особой привлекательностью и формой привязанности становятся, среди прочего, и части тела или особого рода их строение и вид).

Существенная область исследования тела – различные его модификации, известные с глубокой древности: намеренные изменения тех или иных частей тела, постоянные или временные, такие как деформация черепа, чернение зубов, их подпиливание и выбивание, татуировки, надрезы, нанесение шрамов, удлинение отдельных частей, обрезание и многое другое. Все это мотивировалось с этической и эстетической точек зрения, было частью обрядов инициации, маркировало принадлежность к определенному сообществу, группе, становилось социальным знаком, а в ряде случаев и религиозным символом.

Отсюда вытекает вопрос о соотношении тела и личности: в то время как первое представляет собой прежде всего плоть, вторая ускользает от материальности, находит себе «прибежище» в текстуальном творчестве и искусстве, а в цифровую эпоху и вообще способна едва ли не полностью «переселиться» в виртуальное пространство. Уже отмечен феномен дематериализации мира, усилившийся в последние два десятилетия. Однако, по-видимому, всегда и практически у всех народов существовали формы присутствия в актуальном времени личностей прошлого – таковы, например, почитаемые божества или герои Тулунаду в Индии, *дайвы*, *бхуты*, *сатъялу*, периодически являющиеся в мир людей посредством одержимости медиумов.

Обширную сферу формирует комплекс представлений о чувствительности тела, о его способности воспринимать через органы чувств информацию, приходящую извне, и «присваивать» ее, и вводить ее в разные культурные коды, в том числе в религиозные представления и практики [Harvey, Hughes 2018]. Рядом же находится другое важное исследовательское пространство: проблема соотношения тела и разума, проекции тела в сознании, телесно-ориентированные практики, навыки (так называемые *habitus*), способы действовать в данной экологической, социальной, хозяйственно-культурной среде, а также само ощущение тела, его осознание. Целый ряд традиций целительства и врачевания в культурах разных народов детально исследуют человеческое тело, по-разному

его анализируют, интерпретируют, «налаживают», гармонизируют. Наконец, встает вопрос временного и постоянного: что происходит с человеком и/или его телом в момент смерти, что такое труп, что следует с ним делать? Здесь различные сообщества и их культуры различаются особенно разительно: в одних случаях мы видим стремление сохранять телесную оболочку вечно, для чего применяются сложные практики мумификации, и в других – налицо стремление как можно быстрее и полнее избавиться от тела, которое сжигают и развеивают прах, или, допустим, так называемое воздушное погребение, когда труп выставляют в отдалении от жилищ, на холмах, где его быстро поедают стервятники. Отношение к телу покойного также варьирует от высокого почтения и даже благоговения, особенно если это тело святого, преобразования его в мощи до крайнего ужаса, страха как перед максимально нечистым, оскверняющим предметом (категория *насу* в зороастризме).

Очень существенно представление об изоморфности тела многим реалиям как природного, так и социально-культурного характера, что заключается в универсальном моделировании посредством структуры тела. Мы уже упоминали ряд мифов о «первочеловеке», существе, из расчлененного тела которого затем была создана или родилась вся вселенная или ее значимые части. Широко известны мифы о совокупности культурных растений, сословий, географической территории и ее ландшафте как о преобразованных разделенных частях тела божества. Египетский миф о 12 или 14 частях тела Осириса, коварно погубленного Сетом и затем собранного воедино Исидой, рассказывает о том, что рядом с различными частями его тела были найдены различные животные (с головой – жук скарабей, с сердцем – крокодил и т. д.), или же части тела породили существ (из глаз вышла птица Ибикен, нога породила серебряную змею), которые стали священными в данном регионе.

В Индонезии, особенно на Яве, почитают душу риса, Деви Шри, о которой есть следующее повествование. Однажды на небесах верховный бог, Батара Гуру, повелел своим приближенным объединить свои усилия и построить ему прекрасный новый дворец. Всех, кто не будет участвовать в этой работе, сочтут негодными, и они лишатся рук и ног. Один бог, Анта Бога, очень обеспокоился; ног и рук у него, правда, и так не было – ведь он был Мировым Змеем, опоясывающим Мировой океан, – но что ему делать, он не знал. Попросил совета у Батары Нарады, который тоже ничего предложить не смог. Так сидел Анта Бога и плакал. Слезы его падали на землю и превращались в драгоценности; три особо крупные подошли на крупные жемчужины. «Бери-ка их и неси Батаре Гуру!» – сказал Батара Нарада. Анта Бога взял их в рот и понес. По дороге встретился ему орел, который напал на него; два яйца упали и

разбились, но одно осталось целым и вскоре было передано Батаре Гуру. «Хорошо, – молвил тот, – а теперь возьми и высиди его, и то, что появится на свет, ты принесешь мне!» Вскоре родилась из яйца прекрасная девушка, которую назвали Ньяи Похачи. Она нравилась всем, и однажды сам Батара Гуру, приемный отец, тоже положил на нее глаз и воспылал к ней страстью. Боги собрались на совет и решили: «Это нехорошо, это нарушает гармонию Вселенной! Что делать, как убрать девушку подальше с глаз Батары Гуру? Давайте-ка мы ее отравим, а тело похороним в красивом месте, на земле!» Так и было сделано. Через некоторое время из тела Ньяи Похачи начали расти удивительные растения: из головы – кокосовая пальма, из носа и ушей – разные пряные деревья и овощи, из волос – трава и цветы, из груди – плодовые деревья, несущие фрукты, из рук – тиковые деревья, из живота – сахарный тростник, из бедер – бамбук. Из пупка же и глаз выросли разные сорта риса. С тех пор люди почитают ее как богиню и душу растений, но главное – риса: Девы Шри.

Территория Тибетского плато интерпретируется в мифологии тибетцев как тело демоницы, которое было некогда «приковано» к земле буддийскими святынями, монастырями, и таким образом «сдержан» ее опасный характер. Легендарный предок героев Махабхараты, царь Куру, в древние времена создал великое «поле праведности», Дхарма-кшетру, или Курукшетру: он распахан поле и посеял на нем восемь добродетелей – усердие, искренность, прощение, доброту, чистоту, щедрость, жертвенность и целомудрие, семенами же ему послужили части его собственного тела. Впоследствии Курукшетра стала местом паломничества, а также была выбрана для проведения битвы, потому что, по обету царя, все грехи, которые здесь совершались, не засчитывались. Мотив разделения и жертвоприношения тела для грядущего – один из важнейших в рамках религий индийского корня.

Человеческое тело обладает универсальной измерительной функцией. Традиционные единицы мер – это локти, футы, пяди, дюймы и т. п., и подобные антропоцентрические измерения как расстояния, так и объема и веса практикуется как в светской повседневной жизни, так и особенно в ритуале. Например, в Южной Индии практикуется обычай взвешивать и уравнивать тело жертвователя и его подношения (например, связок кокосовых орехов, мешков зерна, драгоценных металлов). В повседневности же Северной Индии известно, например, понятие *балишт*: расстояние между вытянутыми большим пальцем и мизинцем, когда остальные пальцы поджаты к ладони; так, некоторые люди говорят, что они обычно съедают один *балишт* лепешек, роти, т. е. стопку лепешек, помещающихся между этими двумя вытянутыми пальцами.

Вернемся к мифу о Сати, с которого мы начали наше размышление о частях тела в их сопоставлении с телом целым. Среди различных аспектов в интерпретации два нужно выделить особо. Во-первых, когнитивный: и в сюжете мультипликации тела Сати, и в определении святынь на земле как ее «частей тела» содержится узнавание, опознание. Во-вторых, онтологический: миф о Сати содержит в себе тайну смерти и бессмертия. Согласно одной из версий, истинная богиня не погибла, она преобразилась, в огне исчезла всего лишь ее тень, Чхайя Сати. Видимо, это призвано подчеркнуть бессмертность Сати, каждая из частей ее тела, оказывается, представляет ее целиком; здесь можно вспомнить другой миф о, казалось бы, непобедимом демоне Рактабиджу, капли крови которого, падая на землю, превращались в мириады его копий; он был побежден только богиней Кали, которая выпила всю его кровь до последней капли. Сати можно сравнить также и с Кришной, являющимся на поле битвы Курукшетры Арджуне в своем грандиозном и пугающем облике и сообщаящим, что он — само Время, всепожирающее, уничтожающее все живые существа. Сходным образом, богиня сообщает Шиве, что все вокруг — это она сама, объединяющая в себе убивающее и возрождающее начала.

Как в мифе о Сати, так и в культе, сложившемся вокруг почитаемых *шакти-питх*, оказываются объединены противоположности — целое и его части, ограниченное и бесконечное, неподвижное и движущееся. Но еще более примечательно особое понимание феномена смерти и жизни в контексте этого мифа: противоположностью жизни здесь оказывается не смерть (которая есть часть жизни), а освобождение от жизни.

Жизнь Сати в ее теле ограничена, а гибель и последующая трансформация делают ее безграничной, вечной и всепроникающей. Богиня движется как воздух, как вода, пронзает и насыщает все. Смерть Сати оказывается, с одной стороны, мстью за оскорбление, разрушением жертвоприношения, которое должен был совершить ее отец, но с другой — как раз жертвоприношением, в котором богиня приносит в жертву собственное тело. Умерев, она, подобно царю Куру, засеявшему поле Курукшетра частями своего тела, желая посеять добродетели, прорастает десятками священных мест, аккумулируя вокруг себя вечное движение. Так в ритуале соединяются тела — разделенное, целое и мистическое.

Благодарности

Статья публикуется в соответствии с планом научно-исследовательской работы (НИР) С. И. Рыжаковой в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2022 г.

Acknowledgements

The article is published in accordance with the plan of research work of S. Ryzhakova at the N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, 2022.

Литература

- Бутовская 2004 – *Бутовская М.Л.* Язык тела: Природа и культура (эволюционные и кросскультурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Научный мир, 2004. 437 с.
- Бутовская, Файнберг 1992 – *Бутовская М.Л., Файнберг Л.А.* Этология приматов: Учеб. пособие. М.: Изд-во МГУ, 1992. 190 с.
- Ahuja 2014 – *Ahuja N.P.* Rūpa-Pratirūpa. The Body in Indian Art. New Delhi: National Museum, 2014. 212 p.
- Arthur 1999 – Religion, Dress and the Body / Ed. by L.B. Arthur. L.: Bloomsbury, 1999. 256 p.
- Bainham, Sclater, Richards 2002 – Body Lore and Laws. Essays on Law and the Human Body / Ed. by A. Bainham, Sh.D. Sclater, M. Richards. L.: Bloomsbury, 2002. 346 p.
- Bandyopadhyay 1990 – *Bandyopadhyay P.* The Goddess of Tantra. 2nd edition. Calcutta: Punthi Pushtak, 1990. 127 p.
- Beck 1976 – *Beck B.E.F.* The symbolic merger of body, space and cosmos in Hindu Tamil Nadu // Contributions to Indian Sociology (NS). 1976. Vol. 10. No. 2. P. 213–243.
- Beck 1979 – *Beck B.E.F.* Body imagery in the Tamil proverbs of South India // Western Folklore. 1979. Vol. 38. No. 1. P. 21–41.
- Benard 2000 – *Benard E.A.* Chinnamasta. The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess. Delhi: Motilal Banarasidas, 2000. 162 p.
- Benthien, Wulf 2001 – Körperteile: Eine kulturelle Anatomie Benthien / Eds. C. Benthien, C. Wulf C. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2001. 527 S.
- Bouillier, Tarabout 2002 – Images du corps dans le monde hindou / Édité par V. Bouillier, G. Tarabout. Paris: CNRS, 2002. 509 p.
- Chattopadhyay 2010 – *Chattopadhyay H.* Bhumika (Introduction) // 51 pith. Kolkata: Dip Prakashan, 2010. N.P. Print.
- Chattopadhyaya 1978 – *Chattopadhyaya S.* Reflections on the Tantras. New Delhi: Motilal Banarasidas, 1978. VIII. 106 p.
- Das 1985 – *Das V.* Paradigms of Body Symbolism. An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture // Indian Religion / Ed. by R. Burghart, A. Antlie. L.: Curzon Press, 1985. P. 180–207.
- Harvey, Hughes 2018 – Sensual Religion. Religion and the Five Senses / Ed. by G. Harvey, J. Hughes. Sheffield and Bristol: Equinox, 2018. 239 p.
- Kinsley 1997 – *Kinsley D.* Tantric Visions of the Divine Feminine. The Ten Mahavidyas. Berkeley: University of California Press, 1997. 289 p.
- Kornberg Greenberg 2017 – *Kornberg Greenberg Yu.* The Body in Religion. Cross-Cultural Perspectives. L.: Bloomsbury, 2017. 312 p.

- Krause 1920 – *Krause G.* Bali 1912. Bd. 1–2. Hagen: Folkwang-Verlag GmbH, 1920.
- Kulge 2007 – *Kulge S.* Sufis and Saints' Bodies. Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p.
- Marriott 1989 – *Marriott M.* Constructing an Indian Ethnosociology // Contributions to Indian sociology. 1989. Vol. 23. Issue 1. P. 1–39.
- Mukhopadhyay 2018 – *Mukhopadhyay A.* The Goddess in Hindu-Tantric Tradition. Devi as Corpse. L.; N.Y.: Routledge, 2018. 153 p.
- Ruberg 2019 – *Ruberg W.* History of the Body. L.: Bloomsbury, 2019. 158 p.
- Sircar 1973 – *Sircar D.C.* The Śākta Pīṭhas. Second revised edition. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1973. 132 p.
- Wagner 2019 – *Wagner A.* God's Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament. L.: Bloomsbury, 2019. 208 p.
- Weiner 2005 – *Weiner M.* Breast, (Un)Dress, and Modernist Desires in the Balinese-Tourist Encounter // Dirt, Undress, and Difference. Critical Perspectives on the Body's Surface / Ed. by A. Masquelier. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2005. P. 61–95.
- Wicks 2019 – *Wicks E.* The State and the Body. Legal Regulation of Bodily Autonomy. L.: Bloomsbury, 2019. 192 p.

References

- Ahuja, N.P. (2014), *Rūpa-Pratirūpa. The Body in Indian Art*, New Delhi: National Museum, India.
- Arthur, L.B. (ed.) (1999), *Religion, Dress and the Body*, Bloomsbury, London, UK.
- Bainham, A., Shelley, D.S. and Martin, R. (eds) (2002), *Body Lore and Laws. Essays on Law and the Human Body*, Bloomsbury, London, UK.
- Bandyopadhyay, P. (1990), *The Goddess of Tantra*, Punthi Pushtak, Calcutta, India.
- Beck, B.E.F. (1979), "Body imagery in the Tamil proverbs of South India", *Western Folklore*, vol. 38, no. 1, pp. 21–41.
- Benard, E.A. (2000), *Chinnamasta. The Aweful Buddhist and Hindu Tantric Goddess*, Motilal Banarasidas, Delhi, India.
- Benthien, C. and Wulf, C. (eds.) (2001), *Körperteile: Eine kulturelle Anatomie*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, Germany.
- Bouillier, V. and Tarabout, G. (eds.) (2002), *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS, Paris, France.
- Butovskaya, M.L. (2004), *Yazyk tela. Priroda i kul'tura (evolyutsionnyye i krosskul'turnyye osnovy neverbal'noy kommunikatsii cheloveka)* [Body language. Nature and culture (evolutionary and cross-cultural foundations of human non-verbal communication)], Nauchnyi mir, Moscow, Russia.
- Butovskaya, M.L. and Fainberg, L.A. (1992), *Etnologiya primatov. Uchebnoye posobiye* [Ethology of primates. Study guide], Izdatel'stvo MGU, Moscow, Russia.
- Chattopadhyay, H. (2010), "Bhumika (Introduction)", in *51 pith. Kolkata: Dip Prakashan*, N.P. Print.
- Chattopadhyaya, S. (1978), *Reflections on the Tantras*, Motilal Banarasidass, New Delhi, India.

- Das, V. (1985), “Paradigms of Body Symbolism. An Analysis of Selected Themes in Hindu Culture”, in Burghart, R. and Antlie, A. (eds.), *Indian Religion*, Curzon Press, London, UK, pp. 180–207.
- Harvey, G. and Hughes, J. (eds.). (2018), *Sensual Religion. Religion and the Five Senses*, Equinox, Sheffield, Bristol, UK.
- Kinsley, D. (1997), *Tantric Visions of the Divine Feminine. The Ten Mahavidyas*, University of California Press, Berkeley, USA.
- Kornberg Greenberg, Yu. (2017), *The Body in Religion. Cross-Cultural Perspectives*, Bloomsbury, London, UK.
- Krause, G. (1920), *Bali 1912*, Folkwang-Verlag GmbH, Hagen, German, bd.1–2.
- Kulge, S. (2007), *Sufis and Saints’ Bodies. Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA.
- Marriott, M. (1989), “Constructing an Indian Ethnosociology”, *Contributions to Indian sociology*, vol. 23, issue 1, pp. 1–39.
- Mukhopadhyay, A. (2018), *The Goddess in Hindu-Tantric Tradition. Devi as Corpse*, Routledge, London, UK, New York, USA.
- Ruberg, W. (2019), *History of the Body*, Bloomsbury, London, UK.
- Sircar, D.C. (1973), *The Śākta Pī has*. Second revised edition, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, India.
- Wagner, A. (2019), *God’s Body. The Anthropomorphic God in the Old Testament*, Bloomsbury, London, UK.
- Weiner, M. (2005), “Breast, (Un)Dress, and Modernist Desires in the Balinese-Tourist Encounter”, Masquelier, A. (ed.), *Dirt, Undress, and Difference. Critical Perspectives on the Body’s Surface*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, USA, pp. 61–95.
- Wicks, E. (2019), *The State and the Body. Legal Regulation of Bodily Autonomy*, Bloomsbury, London, UK.

Информация об авторе

Светлана И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А; SRyzhakova@gmail.com

Information about the author

Svetlana I. Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; bld. 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119991; SRyzhakova@gmail.com.

Волосы Будды:
культ, житийный нарратив,
паломническая традиция
(IV–IX вв.)

Наталья В. Александрова

*Институт востоковедения РАН, Россия, Москва;
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Россия, Москва; surnevo@mail.ru*

Аннотация. Культ реликвий Будды, нашедший свое отражение в литературе той эпохи, когда буддизм имел широкое распространение в Индии, был одним из проявлений всего комплекса буддийской культуры; связи этого культа с иными формами религиозной деятельности представляют большой интерес. Многочисленные описания сакральных локусов, из которых последовательно выстроены тексты китайских паломников, обошедших индийский субконтинент, предоставляют исследователю огромный материал и дают представление о множестве культовых центров и почитаемых реликвиях, об их разновидностях и их распределении в пространстве. К важнейшей категории реликвий, получивших название «телесных» (śarīradhātu), принадлежали «волосы Будды», сохранявшиеся в ступах и монастырях. Анализ собранных паломниками сведений, проводимый при сопоставлении с индийскими житийными текстами, дает возможность выявить связанные с «реликвиями волос» различные смысловые ассоциации, свойственные раннему буддизму. В работе затрагивается также проблема соотношения культа волос Будды с изобразительными канонами и формульными текстами буддийской традиции.

Ключевые слова: буддизм, паломничество, буддийская литература, культ реликвий, буддийское искусство

Для цитирования: Александрова Н.В. «Волосы Будды: культ, житийный нарратив, паломническая традиция (IV–IX вв.)» // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 30–43. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-30-43

Buddha's hair.
Cult, hagiographic narrative, pilgrim's tradition
(4th – 9th centuries)

Natalia V. Aleksandrova

*Institute of Oriental Studies RAS, Russia, Moscow;
HSE University, Russia, Moscow; surnevo@mail.ru*

Abstract. The cult of Buddha relics found its diverse reflection in the literature of the period of wide spread of Buddhism in India. It was one of the manifestations of the entire complex of Buddhist culture. The connections of that cult with other forms of religious activity are of great interest. Multiple descriptions of sacred places contained in the texts of Chinese pilgrims who traveled all over the Indian subcontinent provide the researcher with a wealth of material and gives an idea of the many cult centers and revered relics, their types and their distribution in space. Preserved in stupas and monasteries “Buddha's hair” belonged to the most important category of relics, called “bodily” (śariradhātu). The analysis of the information collected by pilgrims compared with Indian hagiographic texts makes it possible to identify various semantic associations related to “hair relics”. In the paper an issue is also touched upon the problem of the relationship between the cult of the Buddha's hair with pictorial canons and formulaic texts of the Buddhist tradition.

Keywords: Buddhism, pilgrimage, Buddhist literature, cult of relics, Buddhist art

For citation: Aleksandrova, N.V. (2022), “Buddha's hair. Cult, hagiographic narrative, pilgrim's tradition (4th – 9th centuries)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 30–43, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-30-43

Пространство, лежащее на пути паломника и заложенное в его памяти, структурировано в соответствии с его ценностями и той идеей сакрального, которая актуальна для его религиозной системы. Оно неоднородно, и части его неравнозначны – в зависимости от степени приближенности к основному сакральному центру и к тем рассеянным в удалении «узловым» локусам, которые, как осколки большого зеркала, несут в себе отблески этого главного центра притяжения.

Буддийский паломнический мир обширен и разнообразен, и то богатство образов, которыми овеваны все его пространственные средоточия, дает возможность бесконечного всматривания и разностороннего осмысления. Необыкновенная «плотность» сакральных локусов на пространстве индийского субконтинента нашла

свое выразительное отражение в травелогах китайцев-паломников, и сохранность этих текстов, при их подробности и обстоятельности, позволяет охватить взором огромную совокупность почитаемых мест, связанных с многочисленными смысловыми ассоциациями, свойственными раннему буддизму. Благодаря последовательной выстроенности текста в соответствии с путями паломнического продвижения и неременной привязке каждого локуса к преданию, сохраняемым реликвиям и формам отправления культа мы располагаем достаточным и даже избыточным материалом для исследования взаимоотношений между преданием и культом, вещными предметами культа и их смысловым окружением, а также получаем представление о пространственном распределении этих многозначных комплексов.

В наиболее выразительном и подробном тексте такого рода – «Записках о западных странах» (大唐西域記 VII в.) Сюань-цзана 玄奘 – описание сакрального комплекса построено из различным образом комбинируемых, но регулярно повторяющихся элементов: водоем, дерево, гора, монастырь или почитаемая ступа, связанный с ней культ, свойственные ей чудеса. Однако специфическая для буддизма сосредоточенность на ступе (stūpa, 窣堵波) как главном объекте отправления культа основана на почитании ее «сердцевины» – запрятанных в ее глубине реликвий. Но реликвии становятся также и смысловой сердцевиной всего комплекса, окружающего святыню, определяя его единство и его специфику, и, что наиболее важно – его взаимоотношение с основным преданием о Будде и иных святых:

Следуя на юго-восток 200 *ли*, миновал Большие Снежные Горы и шел на восток. Здесь бьет небольшой родничок, у родника озеро – чистое и прозрачное, зеленеет роща, стоит монастырь – и в нем хранится зуб будды, а именно пратьекабудды¹, жившего в начале калпы. Зуб длиной 5 *цуней*, шириной менее 4 *цуней*. Еще хранится зуб Суварначакравартина – длиной 3 *цуня*, шириной 2 *цуня*, а также железная патра – архат Шанакаваса сам носил ее – вместимостью 8–9 *шэней*. Все три драгоценных предмета, завещанных святыми мудрецами, отделаны золотом².

¹ Пратьекабудда – достигший просветления «для себя», не ставший на путь проповеди и спасения живых существ.

² The SAT Daizōkyō Text Database (далее – T). URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (дата обращения 30.11.2021), T2087. 51.0873b22–51.0873b27; Сюань-цзан. Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан / Введение, пер. с кит. и коммент. Н.В. Александровой. М., 2012. С. 49.

В этом описании сакрального комплекса, включающего обычные элементы – родник, водоем, роща, монастырь, – присутствует целый набор реликвий: зуб пратьекабудды, зуб чакравартина, а также сосуд-патра, некогда принадлежавший архату. На этом примере хорошо видно, как сочетаются основные виды реликвий, различаемые в буддийской традиции, – телесные (*śariradhātu*) и вещные (*pāribhogikadhātu*), – а также обозначен главный критерий их ценности – причастность к жизни святого. Будучи главной ценностью этого локуса, реликвии «создают» святость монастыря, святость водоема и рощи и связывают их в сакральное целое с его соотносительностью с циклом преданий о пратьекабуддах и архатах.

Паломническая традиция по определению предполагает сведения о реликвиях, их разновидностях и их распределении в пространстве. В текстах Фа-сяня (佛國記, V в.) и Сюань-цзана это обычный объект описания и паломнической «отчетности», должествующей сослужить службу будущим поколениям странников. Среди *pāribhogikadhātu* видное место занимают вещные атрибуты самого Будды Шакьямуни – патра и посох («страна Нагарахара») как главные принадлежности монаха-странника, несущие в себе важные ассоциации, а также части его одежды – в связи с последней также выстраиваются привязки к местам каких-либо действий, чаще всего к месту стирки одежды, иногда сшивания. Атрибутика Будды-монаха имеет многочисленные привязки к агиографическим сюжетам, формирование которых, в свою очередь, может быть обусловлено взаимодействием с паломнической традицией.

Распространение *śariradhātu* наиболее широко в сакральном пространстве буддийского мира, и соответственно этот тип реликвий чаще встречается в тексте паломника. Такое преобладание телесных мощей имеет особое значение именно в буддизме, и это в первую очередь связано с финальным сюжетом предания о Будде – паринирванной, не только присутствующим во многих вариантах жития, но и образующим центральную тему в «Махапаринирвана-сутре». Собственно, сюжет «разделения мощей» после паринирваны и создает тот прочнейший «мост», который связывает предание с культом телесных реликвий и его пространственным распределением – вкупе с легендой о дальнейшем их «размельчении» при Ашоке, выступающем в качестве продолжателя тех действий, которые завершают сюжет паринирваны (Дивьявадана XXVI)³. Частицы мощей, осмысляемые как результат этого поэтапного «разделения» и таким образом воспринимаемые как «материа-

³ The Divyavadana. A Collection of Early Buddhist Legends / Ed. by E.B. Cowell, R.A. Neil. Delhi; Varanasi, 1987 (1st ed. Cambridge, 1886). P. 380–381.

лизованное предание», стали основой для возведения буддийских ступ как главных объектов культа, ориентиров на паломнических путях, а в позднейшее время они же становятся добычей археолога, добравшегося до основания ступы, извлекающего драгоценный реликварий и рассматривающего горстку разноцветных камушков и блестящих кусочков золота, смешанных с мелкими остатками костей.

Столь развитый и столь значимый культ мощей в буддизме, дающий разветвленное смыслообразование, стал объектом различных исследований уже в самом начале развития буддологии. Так, пространное размышление о телесных реликвиях Будды публиковалось в “Royal Asiatic Society” как продолжающаяся статья [Fleet 1906–1907], и основным источником этого исследования были записки китайских паломников, переведенные на европейские языки в XIX в. Наиболее видной и основательной работой последних десятилетий, посвященной реликвиям Будды, стала монография Джона Смита с подробной классификацией реликвий и рассмотрением связанных с ними контекстов в буддийской литературе [Strong 2007], и, несомненно, взаимодействие с этим исследованием необходимо в дальнейшей разработке этой темы.

Совершенно правомерно выделение среди *śariradhātu* отдельной категории реликвий, связанной с волосами Будды [Strong 2007, pp. 72–82]. В паломническом тексте чаще всего встречается словосочетание «волосы и ногти Татхагаты», и это устойчивое обозначение имеет свой устойчивый контекст:

Поблизости от столицы, в древнем монастыре, есть ступа, построенная царем Ашокой, высотой около 200 *чи*. В прошлом на этом месте Татхагата в течение месяца проповедовал основы Учения. Поблизости сохранились следы, где четыре будды прошлого сидели и ходили. Рядом – две ступы, сохраняющие волосы и ногти Татхагаты, каждая высотой около 1 *чжана*⁴.

Шаблонность этого текста, почти дословно повторяющегося у Сюань-цзана, по-видимому, отражает реальную ситуацию, когда такого типа комплексы были обычны для буддийского сакрального пространства соответствующего периода:

К юго-востоку от города, недалеко, на берегу реки Ганги есть ступа, построенная царем Ашокой, высотой около 200 *чи*. В прошлом на этом месте Татхагата в течение трех месяцев проповедовал

⁴ T2087.51.0892c21–51.0892c25; Сюань-цзан. Указ. соч. С. 126.

Учение. Рядом – место, где четыре будды прошлого сидели и ходили, и остались их следы. Еще есть ступа из синего камня, в которой сохраняются волосы и ногти Татхагаты⁵.

Как можно наблюдать, такого рода комплекс, включающий ступы с реликвиями «волос и ногтей», состоит из типового сочетания объектов культа, соотнесенных со столь же типовыми эпизодами предания. Ядром комплекса становится ступа, «построенная царем Ашокой» (無憂王之所建也), и это определение означает, что в ней содержатся реликвии тела Будды, мыслимые как результат «разделения мощей» – первичного разделения между восемью царями после кремации и вторичного, предпринятого Ашокой, предстающим перед нами как персонаж легенды (излагаемой в «Дивьявадане» или у Сюань-цзана)⁶. Эту главную ступу сопровождают «места, отмеченные следами» (遺迹之所), где «сидели и ходили» (坐及經行) будды прошедших эпох. И в последнюю очередь – может быть, не как необходимое, но как желательное дополнение – здесь находятся ступы (одна, две, иногда более) с реликвиями волос и ногтей (髮爪).

Представить себе значимость этой составляющей типового комплекса возможно лишь вкупе с теми значениями, которые несут в себе остальные его части. Главная ступа соотнесена с эпизодом паринирваны как с завершающим событием жития Будды Шакьямуни, обладающим своим широчайшим рядом ассоциаций, из которых особенно важны те, что сопряжены с осмыслением хода времени. Если главным «толчком», моментом «запуска» «времени учения» в буддийской традиции мыслится событие «первой проповеди», символически представляемой как начало «вращения колеса дхармы», то момент паринирваны становится отправной точкой «распространения дхармы», т. е. началом временного отсчета пространственного расширения, имманентно свойственного дхарме в ее буддийском понимании [Александрова 2008, с. 71–72].

Временные значения с очевидностью несут в себе и «следы четырех будд», находящиеся поблизости от главной ступы. Однако их присутствие отсылает к иному пласту времени – к неизмеримому, бездонному прошлому, в каждом временном цикле которого рождались, достигали просветления и уходили в паринирвану бесчисленные будды, создавая прецедент для следующего круга времен.

Следующий компонент сакрального центра – ступа с реликвиями волос и ногтей – имеет свои отношения с «течением времени»,

⁵ T2087.51.0897a13–51.0897a16; Сюань-цзан. Указ. соч. С. 144.

⁶ T2087. 51.0911b19–51.0911c09; Сюань-цзан. Указ. соч. С. 204–205.

что может быть показано на примерах из связанных с ними сюжетов, присутствующих в ранних буддийских нарративах. Распространенный тип сюжета, поясняющего происхождение этих реликвий, призван свидетельствовать о собственноручной их передаче Буддой своим почитателям в определенные, значимые моменты своей жизни, т. е. реликвии этого типа мыслятся как оставленные прижизненно (отмечено Дж. Стронгом [Strong 2007, p. 76]). Один из таких сюжетов, варьируемых в разных житийных историях, передает и Сюань-цзан в своем повествовании о Балхе, рассказывая о купцах Трапуше и Бхаллике, накормивших Будду вскоре после просветления (подробнее о сюжете см. [Александрова, Русанов 2019]):

Почитаемый в Мире произнес для них проповедь о заслугах богов и людей. Они были первыми, кто услышал о «пяти заповедях» и «десяти добродетелях», и таким образом получили наставление в Учении, а после стали просить предмет для поклонения. Тогда Татхагата вручил им свои волосы и ногти <...> Каждый вернулся в свой город и, согласно тому обряду, который был им священным образом показан, с почтением построил ступу. Таким образом, это первые ступы в истории Учения Шакьи⁷.

Здесь мотив передачи «волос и ногтей» имеет две основные коннотации. В первую очередь они имеют связь с проповедью Будды – соответственно, эти реликвии отмечают одно из событий предания, не только увязываемое со временем жизни Шакьямуни, но, точнее, относимое к периоду его проповедничества, в промежутках времени от первой проповеди в Варанаси до паринирваны. Второй момент, на который следует обратить внимание, – завершение события возведением ступы, т. е. именно в этом эпизоде указывается на прецедент строительства ступы над реликвией «волос и ногтей» – более того, здесь утверждается, что первая ступа была возведена именно над такими реликвиями.

Объединение описаний «ступы волос и ногтей» (髮爪窠堵波) с мотивом проповеди прослеживается на всем протяжении текста Сюань-цзана – фраза из вышеприведенного текста («В прошлом на этом месте Татхагата в течение трех месяцев проповедовал Учение») типична для большинства подобных случаев. Такая закономерность характерна именно для «проходных», не соотнесенных с определенными моментами каких-либо жизнеописаний, не сопряженных с какими-либо сюжетами – исключая тот «прецедентный» случай с Трапушей и Бхалликой. Отмечается лишь «место,

⁷ T2087. 51.0873a06–51.0873a13; *Сюань-цзан*. Указ. соч. С. 47–48.

где проповедовал», что указывает на постоянную мультипликацию паломнических центров, требующих обоснований для своего создания. Присутствие «реликвий волос и ногтей» удостоверяет, что Будда при жизни посетил каждое из этих мест, являясь неопровержимым свидетельством для адепта о происходившей именно здесь проповеди. Этот тип реликвий как будто «закрепляет» точки остановок на пути передвижения Татхагаты, приобретающем определенные очертания на паломнической карте.

В буддийском житийном тексте тем не менее имеются развернутые сюжеты, где играют определенную роль «волосы Будды». Наиболее заметный из таких эпизодов – завершающий момент *абхинишкramаны*, истории ухода Бодхисаттвы из дома.

Один из ранних санскритских вариантов такого нарратива присутствует в «Буддхачарите» Ашвагхоши и, как свойственно этому жанру, насыщен поэтической образностью:

С решимостью приняв из рук Чхандаки острейший меч, украшенный золотым узором, с рукоятью, отделанной самоцветами, он вытянул его из ножен, словно вытянул из норы ядовитую змею,

И, выхватив [этот меч], синий, как лист лотоса, отрезал украшенную узором диадему вместе с волосами и подбросил ее – с развевающимися лентами – в воздух, словно выпустил гуся на воду (Buddhacarita VI, 56–57)⁸.

Дж. Стронг, разбирая варианты повествований о совершаемом во время абхинишкramаны «обрезании волос» и в основном опираясь на передачу этого эпизода в «Лалитавистаре», приходит к выводу, что житийный текст дает обоснования для идеи «небесного» почитания реликвии волос [Strong 2007, pp. 65, 67]. Так, согласно «Лалитавистаре», Бодхисаттва удаляется от города на должное расстояние и, отправив своего слугу Чхандаку обратно в царский дворец, берет меч, собственноручно срезает *śūḍā* (вихор на голове) и подбрасывает его вверх. Волосы попадают на небеса Траястримша, где боги подхватывают их и сохраняют для почитания⁹. Следующую далее фразу (*tatrāpi caityaṃ sthāpitamabhut*) Дж. Стронг понимает как передающую смысл «сооружения ступы на небесах». Эта интерпретация представляется безосновательной, поскольку далее

⁸ Āśvaghoṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha. Complete Sanskrit Text with English Translation / Cantos I to XIV translated from the Original Sanskrit supplemented by the Tibetan Version together with the introduction and notes by E.H. Johnston. Delhi, 2007. P. 65.

⁹ Lalitavistara / 1st edition ed. by P.L. Vaidya, 2nd edition ed. by Shridhar Tripathi // Buddhist Sanskrit Texts. Darbhanga, 1987. Issue 1. P. 186.

текст продолжается таким образом: «И ныне эта чайтья известна под названием Унесение Волос» (*adyāpi sa taccūḍāpratigrahaṇamīti jñāyate*). Построение фразы полностью копирует структуру завершающей фразы из предыдущего эпизода, где речь идет о месте прощания с Чхандакой, где также была сооружена ступа: «Ныне эта чайтья известна под названием Уход Чхандаки» (*adyāpi taccāityaṃ chandakanivartanamīti jñāyate*). Очевидно, что в обоих случаях это замечание указывает на «земной» культ и обе ступы были построены на месте событий предания. Об этом говорят и сами названия: так же как «уход Чхандаки» (*chandakanivartana*) обозначает место, откуда ушел слуга, так и «унесение волос» обозначает место, откуда боги получили волосы. Точно так же и дальнейший эпизод «унесения одежды», завершение которого понимается Стронгом как «строительство ступы на небесах», оканчивается строительством «на земле» ступы, которая «ныне известна под названием Унесение одежды» (*adyāpi taccāityaṃ kāṣāyagrahaṇamītyevam jñāyate*).

Неточность в интерпретации текста могла возникнуть при сопоставлении этого фрагмента «Лалитавистары» с соответствующим фрагментом «Махавасту»:

Бодхисаттве подумалось: «Как же так – [я ухожу] в отшельничество и [оставляю] волосы?» Бодхисаттва лезвием меча срезал волосы, и те волосы были подхвачены Шакрой, Индрой среди богов, который стал совершать им поклонение на небесах Траястримша и установил «праздник волос»¹⁰.

Следует, однако, заметить, что в этом тексте – так же, как и в «Лалитавистаре» – идет речь об учреждении праздника (*mahas*), справляемого богами на небесах, но не о строительстве ступы, о котором идет речь далее в «Лалитавистаре», и это продолжение текста возвращает нас к событиям предания, которые мыслились как происходившие на земле.

Соответствующий этому эпизоду предания текст есть и у Сюань-цзана, посетившего место, отмеченное «Ступой Обрезания Волос» («Страна Рама»):

Недалеко в сторону от Смены Одежды есть ступа, построенная царем Ашокой. Здесь место, где царевич сбрил волосы. Царевич, взяв нож у Чхандаки, сам обрезал себе волосы, и небесный владыка Шакра унес их в небесный дворец, чтобы совершать поклонение¹¹.

¹⁰ Mahāvastu Avadāna. Vol. 2 / Ed. by R. Basak. Darbhanga, 2003. P. 110; The Mahāvastu / Tr. from the Buddhist Sanskrit by J.J. Jones. Vol. 1. L., 1952. P. 161.

¹¹ T2087. 51.0903a16–51.0903a18; Сюань-цзан. Указ. соч. С. 169.

Как можно видеть, сюжет об обрезании волос неминуемо завершается созданием почитаемой реликвии (в данном случае попавшей в руки богов, отмечавших «праздник волос» – *cūḍamahās*), а также сооружением ступы на месте события (*caityaṃ sthāpitam*). Таким образом, это житийное свидетельство также вписывается в закономерность определенной соотносимости «реликвий волос» с паломническими локусами, отмечающими путь святого и значимые остановки на этом пути; если рядовые «ступы волос и ногтей» лишь дублируют друг друга с типовой ссылкой на «проповедь, произнесенную на этом месте», то в последнем случае памятная ступа отсылает к ключевому сюжету предания, излагаемому в ключевых текстах. Связь данного сюжета с темой проповеди имеет косвенный характер (с уходом из дома и «обрезанием волос» Бодхисаттва окончательно становится на путь просветления, ведущий к проповедническим странствиям), однако, по существу, к этой теме сводится вся текстовая, культовая и паломническая практика буддизма [Александрова 2008, с. 111], и исследовательские интерпретации должны лишь отслеживать вариации смысловых связей.

Обратимся к иному аспекту культа «волос Будды», который, пожалуй, можно рассматривать, взяв за отправную точку другой эпизод, присутствующий в основных житийных текстах. Среди различных сюжетов, окружающих тему рождения Гаутамы, значительное место занимает рассказ о приходе Аситы, который опознает в новорожденном царевиче «великого мужа» (*mahāpuruṣa*), определив это по знакам (*lakṣaṇa*) на теле младенца. Списки *лакшан* можно видеть в текстах, представляющих традицию «Лалитавистары»: в главе VII санскритской версии присутствуют два списка, включающих тридцать два основных признака (*mahāpuruṣalakṣaṇa*) и восемьдесят второстепенных (*anuvyañjana*). Признаки, связанные с волосами, находятся в самом начале основного списка – в качестве первого называется *ушнisha* (*uṣṇīṣa*) – костный выступ на голове, второй же характеризует волосы: «Волосы, темные, как растертая сурьма и хвост павлина, завиваются с изгибом направо». В списке «второстепенных признаков» волосы описываются в самом конце и более пространством текстом: «...темные волосы, неспутанные волосы, плавно сужающиеся волосы, красиво вьющиеся волосы. О великий царь, у царевича Сарвартхасиддхи волосы растут [в форме] *шриватсы*, *свастики* и *нандьяварты*»¹². Такие вьющиеся волосы с правильно чередующимися завитками можно видеть на изображениях (рис. 1), и это соответствие текстового и изображи-

¹² Lalitavistara ... Р. 80–82; см. также [Александрова, Русанов, Комиссаров 2017, с. 508–513]. *Шриватса*, *свастика* и *нандьяварта* – магические знаки, встречающиеся на буддийских и джайнских изображениях.



Рис. 1

тельного канона, по-видимому, возникло в ходе взаимопроникновения текстовой и изобразительной традиций, как это наблюдается и на других примерах [Lamotte 1988, р. 666–667]. Однако между нарративами могут возникать противоречия. Обратившись снова к повествованию «Лалитавистары» об «уходе из дома», к той серии эпизодов, которые обозначают преобразование облика бодхисаттвы-царевича и создание нового образа, бодхисаттвы-странника, мы видим, что перемены затрагивают волосы и одежду – происходит обрезание волос и перемена облачения. При этом обрезается только часть волос – лишь śūṇḍā, вихор на голове. Интересно, что в соответствующем рассказе Сюань-цзана имеется еще и дополнение – после того, как царевич сам берет нож, обрезает волосы и отдает их богу Шакре, появляется другое божество:

Тогда дэва Шуддхаваса превратился в цирюльника и, неся в руке острый нож, потихоньку подошел к царевичу, а тот спросил: «Сможешь сбрить мне волосы? Окажи такую честь». [И Шуддхаваса,] превратившийся в человека, получив это повеление, сбрил ему волосы¹³.

Обратившись к этой, как будто незначительной, теме «бритья», мы приходим к постановке непростых вопросов. Идея бритья головы, полностью соответствующая обряду монашеского посвящения,

¹³ T2087.51.0903a18–51.0903a21; Сюань-цзан. Указ. соч. С. 169–170.

противоречит, однако, изобразительному канону: образ Будды с его красиво уложенными волосами неизменно присутствует в изобразительном нарративе и столь же неизменно воплощается в статуарных изображениях. Такое противоречие занимало буддологов уже в ранний период исследования буддийского искусства – так, в основополагающей работе А. Фуше этой проблеме посвящено несколько страниц. Автор полагает, что канонический образ Будды двойственен: его тело, задрапированное одеянием, соответствует облику монаха, в то время как голова, увенчанная вьющимися волосами, как будто заимствована у мирянина (“...from the iconographic point of view we must admit that they are neither cleric nor layman, but still and always a hybrid combination of two heteroclit elements”). Особый, вызывающий недоумение контраст возникает на тех изображениях, где Будда представлен в окружении своих последователей, которые, как им и должно, имеют бритые головы. Совершенно справедливо полагая, что образ Будды в таком внешнем выражении соответствует идее «великого мужа» (*mahāpuruṣa*) и «надмирности» (*lokottara*) Будды, Фуше сравнивает выработанный в индийской традиции канон изображения «монаха-бога» (*Monk-God*) с иконографическим образом Христа, также генетически связанным с эллинистической традицией [Foucher 1994, pp. 131–137].

Представление о Будде как обладающем обликом божества, которое выше этого мира и лишь временно пребывает в этом земном пространстве, где он проходит монашеский путь, является очевидным не только для скульптора, создающего его образ таким, каким он был «вечно», но и для паломника, который видит его изначально наделенным «признаками великого мужа», среди которых, как мы уже видели, важное место занимают вьющиеся волосы. Паломник ждет реликвий, соответствующих именно этим признакам махапуриши, и находит их:

К северо-западу от царского города, на южном берегу большой реки, в монастыре Древнего Царя, хранится молочный зуб бодхисаттвы Шакьи, длиной около *цуня*. К юго-востоку от этого монастыря стоит другой монастырь, также называемый [монастырь] Древнего Царя. В нем хранится частица *ушниси* Татхагаты с ясно различимыми следами волос. Также там хранятся волосы Татхагаты, цвета темно-фиолетового, вьющиеся влево; если растянуть – один *чи*, свернуть – половина *цуня*. В честь всех этих трех реликвий каждый 6-й день [месяца] соблюдается пост. Царь и вельможи совершают приношения ушниси, рассыпая цветы¹⁴.

¹⁴ T2087.51.0875a14–51.0875a19; *Сюань-цзан*. Указ. соч. С. 55.

Несоответствие такового почитания «вьющихся волос» истории о бритье головы Бодхисаттвы, рассказанной в другом месте того же сочинения, не вызывает у паломника противоречивого чувства – скорее оно возникло именно при передаче той самой истории о великом уходе в отшельничество: поскольку традиционный, переходящий из текста в текст сюжет абхинишкраманы противоречил обрядовой практике перехода в монашеское состояние, он включил в свой рассказ эпизод бритья «другим божеством», явившимся после отбытия Шакры на небеса.

При всех противоречиях и несоответствиях, однако, факт почитания «вьющихся волос», сохраняемых в качестве реликвий во множестве мест на разветвленных паломнических путях, постоянно фиксируется в паломническом тексте, и таким образом этот повсеместный буддийский культ смыкается и с изобразительным каноном, и с каноническим перечнем «признаков махапуруши». Ориентированность локальных культов именно на «надмирный» образ Будды, по-видимому, была одним из факторов формирования этого образа в текстовом выражении, хотя надо полагать, что взаимовлияния трех составляющих этой триады (местные культы, изобразительный канон, текстовая традиция) шли сложными путями, и такое направление развития, как «локальный культ – текст», является лишь частным случаем этих процессов¹⁵.

Литература

- Александрова 2008 – Александрова Н.В. Путь и текст: Китайские паломники в Индии. М.: Восточная литература, 2008. 334 с.
- Александрова, Русанов 2019 – Александрова Н.В., Русанов М.А. Первое подношение Будде: бедная трапеза и богатство смыслов. Ч. 1–2 // Вестник Института востоковедения РАН. 2019. № 1(7). С. 1105–1113; № 2(8). С. 143–154.
- Александрова, Русанов, Комиссаров 2017 – Александрова Н.В., Русанов М.А., Комиссаров Д.А. Лалитавистара: Сутра о жизни Будды: Рождение. М.: РГГУ, 2017. 608 с. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. 58).
- Fleet 1906–1907 – Fleet J.F. The Tradition about the Corporeal Relics of Buddha // Royal Asiatic Society (JRAS). 1906. P. 881–913; 1907. P. 341–353.

¹⁵ Отражением этого процесса, несомненно, было и отмеченное выше включение в текст «Лалитавистары» «обоснований» возникновения культовых мест, что происходило под воздействием развивавшегося паломничества. Такие «обоснования», как можно наблюдать при сравнении разновременных вариантов этого памятника, были достаточно поздними интерполяциями, поскольку в раннем варианте «Лалитавистары», сохранившемся в китайском переводе Фа-ху (IV в.), они отсутствуют.

- Foucher 1994 – *Foucher A. The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central-Asian Archeology*. New Delhi: Asian Educational Services, 1994. 316 p.
- Lamotte 1988 – *Lamotte E. History of Indian Buddhism from the Origins to the Śāka Era*. Louvain, 1988. XXVI, 871 p.
- Strong 2007 – *Strong J. Relics of the Buddha*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. 290 p.

References

- Aleksandrova, N.V. (2008), *Put' i tekst. Kitajskie palomniki v Indii* [The Path and the Text: Chinese Pilgrims in India], Moscow, Russia.
- Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A. (2019), “The first offering to the Buddha. A poor meal and a wealth of meanings. Part 1–2”, *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN*, vol. 7, no. 1, pp. 1105–1113, vol. 8, no. 2, pp. 143–154.
- Aleksandrova, N.V., Rusanov, M.A. and Komissarov, D.A. (2017), *Lalitavistara. Sutra o zhizni Buddy. Rozhdenie* [Lalitavistara. The Sutra of Buddha's Life. The Birth], RGGU, Moscow, Russia. (*Orientalia et Classica. Trudy Instituta vostochnykh kul'tur i antichnosti*, issue 58).
- Fleet, J.F. (1906–1907), “The tradition about the Corporeal Relics of Buddha”, *Royal Asiatic Society (JRAS)*.
- Foucher, A. (1994), *The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central-Asian Archaeology*, Asian Educational Services, New Delhi, India.
- Lamotte, E. (1988), *History of Indian Buddhism from the Origins to the Śāka Era*. Louvain, Belgium.
- Strong, J. (2007), *Relics of the Buddha*, Delhi, India.

Информация об авторе

Наталья В. Александрова, кандидат исторических наук, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; 107031, Россия, Москва, ул. Рождественка, д. 12;

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 105066, Россия, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1; surnevo@mail.ru

Information about the author

Natalia V. Aleksandrova, Cand. of Sci. (History), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; bld. 12, Rozhdestvenka St., Moscow, Russia, 107031;

HSE University, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 21/4, Staraya Basmannaya St., Moscow, Russia, 105066; surnevo@mail.ru

Голова для человека vs человек для головы: представления, обычаи и практики у нага Северо-Восточной Индии

Анна А. Бычкова

*Независимый исследователь, Россия, Москва,
aneta-taurus@rambler.ru*

Аннотация. В статье на примере племен нага, проживающих в штате Нагаленд (Северо-Восточная Индия), рассматривается региональный вариант представлений о человеческой голове и о связи головы с плодотворностью людей и земли, которые порождали стремление обладать большим количеством голов и, таким образом, послужили идейной основой традиции охоты за головами, существовавшей также у многих народов Юго-Восточной Азии и Океании. Материалом для данной статьи послужили как данные, собранные британскими антропологами в начале прошлого века, так и наблюдения автора во время полевых исследований в деревнях нага начиная с 2012 г.

Ключевые слова: охота за головами, социально-психологический архетип, племя, анимизм, миф, нага

Для цитирования: Бычкова А.А. Голова для человека vs человек для головы: представления, обычаи и практики у нага Северо-Восточной Индии // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 44–54. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-44-54

Head meant for man vs man meant for head. Perceptions, customs and practices of Naga tribes (North-East India)

Anna A. Bychkova

Independent researcher, Russia, Moscow, aneta-taurus@rambler.ru

Abstract. The present case study dwells upon the vision of a human head in the popular mind of the Naga tribes living in the state of Nagaland, India, in whose perception a human head has direct association with the fertility

of both man and land, which triggered the desire to possess more heads and, consequently, resulted in head hunting once widespread in the countries of South-East Asia, Burma, Indonesia, New Zealand. The paper is based on the material provided by the monographs of British anthropologists published in early twentieth century and the field work done by the author in Naga villages after 2012.

Keywords: head hunting, social-psychological archetype, tribe, animism, myth, Naga

For citation: Bychkova, A.A. (2022), "Head meant for man vs man meant for head. Perceptions, customs and practices of Naga tribes (North-East India)", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 44–54, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-44-54

Как утверждает Святослав Всеволодович Медведев, физиолог, директор Института мозга человека РАН, мозг человека, самый сложный объект из известных нам во Вселенной, похож на гипертрофированный грецкий орех [Медведев 2017, с. 13]. В книге «Мозг против мозга» он упоминает некую шутивную мистификацию, когда одна газета напечатала информацию о том, что грецкий орех якобы является потомком инопланетян, которые дали нам мозг, но неблагоприятная атмосфера не позволяет орехам дозревать до положенного срока; в результате поверившие в это люди создали общество защиты грецкого ореха [Медведев 2017, с. 13–14].

Представления о человеческой голове с ее «содержимым» на протяжении веков возникали в различных культурных контекстах. Представления о связи головы с плодovitостью человека и «плодovitостью» земли, с физическим здоровьем человека у ряда народов порождали стремление обладать большим количеством голов. Охота за головами существовала у многих народов Юго-Восточной Азии и Океании. Изучение региональных вариантов социально-психологических архетипов, по-видимому, может нам позволить заглянуть в прошлое человечества. Давайте попытаемся взглянуть в уходящую реальность и проанализировать имеющийся в нашем распоряжении материал: словосочетание «охотники за головами» (*head-hunters*) до сих пор возникает, когда речь заходит о племенах, проживающих в штате Нагаленд в северо-восточной части Индии.

Горы Нага – продолжение Араканских гор; они представляют собой хребты, вытянутые с востока на юго-запад и перемежающиеся узкими долинами. Происхождение этнонима «нага» может быть связано с прилагательными «*nanga*» (хинди), «*nancta*» (бенгали), «*nagna*» (санскрит) – «обнаженный» [Elwin 1969, p. 47]. Действительно, обитатели Гор Нага не обременяли себя одеждой, обходясь большим количеством украшений – бус, сережек,



Старое капище племени ао. Куриные яйца – приношение духам.

Фото автора

браслетов, замысловатых головных уборов. Некоторые исследователи относили это название к санскритскому «*naga*», интерпретируя его как «змея» [Elwin 1969, p. 47]. Однако санскритское «*naga*» означает также «гора», «дерево»¹, следовательно, допустимо толкование этого названия как «человек гор» или «лесной житель». Таджениуба Ао (1926–1994), первый представитель племени ао, получивший юридическое образование, относил этимологию этого этнонима к существительному «*naḡga*», что на языке ассамита означает «воин» [Таженуба 1957, р. II]. Согласно официальной статистике, в Нагаленде в настоящее время проживают 16 основных племен: ангами, ао, чакхесанг, чанг, димаса, качари, кхиямниунган, ко́нъяк, куки, лотха/лхота, фом, почури, ренгма, сангтам, суми, йимчунгр, зелианг². Выделяются также этнические группы, позиционирующие себя как часть большого племени (*sub-tribe*). Мне довелось беседовать с представителями таких групп. Однако вопрос о точной их идентификации требует отдельного полевого исследования. Сами обитатели Гор Нага идентифицируют себя по принадлежности к конкретному племени и деревне. Языки племен Нагаленда относятся к тибето-

¹ Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М.: Русский язык, 1978. С. 311.

² Информационный сайт правительства Нагаленда. URL: <https://nagaland.gov.in/pages/nagaland-profile> (дата обращения 30.11.2021).

бирманской группе сино-тибетской языковой семьи. Не только представители разных племен, но и люди, говорящие на разных диалектах одного языка (например, на диалектах *чунгли* и *монгсен* языка племени ао), не понимают друг друга. Универсальный язык межкультурного общения – так называемый «*нагами*» (*nagamis*) – ломаный ассами, хотя официальный язык здесь – английский. Самые крупные по численности племена это, согласно переписи населения Индии за 2011 г., ао – 261 387 человек; ко́нъяк – 248 109 человек и сема – 242 000 человек³.

Большинство населения Нагаленда ныне – христиане баптистского толка. Однако живы также и традиционные анимистические представления о множестве духов, соседствующих с человеком. По словам Мара Имсонга, доктора теологии, родившегося в Нагаленде в округе Мококчунг, «традиционная религия нага представляет картину мира в социально-экологическом единстве» [Imsong 2009, p. 9], т. е. анимизм нага – это понятие о родной земле, включающей «воду, леса, горы, камни, земные недра, небо и облака в нем» [Imsong 2009, p. 1]. Многие нага считают, что в силу того, что душой обладают не только люди, но все предметы окружающего мира, нужно вести себя так, чтобы не нарушать общую гармонию, то есть жить в мире с духами леса, воды, камней.

Британская школа социальной антропологии была основополагающей в истории изучения племен Гор Нага. В первой четверти XX в. вышли две фундаментальные монографии Дж. Хаттона: «Ангами нага» [Hutton 1969] и «Сема нага» [Hutton 1968], три монографии Дж.Ф. Миллса: «Лхота нага» (1922), «Ренгма нага» (1976), «Ао нага» [Mills 1973]. Любопытны записки британских военных и служащих Ост-Индской компании, представленные в антологии «Нага в девятнадцатом веке», составленной В. Элвином [Elwin 1969]. До сих пор не только западные исследователи, но и сами представители племен нага цитируют эти работы, хотя за последнее время появились и многие другие интересные исследования, в том числе написанные и самими нага.

Первые британские исследователи нага отмечали схожесть их некоторых обычаев (охота за головами, использование морских ракушек для изготовления украшений, существование дома холостяков, *морунга*, как инструмента социализации подростков и воспитания воинов) с обычаями населения Океании и Юго-Восточной Азии, выдвигая гипотезу о генезисе племен нага в процессе переселения из вышеназванных районов и / или с территории современного Китая.

³ См.: http://censusindia.gov.in/2011-prov-results/paper2/data_files/nagaland/8-fig_naga-9.pdf (дата обращения 25.10.2021).

Антропологи и историки из числа представителей племен нага подвергают резкой критике утверждения британских ученых о том, что охота за головами была одним из аспектов идентичности нага. Мар Имсонг цитирует молодого ученого Тазенло Тхонга, который сравнивает охоту за головами с современными войнами, а головы – с военными наградами [Imsong 2011, p. 92]. Вместе с тем и британские антропологи и сами представители племен сходятся во мнении, что в основе стремления захватывать человеческие головы были мифические представления о том, что отрубленная голова обладает магической силой (*манна*), дарящей богатство и процветание, и что часть мощной волшебной силы непременно достается тому, кто овладеет головой, совершив при этом соответствующие случаю ритуалы, сводя на нет возможное негативное влияние этих трофеев.

Откуда пошла эта охота, объясняет следующая легенда племени ао. Поначалу люди не воевали между собой, не знали, как это делается. Но однажды человек случайно увидел, как дрались ящерица и красный муравей за ягоду, оброненную птицей. Дрались не на жизнь, а на смерть. Муравей вышел победителем и откусил ящерице голову. Это послужило уроком человеку, он научился охоте за головами [Mills 1973, p. 200]. Ао нага полагали, что у человека есть три души, одна из которых помещается в голове и перемещается вместе с ним, вторая всегда остается дома, куда бы ни направился человек, а третья представляет собой небесного быка [Mills 1973, p. 223–224].

Охотник за головами у нага завоевывал славу, а убитый им человек становился – согласно представлениям – его «рабом» в ином мире, после смерти. Головы приносили в деревню и помещали на деревенский барабан, при этом в барабан громко били [Mills 1973, p. 204]. После этого головы распределялись в соответствии с ролью воинов, участвовавших в рейде. Взявший такой трофей в одиночку получал всю голову, если нападали несколько человек, они делили трофей на части. Каждый охотник «представлял» новообетенную голову жене, которая угощала ее, приговаривая, что муж ее настоящий воин и что они приглашают к себе всю семью убитого [Mills 1973, p. 204]. Головы затем прикреплялись к бамбуковым шестам и помещались на специальном дереве у входа в деревню. Эти деревья, называемые «деревьями голов», можно и сейчас видеть при входе в каждую деревню нага, только голов на таких деревьях теперь не вывешивают. Зато деревянные ворота украшены барельефами, изображающими мотивы охоты за головами.

Почти во всех деревнях нага, которые мне удалось посетить, по-прежнему существуют большие барабаны, сделанные из целого ствола дерева и хранящиеся в *морунгах* или помещенные отдельно,



Первый советник, дядя по отцу и правая рука вождя деревни Сенгхачхини племени кóньяк показывает черепа, добытые когда-то в бою воинами племени и хранимые заботливо в закрытом помещении, похожем на старый склад.

12 января 2012 г. *Фото автора*

под специальным навесом. С изготовлением такого барабана связан ряд ритуалов. Прежде всего, выбирается группа достойных членов общины и глава этой группы. Выбрав дерево, они произносят молитву, и глава группы наносит по дереву первый удар, оставляя топор в дереве. Далее топор нужно вынуть очень осторожно. После этого дерево срубают и кладут на пень большой камень. Из дерева вырезают барабан, украшают его резьбой и торжественно доставляют в деревню, в честь чего устраивается праздник с угощением для всех. Раньше новый барабан украшали человеческими головами; нынче же на «голову» барабана не кладут отрезанные человеческие головы, их роль выполняют головы петухов.

12 января 2012 г. я стояла в одной деревне нага перед грудой черепов, добытых когда-то в бою воинами племени кóньяк и хранимых заботливо в закрытом помещении, похожем на старый склад (вопреки требованиям баптистской церкви, к которой принадлежит большинство жителей Нагаленда). Первый советник, правая рука вождя деревни Сенгхачхини любезно отвечал на мои вопросы, касающиеся социальной структуры и применения обычного права. Охота за головами больше не ведется в этих краях (она была запрещена британской администрацией к 1890 г.), однако до середины XX в. еще существовала в некоторых местах, которые в период



Охотник за головами из деревни Лонгва племени кóньяк
с автором статьи. *Фото автора*

британского господства обозначались как «неуправляемые территории». Остались площадки с каменными столбами, священные деревья, на которых еще в 1936 г. можно было видеть человеческие головы [Furer-Haimendorf 1968, p. 164]. В деревнях племени кóньяк мне довелось видеть пожилых людей с татуировкой на лице. Право на такую татуировку имели только те, кто добыл головы и принес их в племя, умножая тем самым благосостояние родной деревни. Татуировку в виде концентрических кругов выполняла старшая жена вождя (и поныне вождь в этом племени считается особой священной и может иметь столько жен, сколько пожелает).

Кристоф фон Фюрер-Хаймендорф (1909–1995), антрополог, профессор Лондонского университета, который занимался изучением племени кóньяк и жил на территории этого племени в 1936–1937 гг., описал ритуал угощения отрубленной головы рисовым пивом и заметил, что аналогичные ритуалы он наблюдал у жителей острова Формоза (Тайвань) и был удивлен тем, что даже слова, с которыми обращались жители этого острова, в свою очередь, предлагая отрубленным головам полакомиться рисовым пивом, практически совпадали [Furer-Haimendorf 1968, p. 189]. Участвуя в карательной экспедиции британских властей на так называемые неуправляемые территории, население которых совершало набеги на территории, пограничные с «управляемыми», Фюрер-Хаймендорф был поражен видом дерева в деревне Йимпанг племени кхиямниунган, украшенного множеством голов; многие головы

были скальпированы [Furer-Haimendorf 1968, pp. 141–142]. Это были головы мужчин ко́нъяк, которые носили длинные волосы, используемые в украшениях головных уборов для военных танцевальных мистерий. Женщины носили короткие стрижки, поэтому их головы не скальпировали. Головы были украшены деревянными рогами и перьями птицы-носорога (эта птица является символом Нагаленда). В глазницы были помещены бамбуковые спицы, ослепляющие головы, чтобы они не могли найти дорогу к домам своих убийц. Фюрер-Хаймендорф срезал свежие головы, чтобы привезти их в Лондон для музея [Furer-Haimendorf 1968, pp. 141–142]. Он описывает свои ощущения при первой встрече с «деревом голов» как «любопытство и некое отстраненное возбуждение» [Furer-Haimendorf 1968, p. 164]. С коллекцией голов он расстался, поскольку на пути обратно в каждой деревне к нему обращались люди, мотивировавшие свои просьбы поделить трофеями тем, что в последнее время, в отсутствие охоты за новыми головами, у них появились серьезные проблемы в семье и хозяйстве [Furer-Haimendorf 1968, pp. 185–186]. Таким образом, ученый, в ходе включенного наблюдения⁴, стал участником своеобразной «игры», приняв на себя роль благодетеля.

Охота за головами предусматривала соблюдение целого ряда табу. Например, сема нага запрещалось работать в поле в течение одного дня перед набегом. В этот день следовало принести в жертву кабана и предложить кусочки мяса ритуальным камням (обточенным водой гладким камешкам, некоторые из которых напоминали человеческие голову и шею, в идеале с белой полосой, будто бы разделяющей камень) [Hutton 1968, p. 175]. После успешной охоты участники обходили деревню, демонстрируя трофеи, каждый из них должен был принести в жертву петуха [Hutton 1968, p. 175]. Голову петуха получал воин, в обязанности которого входило проделывание отверстий в черепах, чтобы их можно было повесить на дереве; перед каждой головой следовало положить кусочки мяса на перекрещенных листьях [Hutton 1968, p. 175].

Молодежь племени сема привлекала к охоте за головами возможность надеть на шею украшение с клыками дикого кабана, а на руки – браслеты из ракушек. В связи с запрещением реальной охоты возникла своеобразная имитация охоты. Наряду с птицей-носорогом символом Нагаленда считается *митхун* – гаял, представитель рода настоящих быков (латинское название – *bos gaurus* / *bos frontalis*). Игра заключалась в отрезании хвоста *митхуна*,

⁴ Включенное наблюдение (англ. participant observation) – качественный метод исследования, который позволяет проводить полевое изучение индивидов в их естественной среде и в повседневных обстоятельствах.



Охотник за головами.
Деревянная скульптура кóньяк
нага. *Фото автора*

В одной из деревень ао нага мне показали каменистую тропу, по которой, согласно традиционным представлениям, люди шли в царство мертвых, где они существовали и вели хозяйство, только в ином качестве. Однако тот, кто лишился головы, не мог попасть в царство мертвых [Hutton 1969, p. 166]. В силу этого поверья кóньяк нага всюду старались держаться по крайней мере по двое, чтобы не дать унести голову убитого и обеспечить его переход в страну мертвых [Hutton 1969, p. 166].

Хаттон не без иронии заметил, что «большинство британцев в душе являются охотниками за головами» [Hutton 1969, p. 158].

который после этого терял свою ценность как объект ритуальных церемоний, и в соблюдении положенных при охоте за головами табу [Hutton 1968, p. 173]. Хвост можно было вывесить для обозрения. Но такие «подвиги», разумеется, не могли быть приравнены к настоящей охоте [Hutton 1968, p. 173].

Сема нага полагали, что душа может временно покидать тело и даже на время переселяться в тело леопарда или тигра [Hutton 1968, pp. 202–206]. Вообще териантропия⁵, т. е. мифические представления о психофизической связи человека и животного и о способности человеческой души временно переселяться в тело тигра или леопарда, характерна для всех племен нага. Если человек тяжело болел или терял сознание, его сажали и держали его голову; при этом два человека громко кричали ему в уши: один произносил его имя, второй — долгий звук «о», чтобы не дать душе вылететь из головы; вместе с тем больного пытались напоить водой или рисовым пивом [Hutton 1968, p. 209].

⁵ Териантропия — от греч. *θηρίον* — дикое животное, и *άνθρωπος* — человек.

Отличие только в том, что нага в качестве трофеев хранят не только головы животных, но и человеческие. Хаттон связывал охоту за головами с жертвоприношением, упоминая случай, когда во время эпидемии черной оспы в деревне было решено, что злему духу требуется предложить человеческую голову, для добычи которой были посланы 4 человека [Hutton 1969, p. 160]. Таким образом, голова, в традиционном представлении нага, являлась носителем волшебной силы, способной привлекать благосостояние, а также и объектом жертвоприношения с целью решения различных проблем. Хотя охота за человеческими головами ушла в прошлое, однако мотив «отрубленной головы» существует в прикладном искусстве нага.

Поскольку танцевальные и песенные мотивы у нага были в значительной степени связаны с промысловыми культами и с охотой за головами, все традиционное исполнительское искусство подпадало под запрещение со стороны баптистской церкви. Наряду с попытками совмещения фольклорных мотивов и других элементов традиционной культуры с христианскими идеалами возникло движение за возрождение различных видов искусства племен нага. Единая платформа для демонстрации элементов традиционного искусства и культуры племен Нагаленда была создана в 2000 г. – ежегодный Фестиваль птицы-носорога (*Hornbill Festival*), в ходе которого различные племена демонстрируют исполнительское искусство, имитируя мотивы охоты за головами.

Вспоминая утверждение Хаттона о тяге британцев к охоте за головами, о невольном азарте Фюрер-Хаймендорфа, возникшем в ходе его участия в военном рейде, о мистификации с грецкими орехами, можно подумать о том, далеко ли так называемый цивилизованный человек ушел от традиционных охотников за головами. Сильно ли отличаются люди, коллекционирующие трофеи в виде голов животных, от представителей племен, также помещающих черепа охотничьих трофеев в своих домах? Мотив охоты звучит в работе агентств по подбору персонала, позиционирующих себя как *head hunters*. Так что же для нас важнее: голова для человека или человек для головы?

Литература

- Медведев 2017 – *Медведев С.В.* Мозг против мозга. М.: Бослен, 2017. 288 с.
Elwin 1969 – *Elwin V.* The Nagas in the Nineteenth Century. Oxford: Oxford University Press, 1969. 650 p.
Furer-Haimendorf 1968 – *Furer-Haimendorf Ch., von.* Naked Nagas. Calcutta: Thacker Spink & Co., 1968. 239 p.

- Hutton 1968 – *Hutton J.H.* The Sema Nagas. Oxford: Oxford University Press, 1968. 467 p.
- Hutton 1969 – *Hutton J.H.* The Angami Nagas. Oxford: Oxford University Press, 1969. 499 p.
- Imsong 2009 – *Imsong M.* God – Land – People, an Ethnic Naga Identity. Dimapur: Heritage publishing House, 2009. 284 p.
- Mills 1973 – *Mills J.P.* The Ao Nagas. Oxford: Oxford University Press, 1973. 510 p.
- Tajenyuba 1957 – *Tajenyuba Ao.* Ao Naga Customary Laws. Mokokchung: Tajenyuba Award Trust, 1957. 101 p.

References

- Elwin, V. (1969), *The Nagas in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Furer-Hiemrendorf, Ch., von (1968), *Naked Nagas*, Thacker Spink & Co, Calcutta, India.
- Hutton, J.H. (1968), *The Sema Nagas*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Hutton, J.H. (1969), *The Angami Nagas*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Imsong, M. (2009), *God – Land – People, an Ethnic Naga Identity*, Heritage publishing House, Dimapur, India.
- Medvedev, S.V. (2017), *Mozg protiv mozga* [Mind versus brain], Moscow, Russia.
- Mills, J.P. (1973), *The Ao Nagas*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Tajenyuba Ao (1957), *Ao Naga Customary Laws*, Tajenyuba Award Trust, Mokokchung, India.

Информация об авторе

Анна А. Бычкова, независимый исследователь, Москва, Россия; aneta-
taurus@rambler.ru

Information about the author

Anna A. Bychkova, independent researcher, Moscow, Russia; aneta-
taurus@rambler.ru

УДК: 392

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-55-71

«Счастливым богат волосами,
несчастливый – ногтями»:
представления народов Кавказа
о роли волос и ногтей в судьбе человека

Любовь Т. Соловьева

*Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия, lubsolov@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматриваются традиционные представления народов Кавказа о том, какие обряды необходимо было соблюдать при первом сбривании «утробных» волос и первом обрезании ногтей младенца, чтобы тот стал достойным человеком, а также представления о магическом значении волос, прежде всего женских.

Ключевые слова: Грузия, народы Кавказа, утробные волосы, ритуальный постриг, ногти младенца, магия волос

Для цитирования: Соловьева Л.Т. «Счастливым богат волосами, несчастливый – ногтями»: представления народов Кавказа о роли волос и ногтей в судьбе человека // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 55–71. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-55-71

“Happy is the one who has a lot of hair,
unhappy is the one who has a lot of nails”.
The role of hair and nails in human destiny
in the beliefs of the peoples of the Caucasus

Lyubov T. Solovyeva

*Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, lubsolov@gmail.com*

Abstract. The article considers traditional ideas of the peoples of the Caucasus about what rituals and ceremonies had to be observed during the first shaving of the “uterine” hair and the first cutting of the baby’s nails in order for him to become a worthy person, as well as ideas about the magical meaning of hair, first of all female.

© Соловьева Л.Т., 2022

Keywords: Georgia, peoples of the Caucasus, uterine hair, ritual haircut, baby nails, hair magic

For citation: Solovyeva, L.T. (2022), “ ‘Happy is the one who has a lot of hair, unhappy is the one who has a lot of nails’. The role of hair and nails in human destiny in the beliefs of the peoples of the Caucasus”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 55–71, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-55-71

Во время экспедиционной работы в Грузии от одного из информантов мне довелось услышать поговорку: «Счастливый богат волосами (букв. «у счастливого частые/густые волосы»), несчастливый – ногтями» (груз. «ბედნიერს თმაში ხშირიო, უბედურშიც – ფრხილებო»). Это высказывание противопоставляет волосы – часть тела, которая имеет определенную эстетическую и символическую ценность (густые (а для женщин – также и длинные) волосы в большинстве случаев соответствуют принятому в обществе идеалу красоты), и ногти, которые, как бы быстро они ни росли, все равно приходится обрезать, то есть это вещь как бы бесполезная. Однако, когда речь идет о новорожденном, о младенце в первые дни и месяцы его жизни, значение волос и ногтей можно вполне сопоставить, поскольку и то и другое требовало к себе внимания, выполнения по отношению к ним в определенные сроки необходимых манипуляций. Согласно традиционным представлениям народов Кавказа, нарушение установленных правил могло принести ребенку в будущем большие неприятности (даже сделать преступником), повредить его здоровью, помешать ему обрести профессиональные навыки и стать успешным и уважаемым членом общества.

Волосы, с которыми младенец появлялся на свет («утробные» волосы), воспринимались в народе как ритуально нечистые, опасные для младенца, поскольку они явились в «этот мир» из «иного мира». Видимо, поэтому эти волосы у некоторых народов Кавказа имели особые названия: «мышинные волосы» (у адыгов, абазин), «медвежьи волосы» (у абхазов), «собачьи волосы» (у карачаевцев, балкарцев, ногайцев и других тюркских народов). Так же называлась и первая рубашка, которую надевали на младенца в течение 40 дней после рождения – «мышинная», «собачья» и т. д. У терекеменцев Дагестана они назывались «нечистыми» – «мурдар тюк» [Гаджиева 1990, с. 180]. Грузинские термины «муцлис тма» (მუცლის თმა), «намуцлари тма» (ნამუცლარი თმა) аналогичны термину «утробные волосы» (*муцели* – живот, *тма* – волосы).

Считалось необходимым через определенный срок полностью «удалить», сбрить утробные волосы, причем это сопровождалось

множеством условий, запретов, ритуальных действий. Существовали различные традиционные сроки первой стрижки – 3 дня, 7 дней, 40 дней, 7 недель, 1 год, 3 года, 5 лет, 7 лет. Некоторые из этих дат, возможно, были связаны с нормами религии или с периодом, в течение которого роженица и ребенок традиционно считались «нечистыми» (40 дней, 7 недель), или же с датами, когда в отношении детей полагалось исполнять определенные обряды, как правило, менявшие их социальный статус (1 год и т. д.).

У лакцев первая стрижка происходила через 7 дней, у аварцев – через месяц или 40 дней, у даргинцев, терекеменцев Дагестана – через 40 дней, у балкарцев – как можно раньше (уже после 3-го или 7-го дня), но обязательно до исполнения года, у ногайцев – после года; у чеченцев – через 40 дней, через 3–4 месяца, через год; у абхазов, адыгейцев, кабардинцев, черкесов – в год, у азербайджанцев Грузии – через 40 дней или через год; перед Новруз-байрамом; у осетин Грузии – через год, у грузин – через 7 недель или через год, у грузин Аджарии (мусульман) – через 40 дней, у курдов Закавказья – через год или даже через несколько лет. У азербайджанцев и грузин волосы стригли не раньше, чем зарастет родничок.

Литературные и полевые этнографические материалы показывают значительную вариативность и локальную изменчивость срока первой стрижки даже в одном регионе, у одного и того же народа в разных селениях. Так, в Западном Дагестане, по данным 1926 г., первая стрижка происходила через 7 дней, а по материалам 1990-х гг. – через 2–3 месяца [Карпов 1998, с. 125].

Представления о ритуальной «нечистоте» утробных волос были сильнее выражены у народов, исповедующих ислам. Так, у народов Западного Дагестана, если отец прикасался к волосам, с которыми ребенок появлялся на свет, то перед совершением намаза он должен был более тщательно сделать омовение [Карпов 1998, с. 126]; у ингушей старики говорили, что нельзя молиться в доме, где у новорожденного не сострижены волосы и ногти, с которыми он появился на свет [Пчелинцева, Соловьева 1996, с. 122]; балкарцы называли эти волосы «нечистыми», *харам*¹.

У большинства народов Кавказа считалось, что утробные волосы могут повредить здоровью ребенка: по мнению осетин, «волосы новорожденного делали его предрасположенным к глазу» [Дзугцев, Бесаева 1994, с. 49–50]. Грузины Аджарии объясняли необходимость сбрить первые волосы (*муцлис тма*) тем, что, если не состричь их, в дальнейшем волосы будут расти «слабыми», если не состричь по достижении 40 дней – ребенок вырастет «глазливый»².

¹ Полевые материалы автора. Кабардино-Балкария. 1988 г.

² Полевые материалы автора. Грузия. 1983 г.

По представлениям балкарцев, если ребенок заболел до бритья «собачьих волос» (*итлик чач*), болезнь будет протекать особенно тяжело и долго, возможно, всю жизнь, «болезнь не отойдет от ребенка»³. По мнению кабардинцев, сохранение «мышиних волос» приводило к тому, что волосы плохо росли и были слишком мягкими⁴. Чеченцы считали, что «волосы, с которыми ребенок был в утробе матери, мешают ему расти», «голове тяжело носить первые волосы», «первые волосы “тяжелые”, они мешают ребенку расти, полнеть»⁵. Такого же мнения придерживались лакцы, они говорили: родовые волосы «тяжелы» для ребенка [Булатова 2000, с. 288]. Если первая стрижка происходила не в первые дни и месяцы, то волосы обязательно подравнивали, когда они дорастали до глаз, чтобы ребенок не увидел свои «утробные» волосы: в этом случае он мог стать «глазливый» или косоглазым.

Человека, который сбрасывал первые волосы ребенка, выбирали по четким критериям. Поскольку бритье производилось опасной бритвой, на эту роль приглашали в основном мужчин. По традиции отца ребенка до этого не допускали, объясняя это тем, что это повредит младенцу (лакцы считали, что в этом случае на голове ребенка появятся болячки) [Булатова 2000, с. 288]. Иногда учитывали главным образом фактор родства – выбирали дядю по матери (аварцы, даргинцы), брата отца, деда или старшего родственника из семьи отца (кабардинцы), родственника со стороны отца (адыгейцы)⁶. Поскольку повсеместно считалось, что ребенок обретает физические свойства и черты характера того, кто состриг его первые волосы, могли выбрать и молодого родственника, соседа, отвечавшего необходимым требованиям. Чеченцы выбирали молодого парня, «который еще растет», с хорошим здоровьем, с густыми волосами (особенно если стригли девочку)⁷.

Балкарцы доверяли первую стрижку человеку с хорошей репутацией, умелому работнику; предпочитали первенца в семье [Кучмезова 2003, с. 88]. Выбирали здорового, рослого, непьющего, доброго, спокойного, умеющего ладить с соседями; ни в коем случае не приглашали жадного человека – считалось, что в этом случае волосы долго не вырастут⁸. Абхазы также полагали, что свойства характера, ум этого человека, качества его волос (красота, блеск и т. д.)

³ Полевые материалы автора. Кабардино-Балкария. 1988, 2002 гг.

⁴ Полевые материалы автора. Кабардино-Балкария. 1988 г.

⁵ Полевые материалы автора. Чечено-Ингушетия. 1990 г.

⁶ Полевые материалы автора. Кабардино-Балкария, 1988 г.; Адыгея. 2006, 2007 гг.; Дагестан. 1985, 1990 гг.

⁷ Полевые материалы автора. Чечено-Ингушетия. 1990 г.

⁸ Полевые материалы автора. Кабардино-Балкария. 1988 г.

передадутся ребенку [Дбар 2000, с. 51]. У некоторых народов (адыгейцы, грузины) обращали внимание на то, чтобы у этого человека были живы родители (груз. *дедмамиани* – დედმამიანი – «счастливый», букв. «имеющий отца и мать»)⁹. У азербайджанцев Грузии для первого бритья нередко приглашали цирюльника или парикмахера¹⁰, что можно сопоставить с аналогичной ролью цирюльника у народов Средней Азии [Абашин 2001, с. 202]. У грузин в особых случаях первые волосы обрезал священник или служитель святилища, у курдов – «волосяной шейх».

Первая стрижка сопровождалась выполнением как рациональных, так и магических действий, направленных на успешное развитие ребенка. Даргинцы после обривания волос смазывали голову, нос, уши ребенка топленым маслом¹¹. Аварцы при этом слегка надрезали кожу на голове, чтобы показалась кровь. Так полагалось сделать, «чтобы жизнь продлилась», «чтобы дожил до следующей стрижки» [Соловьева 1996, с. 185]. Грузины Аджарии сначала выстригали прядь волос ножницами (это называлось «выстричь слова»): «Ребенок будет хорошо говорить» (груз. *ситква-пасухиани икнеба* – სიტყვა-პასუხიანი იკნება), и только потом брили ребенка¹². Здесь имело значение, что ножницы при стрижке производят звонкий звук (следовательно, предполагалось, что и ребенок заговорит), тогда как бритва действует бесшумно. Волосы предпочитали стричь в четверг и при полной луне.

Абхазы при первой стрижке, чтобы у девочки были длинные косы, сажали ее на побег тыквы, а чтобы волосы были густыми и кудрявыми – на барашка; человек, срезавший волосы ребенка, и ребенок обращались лицом на восток – «на восход солнца», чтобы «волосы росли так же, как каждый день встает солнце» [Дбар 2000, с. 51–52].

У мусульманских народов первая стрижка сопровождалась раздачей *садаки* (милостыни). У даргинцев в этот день покупали конфеты и раздавали детям; сумма денег на конфеты соответствовала весу состриженных волос. Такой же обычай был известен балкарцам, азербайджанцам Грузии; деньги могли отдать тому, кто стриг ребенка, бедному односельчанину¹³. В Западном Дагестане родители ребенка раздавали деньги сиротам [Карпов 1998, с. 126]. Лакцы, взвесив волосы первой стрижки, могли столько же денег раздать

⁹ Полевые материалы автора. Грузия, 1983 г.; Адыгея. 2006 г.

¹⁰ Полевые материалы автора. Грузия. 1989 г.

¹¹ Полевые материалы автора. Дагестан. 1985 г.

¹² Полевые материалы автора. Грузия. 1987 г.

¹³ Полевые материалы автора. Дагестан. 1985 г.; Кабардино-Балкария. 1988 г.; Грузия. 1985, 1989 гг.

в селении, раздавали купленные на эти деньги сласти или же из масла, равного по весу состриженным волосам, варили халву и раздавали на улице [Булатова 2000, с. 288].

В особых случаях первая стрижка откладывалась на несколько лет, причем это касалось в большинстве случаев мальчиков. Так, у курдов, по материалам Т.Ф. Аристовой, девочек вообще не стригли, а мальчику первые волосы срезал через год или через несколько лет специальный «волосяной шейх» (*шейхе бэке*). После этого родители могли уже сами стричь ребенка. Придя в дом, шейх приносил мальчику подарок – что-то из одежды. Подобные посещения и приношения повторялись в два-три года один раз; родители устраивали по этому случаю богатое угощение и дарили шейху барана [Аристова 1966, с. 162].

В горных районах Восточной Грузии нельзя было обрезать волосы ребенка в течение 7 недель (период ритуальной «нечистоты» матери и ребенка). Впервые волосы полагалось обрезать, когда исполняли для ребенка обряд приобщения к традиционному святилищу (*хати*, *джвари*). Так, у грузин Мтиулеті были известны обряды *гарева* («приобщение»), *хатиши гарева* («приобщение к хати»), когда к святилищу вели ребенка, приносили в жертву барана, *араку*, *када*, хлеб, свечи. Служитель святилища (*деканоз*) звонил в колокол, молился, обрезал ребенку волосы, высоко поднимал их и, дунув на них, говорил: «Вырасти такой высоты, человеком вырасти», «Да благословит тебя *хати*, вырастай, стань рабом святилища». «Вырастай на славу рода, на славу Родины». В некоторых святилищах волосы девочкам не обрезали, деканоз только принимал подношения и благословлял ребенка. Мальчика же подкатывал к святилищу, обрезал его волосы и рисовал кровью жертвы крест на лбу. Если до совершения этого обряда волосы у ребенка вырастали слишком длинными, мать могла их подрезать, но сохраняла и затем относила в святилище¹⁴.

По мнению В.В. Бардавелидзе, обряд *гарева* и другие аналогичные ритуалы представляли собой «мистерию усыновления божеством ребенка». Об этом свидетельствует то, что главными моментами этих обрядов было подкатывание ребенка под знамя *джвари* (в данном случае знамя олицетворяло само божество) и острижение ему волос служителем святилища, что считалось в некоторых районах Грузии составной частью обряда усыновления [Бардавелидзе 1949, с. 93].

У грузин Хевсурети первая стрижка волос мальчика сопровождалась особым обрядом (для девочек его не выполняли) *тавмасапарсав сахмто* – «/жертвоприношение/ богу по случаю

¹⁴ Полевые материалы автора. Грузия, 1983 г.

стрижки головы» (краткое название – *тавмасанарсо, сахмто*). Исполнялся он, когда мальчику было от 3 до 5 лет. Нередко его приурочивали к одному из поминальных дней, причем обязательно в начале нечетного года. До этого времени волосы только подравнивали, когда они дорастали до глаз; мальчику волосы всегда обрезал мужчина, при этом на затылке у него оставляли нетронутый прядь – *кучула*.

Многолюдное торжество длилось несколько дней, сопровождалось жертвоприношениями, молитвами и благословением ребенка и его семьи. Каждый приглашенный, держа в руках чашу с пивом и свечу, произносил здравицу в честь мальчика. Когда благословение завершалось, один из мужчин (как правило, выбирали неженатого) сбривал ребенку волосы. Если мальчику еще не было 5 лет, его не брили наголо, а только выбривали на голове крест, так как до исполнения 5 лет «не разрешалось оголять голову мальчика». Во время стрижки все снова молились о том, чтобы бог дал ему «добрую судьбу». Срезанные волосы мать хранила, а впоследствии их клали с ней в могилу.

В Восточной Грузии (Картли, Кахети), если в семье не выжили дети или заболел «желанный» ребенок, давали обет одной из церквей: «Лишь бы у меня выжил ребенок, и один год (два, три года и т.д.) он будет твоим монахом (*бери*), а через год мы его приведем на твой двор в белой (красной) одежде и с жертвами». В течение обещанного времени ребенку не стригли волос, называли его *бери* (монах) или *молозани* (монашка); одевали в одежду указанного в обете цвета. В назначенный день в церкви принесли жертву, священник обрезал ребенку волосы; одежду и обрезанные волосы оставляли в церкви. Это называлось *берад шекенеба* (ბერად შეკენება) или *берад дакенеба* (ბერად დაკენება) (от *бери* – «монах», *шекенеба*, *дакенеба* – «поставить, оставить»). После выполнения этого обряда, по народному представлению, ребенок обретал покровителя в лице того святого, «монахом» которого он был, и его жизни больше не угрожала опасность [Соловьева 1995, с. 73].

У армян Грузии (Болнисский район), если в семье долго не рождался мальчик или умирали дети, то родившегося мальчика до 7 лет одевали, как девочку, и не стригли волосы. После 7 лет устраивали угощение, возле церкви обрезали волосы, резали жертвенное животное и его кровью рисовали крест на лбу мальчика¹⁵.

Азербайджанки, не имевшие сыновей или если новорожденные умирали, давали обет не стричь волосы ребенку до 3 или 7 лет. По истечении срока мальчика вели на святое место (*оджаг, пир*), где его стригли и оставляли столько медных или серебряных монет,

¹⁵ Полевые материалы автора. Грузия. 1985 г.

сколько весили волосы. Остриженные волосы брали с собой и хранили дома [Каракашлы 1964, с. 173].

Терекменцы Дагестана в том случае, если в семье подряд умирали несколько детей, не брили полностью голову мальчика, оставляли прядь волос (*кэкил*). Когда ему исполнялось 7 лет, *кэкил* срезали, устраивали специальное торжество – *кэкил той*. Нарядно одетого мальчика выводили в центр двора, сажали на ковер; родственники подходили к нему и бросали на приготовленный для этого поднос деньги. Затем один из старейших родственников, обычно дядя по отцу или по матери, отрезал *кэкил*. Этот обряд, который, по-видимому, в прошлом был связан не только со снятием чуба, но и с благополучным достижением 7-летнего возраста, сопровождался богатым угощением для всей родни [Гаджиева 1990, с. 180].

У народов Западного Дагестана также был обычай при бритье оставлять мальчикам прядь волос; даргинцы заплетали такую прядь в косичку и по достижении 7 лет устраивали торжество и срезали ее [Карпов 1998, с. 129].

Существовали определенные правила, как следовало поступать с первыми состриженными волосами, причем в основном запрещалось бросать их куда попало. Существовало несколько народных объяснений этого запрета: волосы могут зацепиться за лапку лягушки и тогда у человека будет болеть голова [Соловьева 1996, с. 184]; в них запутаются птичьи лапки, а это нехорошо; их может найти змея и свить себе из них гнездо, после чего у владельца волос появятся страшные головные боли и он может сойти с ума (народы Западного Дагестана) [Карпов 1998, с. 125–126]; если птица унесет волосы в клюве в свое гнездо, то тот, кому принадлежали волосы, часто будет страдать от головных болей (балкарцы) [Кучмезова 2003, с. 89]. По представлениям абхазов, если волосы ребенка после стрижки унесет птица, выющая гнездо, то пока эти волосы не сгниют, человека, которому они принадлежат, будут мучить головные боли [Дбар 2000, с. 51]. Так же считали грузины Аджарии¹⁶.

Необходимость прятать первые (а нередко и все) волосы в «чистое», укромное, надежное место объяснялась тем, что, «используя волосы и ногти, можно было совершать колдовство (*хыйны*), насылая порчу (*хыйны заран*) их обладателю» [Кучмезова 2003, с. 89]. Существовало также представление, что на том свете придется «отвечать перед богом, куда человек подевал обрезанные ногти и волосы, и покойника посылают собирать все, что было им разбросано»; как говорили аварцы: «Мы в ответе за все, что с нас упало».

¹⁶ Полевые материалы автора. Грузия. 1987 г.

Поэтому некоторые (особенно женщины) всю жизнь собирали свои волосы и ногти, «чтобы потом их положили с ними в могилу, в саван» [Соловьева 1996, с. 184].

Особое внимание уделялось первым состриженным волосам, особенно мальчика-первенца. Чеченцы такие волосы хранили в доме: считалось, что они «обеспечат благополучие всем другим детям» [Чеснов 1996, с. 150].

У мусульманских народов, чтобы мальчик вырос «ученым», его первые волосы клали в Коран [Раджабов и др. 2017, с. 453]. Лакцы завязывали волосы в лоскуток материи и привязывали к люльке или клали в специально изготовленный маленький мешочек треугольной формы и пришивали к одежде или головному убору. Иногда их клали между камнями в стене мечети или своего жилища, т. е. туда, где на них не могли наступить [Булатова 2000, с. 288].

Были также известны следующие варианты: первые волосы прятали в подушку ребенка; заворачивали в бумагу или ткань и закладывали в стену дома (азербайджанцы Грузии)¹⁷; в стену дома или сарая, клали на потолочную балку (даргинцы)¹⁸; хранили в сундуке, клали между камней стены дома, но предпочтительно – в стену мечети (Западный Дагестан) [Карпов 1998, с. 125–126]. Аварцы эти волосы сжигали, закапывали или клали в «чистое» место: в Коран, между камнями в стене дома, на чердаке [Соловьева 1996, с. 185]. Балкарцы заворачивали их в «собачью» рубашку (*итлик кёлек*) и хранили в сундуке [Кучмезова 2003, с. 88]. Абхазы, завернув волосы в чистую материю, прятали где-либо в доме или подкладывали под большой камень [Дбар 2000, с. 52]. Адыгейцы, кабардинцы хранили первые волосы дома, завернув в белую ткань, или закапывали там, где на них не могли наступить (на углу дома), где никогда не копали землю¹⁹. Грузины Аджарии первые волосы хранили в подушке, зарывали перед молодым деревом или, завернув, привязывали к ветке молодого растущего дерева²⁰. Грузины волосы клали в навоз – «чтобы ребенок был полным» или прятали под крышу, под черепицу [Соловьева 1995, с. 55], в Мегрелии волосы могли положить туда, где росли цветы²¹. Осетины остриженные волосы клали в люльку, но волосы девочки могли бросить в реку со словами: «Чтобы были быстрые, как река», т. е. росли так же быстро, как движется река, и были густыми [Дзудцев, Бесаева 1994,

¹⁷ Полевые материалы автора. Грузия. 1985, 1987 гг.

¹⁸ Полевые материалы автора. Дагестан. 1985 г.

¹⁹ Полевые материалы автора. Кабардино-Балкария. 1988, 2002 гг.; Адыгея. 2006 г.

²⁰ Полевые материалы автора. Грузия. 1983, 1987 гг.

²¹ Полевые материалы автора. Грузия. 1984 г.

с. 49–50]. Балкарцы также иногда бросали первые волосы в реку, «чтобы все болезни вода унесла»²².

У грузин-горцев, в частности у хевсур, никакого значения не имело, кто и когда стриг девочке волосы; ее волосы выбрасывали. Волосы мальчика хранили в таком месте, где на них «никто не ступил бы ногой» [Соловьева 1995, с. 56].

Первые волосы также воспринимались как средство узнать будущее ребенка. У аварцев, когда ребенок начинал говорить, ему показывали их и спрашивали: «Чьи это волосы?» Он мог ответить: «Коровы», «Овцы» и т. п. Считалось – то, что он назвал, и принесет ему в будущем удачу [Соловьева 1996, с. 184]. У абхазов в такой же ситуации, если ребенок говорил «Коровы», – верили, что он станет хорошим пастухом, если указывал на кого-то из присутствующих – полагали, что «счастье этого человека будет и счастьем ребенка» [Дбар 2000, с. 52]. У грузин Аджарии, если ребенок говорил, что это волосы человека – то говорили, что его счастье, судьба – «в людях, от людей», если скажет, что это волосы животного – то его ожидает «удача от скота». Хорошим предзнаменованием считалось, если ребенок говорил, что это его волосы²³.

На Западном Кавказе (у адыгов, абхазов, грузин Мегрелии) стрижка волос в ряде случаев приводила к установлению отношений искусственного родства. Так, по сообщению Султана Хан-Гирея, у адыгейцев тот, кто первый раз брил голову молодому князю или дворянину, становился его аталыком, т. е. близким родственником²⁴. У абхазов человек, «состригший медвежьи волосы» ребенка, т. е. проводивший обряд первой стрижки, становился родственником²⁵. Стрижка волос была одним из элементов обряда усыновления у грузин Мегрелии²⁶.

Как видно из представленных материалов, у многих народов Кавказа к первой стрижке мальчика, к сохранению его первых волос относились более внимательно, чем к первой стрижке девочки. Иным было отношение к волосам взрослых девушек и замужних женщин, головные уборы которых должны были полностью их закрывать. Женские волосы, как считалось, обладали магической силой, которую можно было использовать как во зло, так и во благо.

²² Полевые материалы автора. Кабардино-Балкария. 1989 г.

²³ Полевые материалы автора. Грузия. 1987 г.

²⁴ *Султан Хан-Гирей*. Избранные труды и документы. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2009. С. 425.

²⁵ *Джанашиа С.* Абхазы // Моамбе. Тбилиси, 1897. № 9. С. 51 (на груз. яз.). См. также [Дбар 2000, с. 52].

²⁶ *Сахокиа Т.* Культ мертвых у мегрел // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1940. С. 181 (на груз. яз.).

Женщина должна была прятать свои волосы не только от посторонних мужчин, но и от ближайших родственников мужа. Азербайджанцы считали: «В волосах женщины скрывается большая сила, показывать их можно только мужу <...> Для женщины волосы все. У нее могут быть открыты грудь, ноги до колен, а волосы и рот должны быть укрыты от взоров» [Каракашлы 1964, с. 170–171]. Балкарцы с особой тщательностью «оберегали женские волосы, особенно волосы девочек и девушек» [Кучмезова 2003, с. 89]. Те или иные действия замужней женщины со своими волосами, как считалось, могли оказать влияние даже на отношение к ней мужа. Так, у аварцев женщины остерегались сжигать свои волосы, поскольку бытовало поверье – «если муж почувствует запах сожженных женой волос, он не будет ее любить и в семье будут постоянные ссоры» [Соловьева 1996, с. 184].

По народным представлениям, если женщину видели с непокрытой головой, это сулило несмыаемый позор ей и всем родичам ее мужа. У разных народов Кавказа существуют предания о том, что случилось в таком случае с женщиной. О скалах, напоминающих женскую фигуру, азербайджанцы рассказывают, что это окаменевшая женщина, которая, удалившись в горы, решила помыть голову и ее в это время застал свекор. Не перенеся позора, она обращается к богу с мольбой обратить ее в камень. У армян и грузин известно предание о происхождении удода: молодую женщину застал свекор, когда та расчесывала волосы, и проклял ее. От страха она вскрикнула и превратилась в птицу с гребешком на голове, в удода [Каракашлы 1964, с. 170].

Но в ряде случаев обычай допускал использование магической силы женских волос. Женщина распускала волосы при исполнении некоторых обрядов, связанных в основном с поминальными ритуалами (при оплакивании покойника), с обрядами вызывания дождя в случае засухи, при обращении с мольбами к высшим силам (например, когда ребенок тяжело болел оспой, корью и другими опасными болезнями). Например, у грузин Хевсурети в случае тяжелой болезни ребенка устраивали коллективное моление, во время которого женщины снимали головные покрывала (*мандили*). В присутствии женщин божество, по убеждению хевсур, скорее могло внять их молитвам, поскольку, как говорили, «снятие одного женского *мандили* превосходит молитву пяти-шести мужчин» [Соловьева 1995, с. 111].

Именно строгие требования к женщинам закрывать волосы привели к тому, что нарушение этих нерушимых норм воспринималось и как их нарушение, и как обращение к высшим силам, что позволяло женщине в определенных ситуациях, когда она снимала платок или покрывало и бросала их между дерущимися мужчи-

нами, требовать от них прекратить кровопролитие «из уважения» к женскому головному убору.

Как и всякое событие, впервые происходившее в жизни ребенка, первая стрижка ногтей у большинства народов Кавказа обставлялась различными обрядами. До исполнения 40 дней ногти нельзя было обрезать; обычно это делали в 2–3 месяца, через полгода или год (азербайджанцы, аварцы, грузины, даргинцы). Запрет делать это раньше объяснялся по-разному: «ребенок вырастет вором», «ногти станут толстыми» [Раджабов и др. 2017, с. 453; Соловьева 1996, с. 184]²⁷. Адыгейцы, кабардинцы, азербайджанцы Грузии считали, что первые ногти нельзя обрезать: мать должна их обкусывать или обламывать. У грузин Аджарии считалось, что до 40 дней (или даже до года) ногти младенцу не надо обрезать, потому что это делают «ангелы»; ребенок видит их и поэтому улыбается²⁸.

Ногти полагалось обрезать днем, заниматься этим ночью – предвещало несчастье; у мусульман это обычно делали в пятницу [Соловьева 1996, с. 184]. Чеченцы делали это в четверг, до наступления темноты. Абхазы считали, что ночью нельзя стричь ногти на руках, потому что душа ребенка «днем переходила к ногтям ног»; ногти на ногах стригли ночью, поскольку вечером душа переходила к ногтям рук [Дбар 2000, с. 53]. Грузины также предпочитали стричь ребенку ногти утром – «чтобы солнце светило, чтобы не сглазить ребенка»²⁹.

Если до наступления того момента, когда разрешалось обрезать ногти, они выросли и опасались, что ребенок оцарапается, прибегали к народным средствам. У азербайджанцев ему давали мешок (чувал), царапая который он обламывал себе ногти [Раджабов и др. 2017, с. 453]. Аварцы, даргинцы с этой целью опускали ноготки ребенка на некоторое время в муку или в замоченные отруби – считалось, что тогда ноготки сами отпадут³⁰ [Соловьева 1996, с. 184].

По народным представлениям, момент, когда первый раз стригли ногти ребенка, мог сказаться на дальнейшей судьбе ребенка; ему как бы передавались умения и способности того человека, который это делал. Поэтому для девочки старались пригласить рукодельницу, для мальчика – умелого, мастеровитого мужчину (балкарцы). У азербайджанцев Грузии было принято приглашать «ученого» человека³¹. Грузины приглашали умного, «ученого», образованного человека, владевшего какой-то профессией, учителя, врача –

²⁷ Полевые материалы автора. Грузия. 1985, 1989 гг.; Дагестан. 1985 г.

²⁸ Полевые материалы автора. Грузия. 1983 г.; Адыгея. 2006 г.

²⁹ Полевые материалы автора. Грузия, 1987 г.

³⁰ Полевые материалы автора. Дагестан. 1985 г.; Грузия. 1989 г.

³¹ Полевые материалы автора. Грузия. 1985, 1989 гг.

считали, что «ребенок вырастет с такими же умениями»; первенец также мог выполнять эту роль; выбирали человека, у которого были живы родители. У грузин Джавахети считалось обязательным, чтобы ногти мальчику всегда обрезал отец (чтобы сын походил на него), а девочке – мать [Соловьева 1995, с. 55].

Имело значение и соприкосновение в этот момент рук ребенка с вещами, символизировавшими богатство и достаток. Азербайджанцы давали ему какую-либо золотую вещь, чтобы в жизни был достаток, благополучие; или же во время стрижки ногтей ребенок должен был взять деньги из кармана своего дяди, чтобы в будущем «не воровал, брал свое» [Раджабов и др. 2017, с. 453]. У армян Грузии первый раз стригли ногти на золотом колечке или клали в кулачок деньги в подарок³². Грузины Кахети первый раз обрезали ногти «при помощи ножа и серебряной монеты» [Соловьева 1995, с. 55].

С первыми ногтями ребенка, как и с первыми волосами, поступали особым образом. Азербайджанцы закапывали их в землю («чтобы у ребенка была хорошая память»), завернув в ткань или бумагу, прятали в подушку или под подушку ребенка, в стену дома [Раджабов и др. 2017, с. 453]. Так же поступали и аварцы; бросать ногти в огонь запрещалось – иначе «будут дрожать руки» [Соловьева 1996, с. 184]. Чеченцы ногти мальчика клали в Коран, в книгу; ногти девочки – в гармошку, в другой музыкальный инструмент, в швейную машинку³³. Грузины клали первые ногти за пазуху или в колыбель ребенка; могли закопать в золу, которую выгребали из очага. В Хевсурети обрезанные ногти бросали ребенку за пазуху и говорили (как бы от имени ребенка): «Ты будешь обрезан, я же буду расти» [Соловьева 1995, с. 55].

Абхазы состриженные ногти мальчика клали в *апхярцу* – смычковый музыкальный инструмент, а ногти девочки – в *ачамгур* – трехструнный музыкальный инструмент, или в гитару, чтобы дети выросли хорошими музыкантами (на *апхярце* обычно играли мужчины, на *ачамгуре* – женщины). В начале XX в. в некоторых семьях первые ногти ребенка клали между страниц книги, чтобы ребенок стал умным и образованным [Дбар 2000, с. 53].

По традиции и в дальнейшем ногти прятали в укромном месте. Так, абхазы клали их обычно в щель где-либо в доме, чтобы домашняя птица их не подобрала, или же закапывали в золу. Об азербайджанцах в начале XX в. один из авторов писал: «При отрезывании ногтей не следует их бросать куда попало, а нужно спрятать в известном месте, чтобы на том свете можно было их подобрать как

³² Полевые материалы автора. Грузия. 1985 г.

³³ Полевые материалы автора. Чечено-Ингушетия. 1990 г.

часть тела»³⁴. Чеченцы также считали, что все ногти надо собирать и закапывать в «чистом месте», поскольку на том свете все ногти надо будет собрать; «если в грязное место бросишь – то оттуда будешь выгребать»³⁵.

Итак, рассмотренные материалы демонстрируют, что у народов Кавказа существовал сложный комплекс обрядов, поверий, норм, связанных с представлениями о том, какое значение имели для дальнейшей жизни человека те части его тела, которые вскоре после его появления на свет (пуговина) или через какое-то время после этого (волосы, ногти) отделялись от его организма. По народным представлениям, чтобы жизнь человека была благополучной, требовалось соблюдать особые правила в их отношении, поскольку они сохраняли способность влиять на физическое и умственное развитие ребенка.

Особые требования предъявлялись к действиям по отношению к «утробным» волосам и первым состриженным ногтям: пришедшие из «иного мира», они могли оказать благоприятное или пагубное влияние на будущее человека. С этим связаны сроки первого бритья или стрижки ногтей, правила помещения первых состриженных волос и ногтей в определенные «чистые», безопасные места (стена дома, мечети, подушка, колыбель, шкаф, сундук и т. д.), где на них никто не мог бы наступить (тем самым «наступив» на ребенка), где они были недоступны недоброжелателям, которые, используя их, могли наслать «порчу», а также птицам и животным. Разreshалось закопать их в землю, в золу очага, бросить в проточную воду, что, по народным представлениям, не приводило к их осквернению. Закапывая первые волосы около молодого дерева или привязывая их на его ветку, тем самым как бы помогали и младенцу расти и развиваться. С этим же было связано приглашение для первой стрижки молодого, «растущего» юноши.

Обрядность, связанная с первой стрижкой волос, в основном обеспечивала общее развитие ребенка (обрести хороший характер, умение хорошо разговаривать и т. д.), тогда как первое обрезание ногтей было направлено на развитие конкретных профессиональных навыков и различных способностей (читать, учиться, шить, играть на музыкальных инструментах и т. д.). У многих народов исполнение этих обрядов могло иметь гендерный аспект, поскольку мальчикам уделялось более значительное внимание.

³⁴ Велибеков А.К. Суеверия, приметы и объяснения снов // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1904. Вып. 34. С. 26.

³⁵ Полевые материалы автора. Чечено-Ингушетия. 1990 г.

Особое значение волос как социально-возрастного символа связано с широко распространенными представлениями об их сакральной силе³⁶. Многие возрастные обряды, особенно совершаемые для мальчиков, сопровождались обрядовыми постригами; с обрезанием волос было связано включение в общину, усыновление, символическое принятие ребенка под покровительство божества или традиционного святилища, установление отношений искусственного родства и т. д. Отметим также тему магии волос, особенно женских, что отражено как в преданиях о вредоносной силе женских волос, так и о возможности использовать их магические способности при выполнении целого ряда социально значимых действий. Можно отметить и имевшие значение для социализации подрастающего поколения «воспитательные», «экологические» моменты, требования соблюдать гигиенические нормы, которые обычно обосновывались возможным магическим влиянием на человека в случае их неисполнения (не разбрасывать волосы, чтобы в них не запутались птицы, собирать волосы и ногти в течение всей жизни и т. д.).

Многие рассмотренные в этой статье традиции распространены практически у всех народов Кавказа, несмотря на этнические и конфессиональные различия между ними, что говорит о древности формирования этих представлений.

Благодарности

Статья публикуется в соответствии с планом научно-исследовательской работы (НИР) Л.Т. Соловьевой в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2022 г.

Acknowledgements

The article is published in accordance with the plan of research work of L.T. Solovyova at the N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, 2022

Литература

-
- Абашин 2001 – *Абашин С.Н.* Миндонский цирюльник // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Наука, 2001. Вып. 4. С. 198–218.
- Аристова 1966 – *Аристова Т.Ф.* Курды Закавказья: Историко-этнографический очерк. М.: Наука, 1966. 210 с.
- Бардавелидзе 1949 – *Бардавелидзе В.В.* Земельные владения древнегрузинских святилищ // Советская этнография. 1949. № 1. С. 92–116.

³⁶ *Фрезер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М., 1983. С. 68–69.

- Булатова 2000 – *Булатова А.Г.* Лакцы: Историко-этнографическое исследование (XIX – начало XX в.). Махачкала: Изд-во ДНЦ РАН, 2000. 387 с.
- Гаджиева 1990 – *Гаджиева С.Ш.* Дагестанские терекеменцы: XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 216 с.
- Дбар 2000 – *Дбар С.А.* Обычаи и обряды детского цикла у абхазов (вторая половина XIX – начало XX в.). Сухум: Алашара, 2000. 134 с.
- Дзуцев, Бесаева 1994 – *Дзуцев Х.В., Бесаева Т.З.* Этнография детства у осетин. Владикавказ, 1994. 113 с.
- Каракашлы 1964 – *Каракашлы К.Т.* Материальная культура азербайджанцев Северно-Восточной и Центральной зон Малого Кавказа: Историко-этнографическое исследование. Баку: Изд-во АН Азербайджанской ССР, 1964. 283 с.
- Карпов 1998 – *Карпов Ю.Ю.* Ребенок и подросток в контексте традиционной культуры народов Западного Дагестана // *Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа.* СПб., 1998. С. 115–147.
- Кучмезова 2003 – *Кучмезова М.Ч.* Соционормативная культура балкарцев: традиции и современность. Нальчик: ЭЛЬ-ФА, 2003. 213 с.
- Пчелинцева, Соловьева 1996 – *Пчелинцева Н.Д., Соловьева Л.Т.* Традиции социализации детей и подростков у народов Северного Кавказа // *Северный Кавказ: бытовые традиции в XX в.* М.: ИЭА РАН, 1996. С. 91–132.
- Раджабов и др. 2017 – *Раджабов Г., Пчелинцева Н.Д., Соловьева Л.Т.* Обряды и обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей // *Азербайджанцы.* М.: Наука, 2017 (Народы и культуры). С. 445–460.
- Соловьева 1995 – *Соловьева Л.Т.* Грузия: Этнография детства. М.: ИЭА РАН, 1995. 130 с.
- Соловьева 1996 – *Соловьева Л.Т.* Обряды детского цикла у аварцев // *Северный Кавказ: бытовые традиции в XX в.* М.: ИЭА РАН, 1996. С. 175–193.
- Чеснов 1996 – *Чеснов Я.В.* Чеченская культура детства // *Северный Кавказ: бытовые традиции в XX в.* М.: ИЭА РАН, 1996. С. 143–174.

References

- Abashin, S.N. (2001), “The Barber of Mindon”, in *Sredneaziatskij etnograficheskij sbornik* [Central Asian Ethnographic Collection], vol. 4, Nauka, Moscow, Russia, pp. 198–218.
- Aristova, T.F. (1966), *Kurdy Zakavkaz'ya: Istoriko-etnograficheskij ocherk* [Kurds of Transcaucasia. Historical and ethnographic essay], Nauka, Moscow, Russia.
- Bardavelidze, V.V. (1949), “Land holdings of ancient Georgian sanctuaries”, *Sovetskaya etnografiya*, no. 1, pp. 92–109.
- Butatova, A.G. (2000), *Lakcy: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie (XIX – nachalo XX v.)* [Laks (Laktsy). Historical and Ethnographic research (19th – early 20th century)], Izdatel'stvo DNC RAN, Mahachkala, Russia.
- Chesnov, Ya.V. (1996), “Chechen childhood culture”, in *Severnyi Kavkaz: bytovye tradicii v XX v.* [The North Caucasus. Everyday traditions in the 20th century], Institut ethnology and anthropology RAN, Moscow, Russia, pp. 143–174.
- Dbar, S.A. (2000), *Obychai i obryady detskogo cikla u abhazov (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)* [Customs and rituals of the children's cycle among the Abkhazians

- (the second half of the 19th – the beginning of the 20th century)], Alashara, Suhum, Abkhazia.
- Dzucev, H.V. and Besaeva, T.Z. (1994), *Etnografiya detstva u osetin* [Ethnography of childhood among Ossetians.], Vladikavkaz, Russia.
- Gadzhieva, S.Sh. (1990), *Dagestanskije terekemency: XIX – nachalo XX v.: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [Dagestan Terekemen. 19th – early 20th century. Historical and ethnographic research], Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoj literatury, Moscow, Russia.
- Karakashly, K.T. (1964), *Material'naya kul'tura azerbajdzhancev Severo-Vostochnoj i Central'noj zon Malogo Kavkaza: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [The Material Culture of the Azerbaijanis of the North-Eastern and Central Zones of the Lesser Caucasus: A Historical and Ethnographic Study], Izdatel'stvo AN Azerbajdzhanskoj SSR, Baku, USSR.
- Karpov, Yu.Yu. (1998), “A child and a teenager in the context of the traditional culture of the peoples of Western Dagestan”, in *Detstvo v tradicionnoj kul'ture narodov srednej Azii, Kazakhstana i Kavkaza* [Childhood in the traditional culture of the peoples of Central Asia, Kazakhstan and the Caucasus], Saint Petersburg, Russia, pp. 115–147.
- Kuchmezova, M.Ch. (2003), *Socionormativnaya kul'tura balkarcev: tradicii i sovremennost'* [Socionormative culture of the Balkars. traditions and modernity], EL'-FA, Nal'chik, Russia.
- Pchelineva, N.D. and Solov'eva, L.T. (1996), Tradicii socializacii detej i podrostkov u narodov Severnogo Kavkaza [Traditions of socialization of children and adolescents among the peoples of the North Caucasus], in *Severnij Kavkaz: bytovye tradicii v XX v.* [The North Caucasus. Everyday traditions in the 20th century], Institut ethnology and anthropology RAN, Moscow, Russia, pp. 91–132.
- Radzhabov, G., Pchelineva, N.D. and Solov'eva, L.T. (2017), Obryady i obychai, svyazannye s rozhdeniem i vospitaniem detej [Rituals and customs related to the birth and upbringing of children], in *Azerbajdzhancy (Narody i kul'tury)* [Azerbaijanis (Peoples and cultures)], Nauka, Moscow, Russia, pp. 445–460.
- Solov'eva, L.T. (1995), *Gruzija: Etnografiya detstva* [Georgia: Ethnography of childhood], Institut ethnology and anthropology RAN, Moscow, Russia.
- Solov'eva, L.T. (1996), “The rituals of the children's cycle among the Avars”, in *Severnij Kavkaz: bytovye tradicii v XX v.* [The North Caucasus. Everyday traditions in the 20th century], Institut ethnology and anthropology RAN, Moscow, Russia, pp. 175–193.

Информация об авторе

Любовь Т. Соловьева, кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32 а; lubsolov@gmail.com

Information about the author

Lyubov T. Solovyeva, Cand. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; bld. 32 а, Leninskiy Av., Moscow, 119991, Russia; lubsolov@gmail.com

«Узкие глаза, крючковатый нос»:
эталоны красоты «дев веселья» квартала Ёсивара
в период Эдо

Анастасия А. Бахвалова

Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия,
anastasiia_bakhvalova@yahoo.com

Аннотация. В статье рассматривается повседневная жизнь «дев веселья» *ю:дзё* в веселом квартале Ёсивара в период Эдо. Описываются представления о женской привлекательности в Японии эпохи последнего сёгуната и косметические процедуры в контексте представлений о красоте тела. Автор сосредоточивается на отдельных частях тела и их преобразовании: зубы, ногти, волосы, стопы ног и др. В статье приводятся примеры таких преобразований, как чернение зубов *о-хагуро*, окрашивание ногтей и отбеливание лица специальным составом *о-сирои*. Также описываются распространенные в веселых кварталах периода Эдо ритуалы, в которых задействуются некоторые части тела: принесение клятвы любви и верности посредством отрубания пальца, принесение в дар ногтей и прядей волос и т. д. Автор анализирует популярные образы, на которые ориентировались обитательницы, *таю:* и *ойран*, и посетители веселого квартала Ёсивара в период Эдо.

Ключевые слова: Ёсивара, период Эдо, веселые кварталы, *ю:дзё*

Для цитирования: Бахвалова А.А. «Узкие глаза, крючковатый нос»: эталоны красоты «дев веселья» квартала Ёсивара в период Эдо // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 1. С. 72–90. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-72-90

“Slit eyes and hook nose”. The beauty standards of the Yoshiwara Yu:jo during the Edo period

Anastasiya A. Bakhvalova

Ural Federal University (UrFU), Yekaterinburg, Russia,
anastasiia_bakhvalova@yahoo.com

Abstract. The paper considers the daily life of the “women for pleasure” *yu:jo* in the Yoshiwara quarter of the Edo period. It describes the concept of female attractiveness in the last shogunate era in Japan and describes cosmetic procedures in the context of the concept about the body beauty. The author focuses on individual parts of the body and their transformation: teeth, nails, hair, feet, etc. The article provides examples of such transformations as blackening teeth *o-haguro*, staining nails and whitening the face with a special composition of *o-shiroi*. It also describes the rituals common in the pleasure quarters of the Edo period, in which some parts of the body are involved: swearing an oath of love and fidelity by chopping off a finger, gifting nails and locks of hair, etc. The author analyzes popular images that visitors to the Yoshiwara were inspired by during the Edo period.

Keywords: Yoshiwara, Edo period, pleasure quarters, *yu:jo*

For citation: Bakhvalova, A.A. (2022), “‘Slit eyes and hook nose’. The beauty standards of the Yoshiwara Yu:jo during the Edo period”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 72–90, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-72-90

Веселый квартал Ёсивара был учрежден в Эдо в 1618 г. с официального разрешения сёгунского правительства *бакуфу* на месте современного Нихомбаси Нингё-мати в Токио. В 1657 г. квартал переехал в район, близкий к современному Асакуса, и стал называться Син-Ёсивара, т. е. Новый Ёсивара. Просуществовав более 300 лет, квартал Ёсивара был закрыт в 1958 г.

В японском языке для обозначения веселых кварталов часто используется слово *курува*, что буквально означает «огороженная стеной площадь». С началом эпохи Эдо, когда к власти пришел клан Токугава, женщин, занимавшихся проституцией, попытались собрать в специально отведенных местах, которые окружались крепостной стеной и рвом, заполненным водой. Ёсивара был единственным подобным легальным веселым кварталом в Эдо. В источниках начала XVII в.¹ описываются такие преимущества изоляции

¹ 元和五ヶ条 [Гэнна гокадзё: Пять статей годов Гэнна] // 安藤優一郎. 江戸の色町遊女と吉原の歴史 江戸文化から見た吉原と遊女の生活

«продажных женщин», как возможность контроля посетителей, регулирования времени их пребывания в квартале и др.

Несмотря на роль Ёсивара в культуре и литературе Японии, тема японских веселых кварталов недостаточно хорошо разработана историографически. Среди японских исследований можно выделить работы ученых Сато Ёдзин [Сато 1999], Андо Юитиро [Андо 2016], Ямасиро Юкико [Yamashiro 1977, pp. 111–134] и др. Среди американских – монографию Сесилии Сэгава Сейгл [Seigle 1993], среди немногочисленных российских исследований – монографию А.Г. Фесюна [Фесюн 2020]. Те аспекты повседневной жизни квартала Ёсивара, которые относятся к взаимодействию «дев веселья» с клиентами, рассмотрены в историографии лучше, однако подробности личной жизни *ю:дзё* остаются малоизученными. В рамках нашего исследования было задействовано две группы источников, большинство из которых никогда не переводились на русский и другие европейские языки: произведения в жанре *ю:дзё-хё:банки* («записи различных толков», рейтинговые списки «дев веселья», часто в формате пародийных рассказов) и юмористические трехстишия *сэнрю*. Одной из крупнейших антологий *сэнрю*: является «Хайфу Янагидару» (1765–1840), насчитывающая 165 томов. Составителем первых 24 томов выступил известный поэт Караи Сэнрю. Тысячи поэтов анонимно отправляли Караи Сэнрю свои работы, и тот включал лучшие из них в антологию. В 1999 г. японский ученый Сато Ёдзин выбрал из антологии отдельные *сэнрю*., посвященные непосредственно кварталу Ёсивара, и издал их в отдельном сборнике [Сато 1999].

Официальной идеологией сёгуната Токугава стало неоконфуцианство с его установкой на строгую регламентацию нравов. Большую часть периода Эдо Япония была изолирована от внешнего мира, действовала так называемая политика *сакоку*. Подобным образом *бакуфу* пыталось решить внутренние проблемы страны: запретить на определенной территории и ограничить все, что не подчинялось общим правилам и не поддавалось контролю.

Отрезанный от остального мира, веселый квартал Ёсивара оказался местом концентрации эдоской городской культуры, наполненной ощущением роскоши, свободы и праздника. Это был один из самых оживленных кварталов Эдо, входил в *Эдо сандзэн-рё* – тройку самых популярных достопримечательностей сёгунской столицы. *Ойран до:тю:* – парады пышно одетых знаменитых

[Андо Юитиро. Веселый квартал в Эдо. История Ёсивара и его ю:дзё. Повседневная жизнь ю:дзё в Ёсивара сквозь призму культуры периода Эдо. Токио, 2016. С. 34].

красавиц квартала, главных законодательниц мод страны, вдохновляли художников на создание шедевров гравюр *укиё-э*, драматургов – на написание пьес театра *Кабуки. Таю:* и *ойран*, «девы веселья» высшего разряда были настоящими эталонами женской красоты и примерами для подражания для многих своих современниц.

Для японца периода Эдо квартал Ёсивара был отдельным миром, который существовал по своим законам, в котором все знали свои роли и играли «по сценарию», а тех, кто не мог с этим справиться, жестоко высмеивали. В Ёсивара были в моде изысканные обычаи аристократов древности. *Таю:*, «девы веселья» высшего ранга, до середины XVIII в. были живым воплощением придворных дам периода Хэйан: они подражали им в искусстве стихосложения, каллиграфии, в составлении ароматов, знали наизусть всех классиков (не только хэйанских поэтов и писателей, но и авторов периода Нара [«Манъёсю»], а также китайскую литературу [сборник танской поэзии «Тосисэн»]) и даже носили имена героинь «Повести о Гэндзи» (*гэндзи-на*). Правила, по которым проходили свидания с *таю:*, во многом напоминали дислокальные брачные традиции хэйанской аристократии, включавшие ритуал «утреннего расставания» (*кинугину-но вакарэ*), обмен письмами и др.

Как и запертые в стенах веселого квартала *таю:* и *ойран*, женщины эпохи Хэйан были удалены от непосредственного участия в общественной жизни, и их сношения с внешним миром были крайне ограничены. Они не только почти не покидали своего дома, но даже внутри усадьбы очень мало передвигались. Окруженные слугами, женщины были освобождены от всех домашних обязанностей, и их существование было практически полностью сидячим и проходило в часах ожидания какого-нибудь послания или посетителя. Чувство *цурэдзурэ* – тоски, скуки или праздности наполняло их будни [Моррис 2019, с. 307].

Это же чувство (*цурэдзурэ*) испытывает «дева веселья», ожидающая гостя, сидя на зарешеченной веранде. Как многочисленные экраны и ширмы скрывали от посторонних глаз аристократку эпохи Хэйан, так и решетка в квартале Ёсивара скрывала *ойран*. Чем выше классом был веселый дом, тем плотнее была решетка. Существовало три класса заведений: 1) заведение с верандой с полной решеткой (*оо-мисэ*), 2) заведение с решеткой, открытой на четверть в верхнем правом углу (*тю:-мисэ*), 3) заведение с решеткой, открытой до половины (*ко-мисэ*). В *сэнрю:* из антологии «Хайфу Янагидару» неизвестный автор так описывает скучающую на веранде *ю:дзэ:*.

徒然なるままに昼見世文を書き²

Цурэдзурэ нару мама-ни хиру-мисэ фуми-о каки

Скучает днем на зарешеченной веранде. Пишет письмо.

Японцы верили, что сидеть в *сэйдза*, т. е. в максимально сжатом состоянии и на пятках, полезно для здоровья, потому что такая поза обеспечивает максимально хороший баланс женского и мужского начал – инь и ян. Активные и быстрые движения, напротив, считались вредными, так как слишком быстрое движение приводит к потоотделению, при котором правильная энергетика (*ки*) покидает тело [Мещеряков 2012].

Сидячий образ жизни, которого японские женщины придерживались веками, привел к тому, что их отличительными чертами стали искривленные ноги с широкими лодыжками и косолапая походка. Однако именно такими были эталоны красоты: семенящая поступь, как если бы ноги были связаны в коленях, считалась привлекательной, и *ойран* квартала Ёсивара довели этот стиль ходьбы до совершенства. В тяжелых сандалиях, высота подошвы которых могла достигать 40 см, они «скользили» по земле восьмерками (*хатимондзи-ни аруку*), грациозно покачиваясь и опираясь рукой на плечо особого провожатого.

Мода на подобную демонстрацию беспомощности существовала и в Китае, где идеалом красоты была крохотная «лотосовая ножка», однако в Японии бинтование ног не получило распространения. Напротив, голые ступни, выглядывавшие из-под длинного одеяния «девы веселья», считались очень соблазнительными, поэтому за красотой и здоровьем ног тщательно следили: кожу отпаривали, а ногти (как и на руках) красили соком сливы [Митани 2011, с. 525].

Даже зимой *юдзё* квартала Ёсивара носили сандалии на босу ногу. Причин, по которым «девы веселья» не носили носки *таби*, можно выделить несколько. Во-первых, в период Эдо *таби* считались привилегией высших сословий, и человек, занимавший низкое положение в обществе, не мог носить носки в присутствии высшего по рангу. Во-вторых, голые ноги были своеобразным символом молодости и здоровья, носки же ассоциировались со старостью и болезнями. Третьей причиной было предотвращение побегов: беглянку можно было очень быстро вычислить по нежным холенным ступням.

Со временем босые ноги стали настоящей «визитной карточкой» *ойран* из Ёсивара. В *сэнрю*: из антологии «Хайфу Янагидару» говорится:

² 徒然なるままに [Скучает] // 佐藤要人。川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 145].

道中をしなれた妻の足袋ざらい³

До:тю:-о синарэ́та цума-но табигирай

Жена, привыкшая к парадному шествию до:тю:, не любит таби.

Несмотря на то что в Японии до сих пор существует традиция разуваться на входе в помещение, внутри публичного дома ю:дзё периода Эдо могли передвигаться обутыми. Они носили тяжелые деревянные сандалии *увадзо:ри*, которые при ходьбе издавали характерный громкий звук. Считалось, что у каждой «девы веселья» было свое неповторимое звучание *увадзо:ри*, по которому можно было издали догадаться о ее приближении. Например, в нижеследующем *сэнрю*: описывается ситуация, когда гость долгое время дожидался прихода *ойран* и наконец-то услышал звук ее приближающихся шагов, однако женщина остановилась у соседней комнаты, чтобы подразнить кавалера.

上草履となりまで来てとどこうり⁴

Увадзо:ри тонари мадэ китэ тодоко:ри

Совсем близко подошли увадзо:ри и замерли.

Если «дева веселья» играла роль знатной дамы, то посетитель квартала становился знатным кавалером. Кем бы ни был гость, заходя на территорию квартала, он оставлял снаружи свой сословный статус и скрывал свое истинное лицо под соломенной шляпой. В Ёсивара он уподоблялся герою-любовнику древности, который сначала подглядывал за женщиной, а затем, заручившись поддержкой кого-нибудь из служанок, посылал ей письмо, после чего наносил визит. Зачастую кавалер мог даже не знать свою избранницу в лицо, оценивая ее красоту и привлекательность по изящности почерка и утонченности высказываний.

Таю: и *ойран* и их клиенты обычно подражали классическим образам (например, кавалер Аривара-но Нарихира, поэтесса Ононо Комати, принц Гэндзи), которые были стабильно популярны весь период Эдо, но особенно в первой его половине. Однако в это же время рождались новые образы и сюжеты, ставшие примером для подражания во второй половине периода Эдо. Это сюжеты пьес театров Кабуки и Нингё дзёрури (например, «Двойное самоубийство в Сонэдзаки» (1703) Тикамацу Мондзэмона), героями которых часто выступали простые горожане.

³ 道中を [Шествие дотю] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 27].

⁴ 上草履となりまで来て [Совсем близко подошли увадзо:ри] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 27].

Мужчинам периода Эдо приходилось прилежно готовиться к походу в квартал, чтобы справиться со своей ролью и не опозориться, ведь каждое их действие выносилось на обсуждение обитательницами веселого дома. Если в первой половине XVII в. клиентами *таю*: становились в основном представители благородного воинского сословия *буси*, то в середине XVIII в. это были уже богатые горожане.

В *сэнрю*: из антологии «Хайфу Янагидару» неизвестный автор написал:

扇屋へ行くので唐詩せん習い⁵

О:гия-э юку-нодэ тосисэн нараи

Изучаю «Тосисэн», потому что иду в «Огия».

Герой этого юмористического стихотворения штудирует «Тосисэн» – сборник китайской поэзии времен империи Тан (618–907), по которому его современники изучали китайскую поэзию, потому что он собирается в «Огия» – один самых знаменитых публичных домов *кэйсэйя* (傾城屋) в Ёсивара.

Высокоранговые обитательницы квартала Ёсивара были так же образованны, как знатные дамы периода Хэйан. Они много читали, как классику, так и современную литературу, и заказывали много книг. В *сэнрю*: из антологии «Хайфу Янагидару» неизвестный автор написал:

おいらんの書棚に古今三部抄⁶

Ойран-но сёдана-ни кокинсанбусё:

[Глянул] на книжную полку *ойран*, а там – «Кокинсанбусё».

«Кокинсанбусё» – название одного из предисловий к антологии «Кокинвакасю» («Собрание старых и новых песен Японии»), составленной в период Хэйан.

おいらんの机にゆうし五元集⁷

Ойран-но цукуз-ни ю:си гогэнсю:

[Глянул] вечером на столик *ойран*, а там – «Гогэнсю».

«Гогэнсю» – сборник хайку поэта школы Басё, Такараи Кикаку (1661–1707).

⁵ 扇屋へ [В Огия] // 佐藤要人。川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 61].

⁶ おいらんの書棚 [На книжной полке ойран] // 佐藤要人。川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 60].

⁷ おいらんの机 [На столике ойран] // 佐藤要人。川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 59].

Даже для того, чтобы сыграть в веселую карточную игру, требовалась специальная подготовка. Одной из самых популярных карточных игр в Ёсивара была *ута-карута*, которая предполагала знание наизусть всех стихотворений антологии «Хякунин иссю» («Сто стихотворений ста поэтов», живших в период Хэйан). *Сэнрю*: середины периода Эдо ярко это иллюстрирует:

歌かるたしんぞうよんでしまわせる⁸

Ута-карута синдзо: ёндэ симаवासэру

Играем в *ута-каруту*. Позвали *синдзо* собирать карточки.

Собрать карты – простое поручение, но маленькие прислужницы *камуру* еще не знают всех стихотворений, поэтому зовут старших девушек.

Похожая игра была излюбленным развлечением аристократов периода Хэйан. Она называлась *каи-авасэ* («соединение ракушек»): на одной половинке раковины была изображена первая часть рисунка, а на другой – продолжение, или на парных раковинах изображались части стихотворения.

В пародийном произведении жанра *ю:дзё-хё:банки* 1737 г., «Кэйсэй цурэдзурэгуса» писателя Сэньёюко Ёсигику⁹, можно найти примеры наставлений для *ю:дзё*:

1) 傾城となりでは、ねかはしかるへき芸能こそおほかめれ。
それか中にも、読書ならぬはおほいなるきつなり (*Кэйсэй-то нари дэва, нэкахасикару-хэки гэйно:-косо охокамэрэ. Сорэка нака-ни мо, докусё нарану-ва охоинару кицунари*). *Кэйсэй* (одно из обозначений «девы веселья» *юдзё*) должна овладеть множеством искусств. Среди них чтение и письмо;

2) 心がくへきものは琴、三味線、あるは徒然草、古今、源氏ものかたりのたくひ、かたかなものなと (*Кокорогаку-хэки моно-ва кото, сямисэн, ару-ва цурэ-дзурэ гуса, кокин, гэндзи моногатари-но такухи, катакана-моно нато*) Необходимо освоить цитру *кото*, лютню *сямисэн*, читать «Записки от скуки», «Собрание старых и новых песен Японии», «Повесть о Гэндзи», различные *канадзоси* и т. д.;

3) また、およひなきもろこしの書にもこころをかけ <...> (*Мата, оёхинаки морокоси-но сё-ни мо кокоро-о какэ*). Желательно обращать внимание и на китайскую классическую литературу;

⁸ 歌かるた [Ута-карута] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Саго 1999, с. 64].

⁹ 傾城つれづれ草 [Кэйсэй цурэдзурэгуса] // 江戸吉原叢刊行会: 遊女評判記 [Эдо Ёсивара сокан канкокай: юдзё-хёбанки 5. Токио, 2011. С. 279–287].

4) 床の掛け物は、やさしき絵などをよしとす。よみがたき字などはわろし(*Токо-но какэмоно-ва, ясаки э нато-о ёситосу. Ёми-гатаки дзи-ва вароси*). Что касается вертикальных свитков для украшения ниши *токонома*, то хороши незатейливые картины. Свитки со сложными иероглифами нежелательны;

5) 棚のかさり物は、うつくしき道具はよし。唐ものたくひはわろし。仮名ほんなどは、少々おくはよし(*Тана-но кадзаримоно-ва, уцукусики до:гу-ва ёси. Кара-моно такухи-ва вароси. Кана-хон нато-ва, сё:-сё: оку ва ёси*). Что касается украшений на полке, то хороша различная изящная утварь. Китайские предметы *карамоно* нежелательны. Хорошо положить книги, написанные слоговой азбукой, но немного;

6) すべてきやくのしらぬ事は、しらぬかほにするはよし。そこはこふ、それはこふなと、いふはわろし(*Субэтэ кяку-но сира-ну кото-ва, сира-ну као-ни суру ва ёси. Соко-ва кофу, сорэ-ва кофу нато, ифу ва вароси*). Хорошо делать вид, что не знаешь того, чего не знает гость. Плохо говорить: «Это так-то, а вот это – вот так-то»;

7) ものやわらかに、愚なる體にみゆるはよし (*Монояварака-ни, ороканару карада-ни миюруми-ва ёси*). Закрывать глаза на глупость других – хорошо;

8) りくつなとも、はきはきといふはわろし (*Рикуцу нато мо, хаки-хаки то ифу ва вароси*). Заваливать [гостя] аргументами – нехорошо;

9) いいのこすはよし (*Иинокосу ва ёси*). Недоговаривать – хорошо;

10) 琴、三味線も、手のまはるに任せてひくはわろし(*Кото, сямисэн, тэ-но махару-ни макасэтэ хiku ва вароси*). Плохо полагаться только на то, что есть под рукой: *кото* или *сямисэн*;

11) 日にかかはる客の心を、我その日のこころとすへし。客のこころ、ひとつならず。あるひは芸を好ものあり、このまぬも有。遊びをすくもあり、すかぬも有(*Хи-ни какахару кяку-но кокоро-о, варэ соно хи-но кокоро то сукэси. Кяку-но кокоро, хитоцу нарасу. Ару хи-ва гэй-о коному моно ари, кономану мо ари. Асоби-о суку мо ари, сукану мо ари*). Нужно подстраиваться под настроение гостя, которое может меняться в зависимости от дня. Не меряй общим аршином сердца гостей. Бывает так, что им нравятся искусства, а бывает, что не нравятся. То же и с шумными забавами.

Источник помогает нам понять, что так же, как и в период Хэйан, женщина из Ёсивара должна была быть образованна, тем не менее излишняя осведомленность в области китайской литературы и всего, что считалось мужской привилегией, производила невыгодное впечатление. Использование сложных иероглифов и любая другая демонстрация превосходства в знаниях и образовании над гостем-мужчиной считались дурным тоном.

Свидание с «девой веселья» проходило согласно особым традициям, между ней и ее гостем заключался символический брак, который был действителен только в стенах веселого квартала. «Брак» мог быть заключен как на одну ночь, так и на более длительный срок. Особенно это касалось женщин высоких рангов. Чтобы сблизиться с *таю*: и стать ее *надзими* («знакомцем», постоянным гостем), сперва должно было состояться три посещения, сопровождаемые пышными пирами и одариванием подарками самой *таю*: и ее свиты. Владелец веселого дома даже мог заключить с *надзими* письменное соглашение.

Помимо официального соглашения, существовали и другие способы заключения союза. В новелле Ихара Сайкаку «Пять женщин, предавшихся любви» описывается ритуальное «искусство привязывать к себе» (*тэрэн тэкуда*), в котором особую роль играли части тел любовников. Например, в главе «О Сэйдзюро из Химэдзи» автор пишет: «Амулетов с клятвами накопилось у него с тысячу связок: сорванные ногти уже не вмещаются в шкатулку; пряди черных волос свились в толстый жгут...»¹⁰, «Домашняя швея уколола себя иголкой, написала кровью о том, что у нее на сердце, и послала ему...»¹¹ и др.

Ритуал состоял из шести элементов: 1) подарить отрезанный ноготь; 2) срезать и подарить прядь волос; 3) отрубить и принести в дар палец (любопытно, что в Японии до сих пор принято приносить клятву или давать обещание на мизинцах); 4) составить клятву, поставить подпись кровью, сжечь и выпить пепел, разведенный в воде; 5) нанести татуировку с посланием, оставленным мужчиной; 6) нанести длинную рану на руке или бедре [Фесюн 2020, с. 73]. Многие мужчины были рады подобным знакам внимания от *ю:дзё*, поэтому женщины часто обманывали их, посылая чужие ногти и волосы (например, состриженные с покойниц).

Ихара Сайкаку в своей новелле «Любовные похождения одинокого мужчины» описывает следующую сцену. Главный герой видит, как на кладбище крестьяне раскапывают могилу одной красавицы, чтобы забрать ее ногти и волосы и продать их в веселый квартал. Свои действия гробокопатели объясняют так: «В знак готовности умереть ради любви женщины веселого квартала срезают волосы, срывают ногти и подносят мужчинам в дар. Настоящие свои волосы и ногти они посылают тем, кого действительно любят, но есть у каждой еще пять–семь воздыхателей,

¹⁰ Ихара Сайкаку. Пять женщин, предавшихся любви / Пер. с яп. Е. Пинус. М.: Эксмо, 2008. С. 29.

¹¹ Там же. С. 34.

которые рады будут получить вложенный в письмо подарок, мол, “ради вас отрезала”»¹².

Признаком замужней женщины в период Эдо были черненные зубы. Все «девы веселья», кроме женщин самых низких рангов, соблюдали традицию *о-хагуро*. *Канэ* – краситель для чернения зубов, «железный сок» (раствор ацетата железа с добавлением чернильных орешков сумаха) стоил больших денег, и расходы на данную процедуру часто брал на себя кто-нибудь из постоянных гостей. В середине периода Эдо неизвестный автор написал:

きついやつ三十二両染めてやり¹³

Кицци яцу сандзю:ни рё: сомэтэяри

Решительный парень. Покрасил [ей зубы на] тридцать два рё.

В период Хэйан зубы чернили все аристократки, не только замужние. Иметь белоснежную улыбку считалось просто неэстетично и даже неприлично. В новелле XI в. «Любительница гусениц» над героиней, которая отказывается чернить зубы, смеются: «Противно-то как! Брови у Химэгими – точь-в-точь как у гусеницы. А зубы белые – словно у гусеницы, с которой кожу содрали!»¹⁴

おはぐろのそばで返事をあけて見せ¹⁵

О-хагуро-но соба-дэ хэндзи-о акэтэ мисэ

Показывает ответ во время *о-хагуро*.

Черный лак на зубах не только считался утонченным, но и имел практическое назначение: раствор восполнял недостаток железа и помогал сохранить зубы здоровыми. Танин, вещество растительного происхождения, которое добывали из коры некоторых растений, укреплял десны и защищал зубы от кариеса. Кроме Японии, этот обычай был распространен практически повсеместно в Юго-Восточной Азии, Микронезии, части Меланезии (включая Фиджи) и на Мадагаскаре. М.В. Станюкович подчеркивает: «Манипуляции с зубами тысячелетиями входили в ритуальный комплекс жизненного цикла человека. Они несли символические функции,

¹² *Ихара Сайкаку*. Любовные похождения одинокого мужчины / Пер. с яп. И.В. Мельниковой. СПб.: ИД «Гиперион», 2020. С. 169.

¹³ きついやつ [Решительный парень] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 23].

¹⁴ Любительница гусениц / Цуцуми тюнагон моногатари в пер. А.Н. Мещерякова // Японская новелла. СПб.: Северо-Запад Пресс, 2003. С. 90.

¹⁵ おはぐろのそばで [Во время *о-хагуро*] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 25].

связанные с представлениями о жизни и смерти, соотношении миров животных, духов и людей, о жизненной силе, статусе и красоте» [Станюкович 2015, с. 244].

Для *ю:дзё* большое значение имел обряд первого чернения зубов – *хацуканэ*. Он требовал больших затрат, взять на себя которые должна была *анэ-дзёро*, старшая «дева веселья», которая заботилась об одной-двух младших подопечных. Обряд традиционно сопровождался церемонией рассылки чайным домикам *цукэганэ* – особых даров (в денежной форме), с целью представить посредникам новую «деву веселья» и заручиться их расположением. В *сэнрю*: середины периода Эдо говорится:

初鉄漿よりは付金が身にしみる¹⁶

Хацуканэ-ёри-ва цукэганэ-га ми-ни симиру

Цукэганэ заботит сильнее, чем хацуканэ.

При заключении брака в период Хэйан мужчина также проводил в доме женщины три ночи, наутро отправляя ей особые послания. После оглашения брака на пиру, который устраивало семейство женщины, брак считался заключенным, однако жена не переезжала к мужу и продолжала жить в своем доме.

Кинугину-но вакарэ («утреннее расставание») – особый ритуал, в названии которого присутствует игра слов: *кинугину* 後朝 (следующее утро) и *кинугину* 衣衣 (два одеяния). Американский японовед А. Моррис так описывает этот момент: «Кавалер эпохи Хэйан реагирует на пение петуха уместными изъятиями сокрушенности и влечется прочь при первом свете зари» [Моррис 2019, с. 312].

Утро *ю:дзё* начиналось с проводов посетителей, которые (в подражание «утреннему расставанию» в период Хэйан) также назывались *кинугину-но вакарэ*. Примерно в шесть часов утра будить гостей приходили слуги из чайных домиков.

茶屋が来りや屏風の中で時を聞き¹⁷

Тя-га курия бё:бу-но нака-дэ токи-о кики

Как только приходит [посыльный] из чайного домика,
за ширмой тут же спрашивают, который час?

Обычно «девы веселья» провожали гостей до второго или первого этажа веселого дома, но в особенных случаях могли прийти вместе с посетителем до самых Главных ворот – единственного выхода из квартала.

¹⁶ 初鉄漿 [Хацуканэ] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 23].

¹⁷ 茶屋が来りや [Когда приходит [посыльный] из чайного домика] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 176].

再会を期して大門から別れ¹⁸

Сайкай-о госитэ оомон-кара вакарэ

Расстаются у Главных ворот с надеждой на повторное свидание.

Подобные проводы традиционно сопровождались клятвами в вечной любви, словами надежды на скорое свидание и т. д. Однако, когда посетитель покидал квартал, игра заканчивалась, а вместе с ней кончались и временные роли. Гость снимал соломенную шляпу и отправлялся по своим делам, а «дева веселья», забыв о том, как горевала о предстоящей разлуке, укладывалась спать.

後朝のあとは身になる一と寝入り¹⁹

Кинугину-но ато-ва ми-ни нару хито нэири

Утром после проводов гостя [самое лучшее] – это сладкий сон.

Также обязательным утренним ритуалом *ю:дзё* (после второго пробуждения) было принятие горячей ванны. В бане женщины могли без притворства обсуждать посетителей. В нижеследующем *сэнрю*: подобная беседа сравнивается с *танаороси*, т. е. учетом или инвентаризацией.

据風呂で昨夜のたなおろし²⁰

Суэбуро-дэ сакуя-но кяку-но танаороси

В бане ведут учет вчерашних гостей.

В Японии периода Эдо, в отличие от периода Хэйан, выполнялось очень много гигиенических процедур: люди не только мылись в бане один-два раза в день, но и чистили зубы, пользовались зубочистками и ложками для чистки языка. В городах и вдоль дорог были установлены туалеты. Японцы верили, что тело нужно содержать в чистоте, чтобы сберечь здоровье на долгие годы. Тело не принадлежало человеку и должно было быть использовано для служения, для исполнения сыновнего долга [Мещеряков 2012] или *ко*: 孝 (оно же – китайское *сяо*), «охотное и умелое служение отцу с матерью» в переводе В. М. Алексеева [Алексеев 2002, с. 164]. Работа «дев веселья» в Ёсивара также являлась одной из форм исполнения *ко*:: выкуп, который родители *ю:дзё* получали за своих дочерей, помогал им свести концы с концами.

¹⁸ 再会を [Повторное свидание] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Cato 1999, с. 181].

¹⁹ 後朝のあと [После утреннего расставания] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Cato 1999, с. 183].

²⁰ 据風呂で [В бане] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Cato 1999, с. 141].

Еще одним эталоном красоты японской женщины были длинные, «до пят», волосы, которые аристократки периода Хэйан носили распущенными или прихватывали лентой. Распущенные волосы были признаком того, что женщина не работает.

Черные блестящие волосы сравнивались с цветом мокрого вороньего крыла 烏の濡れ羽色 (*карасу-но нурэбаиро*). Эпитеты для передачи красивого черного цвета волос могли содержать сравнение и с другими цветами. В частности, 緑の黒髪 (*мидори-но курока-ми*) – «зелено-черные волосы», или 青糸 (*сэйси*) – «голубые нити». Последний эпитет этимологически восходит к другому поэтическому значению слова 青糸 (*сэйси*) – «свисающие голубые ветви ивы», вызывающие ассоциацию с распущенными волосами [Лихолетова 2019, с. 58].

В период Эдо получили распространение разнообразные сложные прически, для закрепления которых использовались различные масла и соки. Классической прической *ю:дзё* считалась укладка *симада-магэ* и ее разновидности. Собранные вместе пряди волос подворачивали сверху и затем загибали внутрь, придавая характерную форму, сбоку напомиनावшую восьмерку. Еще в конце XVII в. появилась прическа *хёго-магэ*, которая также считалась классической и была самой узнаваемой в Ёсивара. Пряди разделяли вертикально пополам и перевязывали центр так, что образовывалась форма, схожая с крыльями бабочки. Третьим популярным способом укладки был *кацуяма-магэ*, при котором волосы завязывались вверху кольцом. Прическа *кацуяма-магэ* поначалу была отличительной чертой высокоранговых *ю:дзё*, однако затем распространилась и за пределами квартала, став излюбленной укладкой замужних женщин [Андо 2016, с. 167].

На протяжении почти всего XVIII в. женщины сами укладывали свои волосы, а первые профессиональные женские парикмахеры появились к концу столетия. Со временем в прическу добавлялось все больше масла, увеличились в размерах и количестве заколки. В XVIII в. они были очень невелики и легки, зато выполнялись из натуральных материалов [Бекер 2013, с. 94].

Основным материалом для изготовления заколок служил черепаховый панцирь. Одна шпилька стоила в среднем 4–5 рё, в причёске их было около 6–8 и больше. В *сэнрю*: середины периода Эдо говорится:

傾城のかうべに亀が五六疋²¹

Кэйсэй-но каубэ-ни камэ-га гороптики

В голове куртизанки пять-шесть черепах.

²¹ 傾城のかうべ [Прическа куртизанки] // 佐藤要人. 川柳吉原便覧 [Сато 1999, с. 42].

Из черепахового панциря изготавливались также *кандзаси* – еще один вид украшений для волос. Среди *юдзэ* особенно популярны были *ёситё* – раздвоенные плоские шпильки, которые украшали затылочную часть прически женщины и считались предметом роскоши. Замужние женщины носили одну *ёситё* в районе виска, а *юдзэ* – множество *ёситё* во всех частях причёски, в том числе и в челке. Также популярны были различные серебряные *кандзаси*.

Помимо сооружения сложных причесок, красавицы Ёсивара наносили сложный макияж: свинцовыми или рисовыми белилами они отбеливали лицо и шею, а также руки и ноги, наносили красную подводку и красили губы (двумя цветами: красным и зеленым, чтобы придать рту более страстное и чувственное выражение).

Обычай наносить белила на лицо пришел в Японию из Китая, где придворные дамы династии Тан изображались с белоснежными лицами, белая пудра *осирои* применялась еще в VIII в. В период Хэйан белоснежная кожа была социальным маркером принадлежности к аристократии, поэтому белила наносили не только женщины, но и мужчины. Такие слова, как 雪膚 (*сэппу*), 雪肌 (*сэки*) – «белоснежная кожа»; 白肌 (*сирахата*) – «белая кожа», 白膚 (*хакусэки-но*) – «белокожий», являются синонимами лексемы 美肌 (*бихата*) – «красивая кожа». Поговорки 色の白いは七難隠す (*иро-но сирой ва ситинан какусу*) – «белое скроет все недостатки» и 米の飯と女は白いほど良い (*комэ-но мэси то онна ва сирой ходо ёй*) – «рис и женщина – чем белее, тем лучше» подтверждают важность этого критерия для эстетического восприятия внешности женщины [Лихолетова 2019, с. 59].

«Узкие глаза, крючковатый нос» (*хикимэ кагибана*) – так назывался живописный канон эпохи Хэйан, по которому все аристократические особы изображались круглолицыми, с пухлыми щеками, узкими глазами и носом крючком. Примерами могут послужить свитки с иллюстрациями к «Повести о Гэндзи» или изображения женских божеств (например, Бэндзайтэн из Цуругаока Хатимангу, богиня воды и покровительница музыки и искусства, изначально индийская богиня Сарасвати). Такой тип лица (*о-камэ*) ассоциировался с красотой на протяжении долгого периода времени, однако в эпоху Эдо критерии были пересмотрены и новым эталоном стало продолговатое лицо с изогнутыми дугой бровями, узкими глазами и маленьким ртом. Крючковатый нос сохранялся, но становился более вытянутым в переносице. Тенденция отождествления понятия красоты с удлиненным лицом получила наивысшее развитие в серии гравюр *юкиё-э* Китагава Утамаро («Портреты красавиц»). Круглое лицо стало объектом насмешек и переместилось в театр в качестве комедийной маски «толстощекой дурнушки» [Ямаори 2011, с. 95–97].

Ямаори Тэцуо в своей монографии пишет, что продолговатые лица в период Эдо были «искусственно созданной красотой» привилегированного пространства веселых кварталов. Подобные лица были редкими, уникальными, «не такими, как у всех», поэтому быстро стали восприниматься как новый, труднодостижимый эталон красоты. Большую роль сыграл и фактор культурного отбора, ведь при выборе жены для сёгуна вытянутое лицо было одним из критериев, о чем свидетельствует исследование черепов как самих сёгунов, так и их жен [Ямаори 2011, с. 134–136].

Жизнь «дев веселья» стала воплощением принципа *укиё* 浮世 (плывущий, изменчивый мир). Образ *ю:дзё* был овеян романтическим ореолом, а переменчивость ее сердца олицетворяла то самое непостоянство всего сущего. Однако не только сердце, как описывается в художественной литературе, но и само положение «дев веселья» в квартале было очень непрочным и зависело от многих факторов. Начиная с отношений с хозяином и хозяйкой веселого дома, благосклонности посетителей и заканчивая указами *бакуфу* и стихийными бедствиями.

Кугай дзю:нэн, или «десять лет страданий», – так называли жизнь *ю:дзё* в Ёсивара, и под масками благородных дам, которые носили *таю:* и *ойран*, нередко скрывались душевные и телесные болезни. В частности, одним из самых распространенных заболеваний в Эдо, в том числе в Ёсивара, считалось *каккэ* или бери-бери, возникающее вследствие недостатка витамина В₁ в организме людей, питающихся преимущественно белым рисом. Помимо *каккэ*, еще одним распространенным заболеванием в Ёсивара был *байдоку* (сифилис). Китайский историк Ляо Юйцюнь в своей статье «О болезни *каккэ* в период Эдо» [Ляо 1999, с. 103–123] даже предполагает, что термин «*каккэ*» в японской медицинской литературе периода Эдо был истолкован некорректно и на самом деле использовался для обозначения болезни, схожей с *байдоку*, или самой болезнью *байдоку*. Разумеется, эта сторона жизни *ю:дзё* в искусстве и литературе периода Эдо практически не затрагивалась.

Таким образом, квартал Ёсивара периода Эдо, со всех сторон окруженный стеной и рвом с водой, представлял собой отдельный мир, существовавший по своим собственным внутренним законам. Человек, проходивший через главные ворота, оставлял снаружи свой настоящий статус. И самурай, и купец были равны в веселом квартале, а бывшая крестьянская девочка могла стать «знатной дамой». Все в Ёсивара знали свои роли и играли строго «по сценарию». В подобном замкнутом пространстве рождались и свои собственные каноны красоты. Помимо эталонов, общих для всей Японии, таких как белоснежная кожа и длинные

черные волосы, существовали и такие стандарты, как черненные зубы, нежные ухоженные стопы ног, покачивающаяся походка, сложные прически и др. Эти и другие эталоны красоты часто проникали за стены квартала и оказывали огромное воздействие на моду всего Эдо.

Литература

- Алексеев 2002 – *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе: В 2 кн. Кн. 1. М.: Восточная литература, 2002. 574 с.
- Бекер 2013 – *Бекер Дж.* Гейши: История, традиции, тайны / Пер. с англ. А.И. Шмелева. М.: ЗАО Изд-во «Центрполиграф», 2013. 318 с.
- Лихолетова 2019 – *Лихолетова О.Р.* Отражение концепта «красавица» в японском языке // Японский язык в вузе: актуальные проблемы преподавания. Вып. 18. М.: Ключ, 2019. С. 59–58.
- Мещеряков 2012 – *Мещеряков А.Н.* Тело японца: от патернализации к национализации [Электронный ресурс]. URL: <https://polit.ru/article/2012/03/29/meshcheryakov/> (дата обращения 18.11.2021).
- Моррис 2019 – *Моррис А.* Мир блистательного принца: Придворная жизнь в древней Японии. М.: Дело, 2019. 464 с.
- Станюкович 2015 – *Станюкович М.В.* Черное и белое: Бетель, чернение и подпиливание зубов и колониальные предрассудки // Бетель, кава, кола, чат: Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира / Отв. ред., сост. М.В. Станюкович; ред. А.К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 243–264.
- Фесюн 2020 – *Фесюн А.Г.* Ёсивара «(город наслаждений)». М.: Серебряные нити, 2020. 181 с.
- Ямаори 2011 – *Ямаори Тэцую.* Лицо: Портрет и культура Японии / Пер. с яп. К.Г. Маранджян. СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. 160 с.
- Андо 2016 – *Андо Юитиро 安藤優一郎* [Веселый квартал Ёсивара и его юдзё: Повседневная жизнь юдзё в Ёсивара сквозь призму культуры периода Эдо]. 江戸の色町遊女と吉原の歴史 江戸文化から見た吉原と遊女の生活 [Эдо-но иромати юдзё то ёсивара-но рэкиси. Эдо-бунка кара мита ёсивара то юдзё-но сэйкацу]. Токио: Кандзэн, 2016. 230 с.
- Ляо 1996 – *Ляо Юйцзюнь 廖育群* [О болезни каккэ в период Эдо]. 江戸時代の脚気について [Эдо дзидай-но каккэ-ни цуитэ] // (Нихон кэнкю: Кокусай Нихон бунка кэнкю: сэнта: киё): 日本研究: 国際日本文化研究センター紀要 [Материалы Международного центра исследований японской культуры]. 1996. № 14. С. 103–123.
- Митани 2011 – *Митани Кадзума 三谷一馬* [Собрание иллюстраций Эдо Ёсивара]. 江戸吉原図聚 [Эдо Ёсивара дзусю:]. Токио: Тюокорон-синся, 2011. 638 с.
- Сато 1999 – *Сато Ёдзин 佐藤要人* [Справочник сэнрю: Ёсивара]. 川柳吉原便覧 [Сэнрю: ёсивара бэнран]. Токио: Сансэйдо, 1999. 416 с.

- Seigle 1993 – *Seigle C.S. Yoshiwara: The Glittering World of the Japanese Courtesan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. 310 p.
- Yamashiro 1977 – *Yamashiro Y. A study of the Yoshiwara-Saiken // The journal of the Historical Association of Kanazawa University*, no. 24, 1977. P. 111–134.

References

- Alekseev, V.M. (2002), *Trudy po kitaiskoi literature* [Works on Chinese Literature], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Ando, Yuichirou 安藤優一郎 (2016), *Edo-no iromachi yuujo to yoshiwara-no rekishi. Edo bunka kara mita yoshiwara to yuujo-no seikatsu* 江戸の色町遊女と吉原の歴史 江戸文化から見た吉原と遊女の生活 [Yoshiwara's pleasure quarter and yuujo. Life of Yoshiwara and yuujo as seen from Edo culture], Kanzen, Tokyo, Japan.
- Becker, J. (2013), *Geishi. Istoriya, traditsii, tainy* [Geisha and Courtesan Life in Old Tokyo], ZAO Izdatel'stvo Tsentrpoligraf, Moscow, Russia.
- Fesyun, A.G. (2020), *Esivara «(gorod naslazhdenii)»* [Yoshiwara “(The City of Delights)”], Serebryanye niti, Moscow, Russia.
- Liao, Yuqun 廖育群 (1996), “Edo jidai-no kakke-ni tsuite” 江戸時代の脚気について [About beri-beri in the Edo period], in *Nihon kenkyuu: Kokusai Nihon bunka kenkyuu senta kiyuu* 日本研究: 国際日本文化研究センター紀要 [Materials of the International Center for Japanese Cultural Research], no. 14, pp. 103–123.
- Likholetova, O.R. (2019), “Otrazhenie kontsepta «krasavitsa» v yaponskom yazyke” [Reflection of the concept “beauty” in Japanese], *Yaponskii yazyk v vuze: aktual'nye problemy prepodavaniya*, vol. 18. pp. 58–59.
- Meshcheryakov, A.N. (2012), *Telo yaponsa: ot paternalizatsii k natsionalizatsii* [The Japanese body. From paternalization to nationalization], available at: <https://polit.ru/article/2012/03/29/meshcheryakov/> (Accessed 18 Nov. 2021).
- Mitani, Kazuma 三谷一馬 (2011), *Edo Yoshiwara zushuu* 江戸吉原図聚 [Collection of illustrations of Edo Yoshiwara], Chuokoron-shinsha, Tokyo, Japan.
- Morris, A. (2019), *Mir blistatel'nogo printsa. Pridvornaya zhizn' v dreznei Yaponii* [The World of the Shining Prince: Court Life in Ancient Japan], Delo, Moscow, Russia.
- Satou, Yojin 佐藤要人 (1999), *Senryuu yoshiwara benran* 川柳吉原便覧 [Yoshiwara Senryu Sourcebook], Sanseido, Tokyo, Japan.
- Seigle, C.S. (1993), *Yoshiwara: The Glittering World of the Japanese Courtesan*. Honolulu: University of Hawaii Press, Hawaii.
- Stanyukovich, M.V. (2015), “Black and White. Betel, Teeth Blackening and Filing, and Colonial Prejudices”, In Stanyukovich, M.V. (ed), *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimulatory v rituale i mifologii narodov mira. Maklaevskii sbornik* [Betel, Kava, Cola, Chat. Chewing Stimulants in Ritual and Mythology. Maclay Publications], Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk, Saint Petersburg, Russia, pp. 43–64.
- Yamaori, Tetsuo (2011), *Litso: Portret i kul'tura Yaponii* [Face. Japanese portrait and culture], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.
- Yamashiro, Yukiko (1977), “A study of the Yoshiwara-Saiken”, *The journal of the Historical Association of Kanazawa University*, no. 24, pp. 111–134.

Информация об авторе

Анастасия А. Бахвалова, магистрант, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия; 620075, Россия, Екатеринбург, пр-т Ленина, д. 51; anastasiia_bakhvalova@yahoo.com

Information about the author

Anastasiya A. Bakhvalova, master's student, Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia; bld. 51, Lenina Av., Ekaterinburg, 620075, Russia; anastasiia_bakhvalova@yahoo.com

Татуировка:
конфликтный треугольник тела,
социума и знака

Константин Л. Банников
*Институт этнологии и антропологии РАН, Россия,
Москва, bannikoff@gmail.com*

Паоло Чианкони
*Католический университет, Рим,
Италия, psianco@gmail.com*

Аннотация. В статье представлен семиотический анализ практики татуирования с точки зрения проблемы социально-символических коммуникаций. Сопоставляются социальные, религиозные, информационные аспекты татуировок в архаических, традиционных и современных сообществах. Анализируются социальные смыслы знака и символа в репрезентации и самоидентификации личности. Исследуется область взаимодействия и конфликта индивида и нормативной культуры социума. Ставятся вопросы о смысловых значениях высказывания в области социальности и асоциальности, полисемантики и моносемантики. Статья написана на материалах импровизированного авторского интернет-опроса, информационным поводом для которого послужил конфликт одного французского воспитателя детского сада, практически полностью покрывшего свое тело татуировкой, и его работодателя.

Ключевые слова: татуировка, тело, знак, личность, социум, право, норма, девиантность, полисемантика, конфликт

Для цитирования: Банников К.Л., Чианкони П. Татуировка: конфликтный треугольник тела, социума, знака // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 91–109. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-91-109

Tattoo. The conflict triangle of body, society and sign

Konstantin L. Bannikov

*Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences,
Russia, Moscow, bannikoff@gmail.com*

Paolo Cianconi

University Cattolica, Rome, Italy, pcianco@gmail.com

Abstract. The article presents a semiotic analysis of the tattooing practices in term of socio-symbolic communications. The author compares the social, religious, informational aspects of tattoos in archaic, traditional and modern communities. The social meanings of the signs and symbols are analysed in the representation and self-identification practices.

Divers levels of interactions of personality and society are studied. Questions are raised about the semantic meanings of the statement in the field of sociality and asociality, polysemantics and monosemantics.. The article is based on an impromptu survey conducted by the author, the informational occasion for which was a conflict between a French kindergarten teacher who almost completely covered his body with a tattoo, and his employer.

Keywords: tattoo, body, sign, personality, society, right, norm, deviancy, polysemantics, conflict

For citation: Bannikov, K.L. and Cianconi, P. (2022), "Tattoo. The conflict triangle of body, society and sign", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 91–109, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-91-109

В сентябре 2020 г. в социальных сетях всего мира обсуждалась новость о перспективе увольнения 35-летнего Сильвена Элайна, мужчины, работавшего воспитателем детского сада во французском городе Палезо. Он в 27 лет увлекся татуировкой и за восемь лет настолько в этом преуспел, что полностью покрыл узорами свое тело, включая лицо, язык и белки глаз¹. Своей внешностью он напугал трехлетнего ребенка, что стало причиной его увольнения из детского сада. Эта просьба, исходившая от родителей и администрации, вызвала оживленную дискуссию в разных

¹ *Азалакова Ж.* Самый татуированный человек во Франции работает школьным учителем [Электронный ресурс]. URL: https://www.1tv.ru/news/2020-11-06/396281-samyu_tatuirovannyu_chelovek_vo_frantsii_rabotaet_shkolnym_uchitelem (дата обращения 17.11.2021).



Рис. 1. Сильван Элайн демонстрирует татуированные глаза

Источник: [www.instagram.com / freakyhoody](https://www.instagram.com/freakyhoody)

Фото ©: AFP – Agence France Presse, photographers on Instagram
and from the global AFP wire, www.afp.com, [@afpphoto](https://twitter.com/afpphoto)

странах мира². В самой же Франции уволить человека, имеющего полноценный рабочий контракт, практически невозможно, поэтому Сильван продолжил карьеру учителя: в своей школе ему разрешили преподавать детям старше 6 лет. В своем профиле инстаграма – Instagram/freakyhoody – он идентифицирует себя как «самого татуированного учителя в мире».

В этой истории мы увидели информационный повод для дискуссии. В Фейсбуке в сентябре 2020 г. мы опубликовали эту новость как выявляющую проблему конфликта общества и личности и пригласил всех желающих высказаться в произвольной форме по следующему кругу вопросов, предложенных в порядке ориентиров:

1. Как вы считаете, справедливо ли его уволили? Видите ли вы в этом решении администрации нарушение права личности на свободу самовыражения?

2. Должны ли существовать запреты на татуировки в некоторых профессиях?

² Курбатова А. Не надо пугать детей своими страхами. 2020 [Электронный ресурс]. URL: <https://zen.yandex.ru/media/id/5c5e063a660e3700af2fdb93/ne-nado-pugat-detei-svoimi-strahami-5fa96ff672bf936f477c9e85> (дата обращения 17.11.2021).

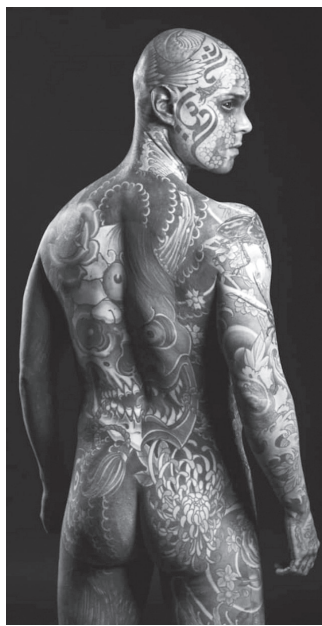
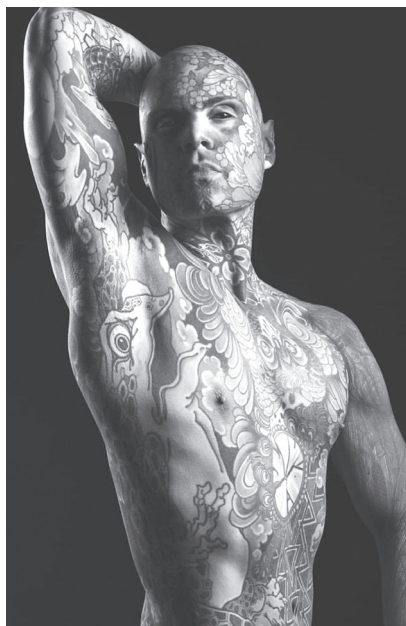
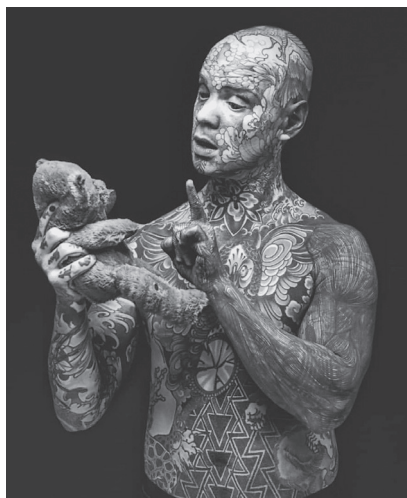


Рис. 2. Сильван Элайн демонстрирует татуированное тело

Источник: www.instagram.com/freakyhoody

Фото ©: [@awenphoto](https://www.awenphoto.fr), www.awenphoto.fr

3. Как лично вы относитесь к татуировкам? Есть ли у вас татуировки? Хотели бы их сделать? Есть ли они у ваших друзей и родственников? У многих ли?

4. Сколько процентов от поверхности тела, на ваш взгляд, эстетически допустимо покрывать татуировками?

5. Поддержите ли своего ребенка, если он захочет сделать татуировку? С какого возраста, на ваш взгляд, человек может самостоятельно принимать это решение?

6. Что такое татуировка, на ваш взгляд, – украшение? форма самовыражения? мировоззренческий код? знак индивидуальной идентичности, социальной принадлежности или независимости от этико-эстетических ограничений общества? способ перезагрузить судьбу? иное?

Всего собралось около четырехсот ответов, от кратких оценочных реплик до развернутых аргументированных суждений – от горячего одобрения до однозначного отрицания. Респонденты в основном полемизировали друг с другом благодаря формату открытой дискуссии, мы же ограничились функцией модератора, изредка задавая уточняющие вопросы по существу реплик дискуссантов, и собственную точку зрения не высказывали, но всегда благодарили за любой ответ, поддерживая формат разговора. В ходе опроса и дискуссии респонденты затронули множество различных, в том числе неожиданных, аспектов проблемы отношения тела, знака, личности, общества. Наибольшие разногласия вызвала тема права личности на самовыражение: имеет ли человек право самовыражаться любыми способами в любом обществе, или это право должно быть в некоторых ситуациях – например, профессиях, – ограничено.

Наибольшее единодушие собеседники проявили при ответе на вопросы шестого пункта нашего вопросника. Практически все комментаторы сходились во мнении, что, помимо разных причин сделать себе татуировку, пожизненный рисунок на теле должен рассматриваться в системе мировоззренческих кодов, а также активной семиотической системы, способной влиять на конфигурацию отношений человека с другими людьми, на позицию его в обществе и даже на то, что в рекламе оккультных услуг называется «очистить карму» или «перезагрузить судьбу». И здесь мы сталкиваемся с восприятием татуировки нашими современниками в качестве магического инструмента – восприятия сложности и непредсказуемости мира в контексте смутного чувства «сакрального», отличающегося от первобытного восприятия именно неотчетливостью, поскольку в архаических и традиционных культурах такие практики были четко осознаны и, в контексте традиции, институализированы. Явления, выхолощенные из осознаваемых сфер

нормативной культуры, оставляют когнитивным энергиям бессознательные каналы реализации.

В когнитивных, а значит, знаково-символических областях культуры осознаваемое, равно как и бессознательное отношение человека к реальности, основано на семиотической многомерности, в которой существо не равно сущности, человек не равен телу, а предмет не равен смыслу. К полисемантическому расширению физических явлений применимо понятие «эйдос» как способ организации бытия или объекта, конкретизации абстрактного, осознания бессознательного и прояснения «смутных чувств». Чернила, организованные в знаки и символы, перестают быть кляксами на теле по мере открытия в них семантических значений, среди которых можно увидеть широкий спектр социально-нормативных аспектов татуирования: от права на демонстрацию собственного тела до права на созерцание чужого с правом по-разному интерпретировать увиденное – от восхищения, обожествления, подражания до отвращения, остракизма, насилия.

«Отвечать за наколку»

В криминальных и лагерных сообществах традиционного типа – в том смысле, в котором механическая консолидация, по Эмилю Дюркгейму, вызывает органическую самоорганизацию в виде криминально-лагерной традиции [Дюркгейм 1995], – правило «отвечать за наколку» аналогично санкциям за поддельные документы со стороны государства. Татуировка в традиционных сообществах является знаком права и справедливости в отношениях человека и общества.

Первым вопросом нашей дискуссии относительно этого новостного повода был такой: «Было ли увольнение Сильвана за его татуировку справедливым?» 48% респондентов ответили на него однозначно: «за татуировки, какими бы они ни были, увольнять нельзя ни при каких обстоятельствах». Радикальные ответы резко осуждают тех, кто думает иначе, называя всех, кто против тотально татуированных воспитателей в детских садах, «людьми с обгрызенными мозгами»; толерантные респонденты в этом сегменте «понимают, что такой вид может шокировать», но при этом требуют от администрации и родителей толерантности, понимания и принятия права личности на такую форму самовыражения. 52% высказали мнение, что решение об увольнении было обоснованным, но спектр этих ответов также простирается от отчетливо негативных («невротичу, отрицающему себя, не место в детском учебном заведении») до содержащих элемент толерантности («мы,

конечно, признаем право личности на самовыражение, но в некоторых профессиях тотальное покрытие тела татуировками не отвечает целям и задачам»). При этом не было ни единого высказывания о том, что подобные формы самовыражения не имеют права на существование, и в целом реакция всех наших респондентов отличается высоким уровнем принятия, понимания, одобрения, что можно объяснить не только особенностью аудитории наших соцсетей, преимущественно либеральных умонастроений. Во всем мире на протяжении последних тридцати лет наблюдается стремительный рост популярности татуировок – с 4–6% в 1989 г. взрослого населения до 25% в 2015 г., по наблюдениям исследователей, специально занимающихся этой проблемой³. Эти данные совпадают и с личными включенными наблюдениями автора, имевшего возможность видеть тысячи голых тел и в коллективных солдатских банях в годы службы в Советской армии в 1987–1989 гг., и на пляжах Тирренского, Адриатического, Лигурийского, Эгейского, Балтийского, Черного и Обского морей в период с 1990 по 2021 г. Наблюдая за изменением, мы заметили, во-первых, прогрессирующий рост общего числа тел с татуировками, во-вторых, рост количества покрытых на 50% и более, а также татуированных лиц.

Между «либерализмом» и «консерватизмом»

Слова «либерализм» и «консерватизм» здесь используются не как политические термины, но в качестве метафор умонастроений, в которых ультралиберальным взглядам на право человека не иметь границ и пределов в правах и свободах оппонирует консервативный или, скорее, культурно-нормативный взгляд на границы самовыражений.

Столь взрывной рост популярности внесистемных татуировок во всем мире может быть, на наш взгляд, связан только с глобальными изменениями в восприятии людьми собственных тел, точнее, с глобализацией восприятий телесности. Дело в том, что за последние примерно тридцать лет множество людей вышло за пределы национальных традиций и этнических и социальных регламентаций. В этом видится макроисторический тренд глобальной либерализации. Современные жители стран Запада впервые в истории переживают такое состояние, когда ни одна из систем – ни партия, ни церковь, ни правительство, ни общество, ни традиция – вроде бы

³ Воробьева Е.С. Татуирование как объект социологического исследования: Теоретико-методологические аспекты: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2018. С. 25.

уже и не претендуют на тело индивида, и человек впервые остался наедине с собственной телесностью и с полным на то правом заявляет: «Мое тело – мое дело».

С другой стороны, наше время, отличающееся в силу глобальности синхронных телекоммуникаций мгновенной проницаемостью для деструктивных новостей (сообщения о конструктивной норме не являются новостями), – это время тотально-глобальных неврозов, пронизывающих информационные поля и вызывающих у особо чувствительных людей бессознательное желание отгородиться от негативной информации посредством психологических защит и обезопасить себя посредством оберегов. Так или иначе, но взрывной рост популярности на ненормативные татуировки совпадает с эпохой возникновения Интернета и растет по экспоненте его развития.

Как следует из дискуссии, инициированной нами в Фейсбуке, современное либеральное сообщество оставляет за индивидом право на тело. Наиболее радикальные либералы требуют от общества и работодателя безоговорочной капитуляции перед личностью в принятии всех форм ее самовыражения. Так, один из респондентов пишет: «С тех пор я, лидер скаутов, фанат всех видов самовыражения, группового и индивидуального, за исключением наносящего вред, который может быть признан таковым в судебном порядке. А парнишке – удачи, надеюсь, он отсудит себе хорошую сумму и найдет нового работодателя с менее обгрызенными мозгами»⁴.

Это весьма характерное с точки зрения либерализма высказывание: в тотальном покрытии себя татуировками комментатор видит исключительно форму «не наносящего вред самовыражения» и относит к «обгрызенным мозгам» тех, кто в этом сомневается, в частности лишая работодателя и родителей права на выбор педагогов для маленьких детей. С такой точки зрения общество и работодатели обязаны принимать личность такой, «какая она есть», в любых проявлениях ее индивидуальности. Как соотносятся многочисленные и общеизвестные примеры людей, предпринимающих мучительные попытки избавиться от своих татуировок, с утверждением, что данный вид телесной практики есть «форма самовыражения, не наносящая вред», о том комментатор не сообщает. Не замечать же данную проблему невозможно: знаменитости, избавляющиеся от татуировок, – излюбленная тема желтой прессы и глянцевого журналов⁵.

⁴ Полевые материалы авторов, 2020 г.

⁵ Cosmopolitan 2021. Cosmo.ru. Стереть память: звезды, которые свели тату [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cosmo.ru/beauty/>

Наш опрос выявил полярно разные мнения. Консервативная часть общества склонна видеть в тотально татуированных людях психически нездоровых, либеральная общественность видит когнитивную патологию в самом консерватизме. При этом, выступая за право отдельной личности на свободу самовыражения, носители «либеральной» системы ценностей отказывают другим личностям в праве на свободу восприятия. Хотя речь идет об общественном договоре: общество признает право личности на самовыражение, личность признает за обществом право нормирования межличностных отношений. Соискатель рабочего места вправе искать его в любых профессиональных сферах, работодатель вправе производить набор персонала на конкурсной основе, принимая более подходящих и отказывая неподходящим претендентам.

Либеральная часть дискуссионтов, заявляющая о недопустимости увольнения, замечает, что увольнение оправданно только в том случае, если оно связано с профессиональным несоответствием, а внешний вид учителя к его профессиональным качествам, как они утверждают в своих репликах, отношения не имеет – «лишь бы преподавал хорошо». Консервативная часть опрошенных утверждает, что внешний вид учителя является неотъемлемой частью его профессиональных качеств, поскольку задает детям, особенно дошкольного возраста, основы мировосприятия. Некоторые из моих респондентов отдельно отмечают, что татуированные глаза учителя мешают детям установить визуально-эмоциональный контакт, необходимый для усвоения предмета, особенно в столь раннем возрасте; это дает в принципе повод сомневаться в преподавательском профессионализме Сильвана, хотя и требует дополнительного уточнения. Либеральные респонденты заявляют, что следует спрашивать мнение детей, а не родителей. Очевидно, солидарность с детьми – признак либерализма, солидарность с родителями – консерватизма. Дети требуют свободы, родители требуют контроля. Так устроен мир.

Синхронизация знака и тела в пространстве и времени

Информационная теория культуры рассматривает типы этносоциальных образований с точки зрения соотношения синхронных и диахронных потоков культурно-значимой информации [Арутюнов 1989]. Этот подход применим к любому социальному уровню репродукции культурных идеологий, вплоть до индивида.

star_beauty/steret-pamyat-zvezdy-kotorye-sveli-tatu-posle-rasstavaniya-slyubimymi/amp/ (дата обращения 17.11.2021).

Либерализм, возводя права человека в культ личностей и требуя признания легитимности всех форм самовыражения, формирует область гуманитарных противоречий [Кириленко и др. 2019, с. 41]. Личность в своих потребностях в любом возрасте представляется абсолютной, мысли о динамике личностного роста, о развитии личности, тем более о том, что личность может быть незрелой, инфантильной и в своем самоутверждении самодеструктивной, т. е. нуждающейся в контроле, отметаются как нечто косное, непрогрессивное, несовременное, и такие умонастроения переформируют современные правовые системы в архаичные модели правового морализма. «В условиях глобализации правовой морализм в западных теориях права фактически легитимирует возможность компетентного национального суда по своему усмотрению решать, какая норма права устарела, а какая все еще актуальна. При этом всегда открытым остается вопрос о том, какой моралью руководствуется метанаблюдатель, принимающий решение об изменении правового порядка» [Кириленко и др. 2019, с. 47].

Такой подход рассматривает человека, его желания и потребности в репрезентации, в тех же татуировках, как нечто абсолютное, вневременное, лишённое изменчивости и, соответственно, развития, т. е. вычленяет личность из протяженности собственного существования во времени.

Человек синхронный в каждое мгновение видит себя абсолютной сущностью, верифицированной по принципу «здесь и сейчас» по праву осуществленности хроноса и топоса в собственном теле. Человек синхронный не мыслит самого себя в системе изменений и не думает о том, что сейчас он – не тот, кем был вчера, а завтра не будет тем, кем стал сегодня. Человеку синхронному не понятен Августин Аврелий с его диахронной верификацией Бытия:

Не было времени, когда бы Ты не создавал чего-нибудь; ведь создатель самого времени Ты. Нет времени вечного, как Ты, ибо Ты пребываешь, а если бы время пребывало, оно не было бы временем. Что же такое время? Кто смог бы объяснить это просто и кратко? Кто смог бы постичь мысленно, чтобы ясно об этом рассказать? О чем, однако, упоминаем мы в разговоре, как о совсем привычном и знакомом, как не о времени? И когда мы говорим о нем, мы, конечно, понимаем, что это такое, и когда о нем говорит кто-то другой, мы тоже понимаем его слова. Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не приходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени. А как могут быть эти два

времени, прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? и если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность; настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?⁶

Судя по тому, что никто из наших респондентов не поднимал в дискуссии вопрос об изменчивости человека во времени, в том смысле, будет ли он так же любить и желать те татуировки через десять лет и сохраняют ли те же смыслы рисунки для человека в 60, которые он навсегда нанес в 16, синхронное восприятие человека преобладает в системе ценностей современного общества. Вытекающий из этого наблюдения другой вопрос о том, что общество с его нормативной культурой, против которой бунтует инфантильный интеллект в стадии взросления, и является средой реализации свободы личности, а отнюдь не сама личность в облаке собственных комплексов, амбиций, страхов, фобий, которые вовсе не обязательно визуализировать на теле и тем более фиксировать пожизненно.

Эти вопросы не были поставлены в нашей дискуссии, но все адепты серьезных изменений тела и внешности в один голос заявляли о праве детей переходного возраста наносить на себя татуировки по собственному разумению. Некоторые ограничивали свою родительскую функцию созданием условий для жизнеобеспечения и безопасности. Уточняющие вопросы – например, «не пожалеет ли молодой человек, сделавший себе татуировку, впоследствии, когда изменятся его восприятие мира, вкусы и интересы?», «не задумывается ли он о том, какие возможные последствия будут вытекать из его внешнего облика?», «какие проблемы может принести ему наличие этой татуировки?», «не станет ли это для него источником опасности?» – были во всех случаях проигнорированы, притом не без раздражения.

Примеров сожаления о собственных телесных модификациях довольно много. В некоторых случаях они приводили к нервным срывам и самоубийствам⁷. В странах Западной Европы салоны по выведению татуировок уже сегодня являются бизнесом не менее, если не более прибыльным, чем по их нанесению, поскольку желание избавиться от них сильнее желания приобрести, и, по законам

⁶ *Августин А.* Исповедь. М.: Республика, 1992. С. 167.

⁷ *Нефедова Н.* Маска смерти: Zombie Boy найден мертвым. 2018 [Электронный ресурс]. URL: [https:// www. gazeta .ru/lifestyle/ style/2018/08/a_11882107.shtml](https://www.gazeta.ru/lifestyle/style/2018/08/a_11882107.shtml) (дата обращения 17.11.2021).

рынка, это стоит в ряде случаев дороже в разы. «Дойче Велле» сообщает: «Наколоть тату в Германии – удовольствие не из дешевых, цены колеблются от ста евро до тысячи евро – в зависимости от мотива и квалификации мастера. Но куда дороже удалить тату – за это придется выложить от пятисот до пяти тысяч евро. И тем не менее в Кельне, например, желающих избавиться от своих тату становится все больше, а салонов по их удалению уже около десяти»⁸.

Эта проблема была нашими респондентами отмечена лишь несколько раз: «Уговорила шестнадцатилетнего сына подождать до того возраста, когда ему будет разрешено законом употреблять алкоголь, он последовал совету, а потом сказал спасибо».

Многие респонденты связывали допустимость самостоятельного выбора украшения себя татуировками с достижением того или иного вида совершеннолетия: а) формального (18–21 год); б) биологического («когда пубертатные гормоны устаканятся»)⁹; с) экономического («когда начнет сам себя обеспечивать и жить отдельно, а на моей территории – мои правила»)¹⁰. В данном восприятии легитимности татуировок по достижении совершеннолетия многие исследователи видят рудимент архаических инициаций в когнитивных семиотических структурах¹¹.

Антропологи выделяют около двух десятков различных осознанных мотивов для нанесения татуировок¹², психологи рассматривают также и множество бессознательных интенций в спектре от семантической нормы до патологических девиаций личности [Борохов 2018].

Определяя атрибутивные функции феномена татуировки, можно особо подчеркнуть две: идентификация и репрезентация. И то и другое придает татуировкам значение документа. В традиционных и архаических культурах документальное значение татуирования было осознано, отрефлексировано и институализировано. Путешественник Милослав Стингл описывает полинезийского вождя, который назвал собственный портрет «плохим рисунком», затем повторил карандашом на бумаге свой узор на лице со словами «я выгляжу так»¹³. В русских тюрьмах известен идентификационно-репрезентационный принцип «отвечать за наколку». Между

⁸ Вайц В. Немки удаляют татуировки. Почему? 2021 г. 2018 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dw.com/ru/skolko-stoit-udalit-tatu/a-57275507> (дата обращения 17.11.2021).

⁹ Полевые материалы авторов, 2020.

¹⁰ Полевые материалы авторов, 2020.

¹¹ Воробьева Е.С. Указ. соч.

¹² Там же.

¹³ Стингл М. Таинственная Полинезия. М.: Наука, 1991.

архипелагами ГУЛАГа и Полинезии в плане социальной функции татуировки, таким образом, нет значительной разницы – и здесь, и там от означающего требуется точное соответствие означаемому. В противном случае несоответствия жизнь, лишенная семантической целостности, означает для члена жестких иерархических сообществ возможность лишиться жизни в прямом значении, для прочих – в переносном, т. е. страдать от беспокойства, фрустрации, чувства потерянности. В архаических культурах с их тотальностью взаимосвязей всех тел, вещей, событий, явлений почти нет места смысловым пробелам.

Человек включен в систему всеохватных социально-символических отношений, следовательно, архаическая практика исключения из этих отношений – остракизм – был вариантом смертной казни. Последующую историю человечества мы представляем себе как освобождение: а) тела от знака и б) знака от тела. В первом случае возникает закон, во втором – искусство. Социальная эволюция есть развитие человека и общества в их отношении к знаку. В архаизме знак есть сущность, и за неправильный знак можно лишиться жизни. В модернизме знак есть текст, он не исчерпывает сущности, но сообщает о ней. В постмодернизме все что угодно есть знак чего угодно, т. е. ничто не имеет смысла или все является смыслом себя. Последнее состояние означающего и означаемого можно назвать «атомизацией».

Семантическая атомизация

Одной из актуальных проблем современности представляется так называемая «атомизация личности», судя по частоте упоминания явления в научной и популярной литературе по различным поводам, но чаще прочих эта проблема возникает там, где исследователи отмечают системный мировоззренческий кризис в том или ином проявлении [Лобазова 2019, с. 5].

Атомизация личности, конечно, не есть разложение ее физического тела на атомы. Личность есть не тело, но информационно-смысловое поле индивидуального сознания в контексте информационно-смыслового поля культуры. Соответственно, под «атомизацией личности» надо понимать выход личности из общего социокультурного контекста, затем и распад ее частного смыслового поля на семантические компоненты и, далее, к битам – «атомам» информации.

Способы конструирования личности могут стать ключом к пониманию отдельных аспектов жизни человека в мире и репрезентации себя по отношению к миру посредством знаков и символов.

Татуировки, как знаки, которые человек наносит на себя, как правило, осознанно и носит на себе – зачастую – пожизненно, можно назвать графически оформленным мировоззренческим кодом личности и ее отношения к этому миру. Значение имеет все – цвет, размер, сюжет, композиция, место нанесения, выбранное для ее демонстрации или, наоборот, для сокрытия.

Времена и нравы не существуют друг без друга. Личность традиционной культуры воспроизводит телесные практики согласно культурно-специфическим нормам. Татуировка в архаических сообществах несет совершенно конкретный смысл, определенный данной традицией. Социальная идентификация личности в обществе является целью нанесения рисунка, и знак как текст имеет смысл тогда, когда адресован тем, кто его может прочитать. Если рисунок что-то значит только лишь для его хозяина и не понятен окружающим, то он, сохраняя психологическое значение, социального значения не имеет. Социальное значение имеет сам факт татуировки, что характерно для восприятия татуировок криминального мира обществом непосвященных – там, где посвященные могут по наколкам прочитать и биографию индивида, и его картину мира, непосвященным очевидно лишь то, что человек принадлежит «миру перевернутому»¹⁴. То же самое можно сказать не только о криминальных, но и о субкультурных татуировках – их смысл лежит в демонстрации принадлежности к группе, их текст понятен членам группы.

Татуировки, призванные подчеркнуть уникальность индивида, его непохожесть ни на кого, несут социальное значение лишь фактом своего присутствия, поскольку их смысл никому, кроме самого уникального индивида, не понятен, да его может и не быть вовсе. Знак репрезентации личности, понятный только самой личности, есть знак ее семантической атомизации, распада общества на «мыслящие атомы», сообщающие друг другу: «Я – не вы». Но больше ничего.

Графическое оформление исключительности, имеющее смыслом декларацию исключенности, имеет семантическую ценность и смысловую многомерность, не выходящую за формат плаката: «Я – исключение». Или еще короче – «Я».

Если в традиционных сообществах принцип «отвечать за наколку» обязывает к соответствию означаемого означаемому, тем самым превращая знак репрезентации в мотиватор социального поведения, то носитель знаков, известных только самому себе, ни к какому соответствию фактом их наличия не обязывается. И это дает ему свободу как в поведении, так и в дальнейшем экспериментировании с графическими отображениями собственной исключи-

¹⁴ *Самойлов Л.* Перевернутый мир. СПб.: Фант, 1993.

тельности, которая, будучи не ограничена внешними социальными, моральными, художественными ограничителями – канонами, традициями, институтами – может быть ограничена только поверхностью тела. Равно как и степенью терпения и толерантности окружающих. И наоборот, знак, понятный и общепринятый в социуме, распространяется в границах социума вне зависимости от своего размера, поскольку пространство семиотической многомерности между означающим и означаемым является пространством социальности.

Внесоциальный знак лишен полисемантики. В знаках, тождественных телам, есть стремление означающего слиться с означаемым, не оставляя места пространству коммуникации. Знак, исчерпавший тело, превращает тело в знак, исчерпавший смыслы.

Эпilog

Тридцать лет тому назад я (К. Б.) участвовал в археологической экспедиции Натальи Викторовны Полосьмак на алтайском плоскогорье Укок, где в 1993 г. мы нашли мумию скифской женщины, частично покрытую татуировками. После премьеры фильма, снятого компанией National Geographic Television “Ice Maiden”, в Институт археологии и этнографии СО РАН стали приходить письма от телезрителей, в первую очередь от американцев, с фотографиями татуировок, которые они сделали, «как у Ice Maiden». Если они посчитали нужным увековечить плоды наших со скифами трудов на своих телах, мы можем испытывать к этим людям симпатию, понимая, однако, что обладание скифской наколкой не делает человека скифом. В лучшем случае – скифоподобным. Сама автор открытия делать себе татуировку не стала, ограничившись разделом «Татуировки» в своей монографии «Всадники Укока» [Полосьмак 2001, с. 228–237], в котором приведен сравнительный анализ пазырыкских нательных образов с аналогичными практиками в культурах других народов мира. Сделанный ею вывод относительно инициации и социализации в традиции татуирования у пазырыкских скифов можно распространить и на все традиционные сообщества: «Таким образом происходило “переоформление” натурального человеческого тела в изобразительный символ племенной мудрости. <...> Возможно, именно татуировка делала пазырыкца принадлежащим к тому сообществу, которое мы называем пазырыкской культурой. Несмываемые образы зверей, столь значимые для культуры, нанесенные на тело в результате мучительной процедуры, делали человека причастным к великим мистическим тайнам общества, его равноправным членом» [Полосьмак 2001, с. 237].

Смысл татуировок нашего героя, как можно предположить, заключается ровно в противоположном: он стремится выделиться из своего общества, при этом требует от общества быть, так сказать, достойным его, Сильвана, его индивидуальной мудрости. В своих многочисленных интервью он рассуждает о косности общества и о своей миссии – нести «варварам» свет новой истины: «Дети, смотря на меня, учатся толерантности. Возможно, благодаря мне дети не вырастут расистами и гомофобами и не будут смотреть на людей с ограниченными возможностями как на чудаков»¹⁵. Таким образом, Сильван, выбравший себе псевдоним «Фрик в капюшоне», заявляет, что тезис «мое тело – мое дело» есть утопия. Тела вне социума не бывает. Тело несет послание. Тело активно влияет на умы и настроения. Тело воспитывает поколения. Фрик возвышается над толпой и заявляет претензию на власть. И толпы в целом оказываются чувствительны к притязаниям фриков [Московичи 2011], из которых порой они творят себе кумиров – медиумов, богов, пророков, героев, или же расправляются с ними жестоко, если фрик не оправдал надежды, либо, как в случае Савонаролы, сначала возносят на пьедестал, затем – на эшафот.

В том-то и дело, что наше тело нам не принадлежит. Известный российский философ В. Подорога отметил: «Тело если и существует, то всегда как тело-для-другого, как карта магической географии, как одно из мест, на котором сообщество пишет свои законы» [Подорога 1994]. Декларируя свободу от общества, фрик целиком зависит от общества, от производимого в нем эффекта. Тело – в высшей степени коммуникативный инструмент. Прекрасно, если эти эффекты помогают ему в его других профессиях – актера, модели, шоумена. Но праздник заканчивается. Клоуны в цирке, артисты в театре – все могут смыть грим. Сильван свои татуировки смыть не сможет. Как артист, он имеет полное право давать представление, но и зритель имеет право уйти со скучного спектакля, не дожидаясь антракта. Как учитель, он может давать свой урок, но ученикам свойственно сбегать с надоевших уроков. Если он считает себя человеком, имеющим высокую миссию, он имеет право на проповедь, но и толпа вольна принимать ее или отторгнуть.

Одна из участниц нашего опроса довольно точно сравнила визуальное послание с аудиальным. Демонстрировать такое тело в обществе, тем более в аудитории учеников, все равно, что в общественном месте слушать назойливую громкую музыку или всегда

¹⁵ *Димитриади М.* Самый татуированный человек Франции – школьный учитель. 2020 [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.euronews.com/amp/2020/09/24/france-most-tattooed-man> (дата обращения 17.11.2021).

при общении кричать¹⁶. Картина может быть криком, даже если ее написал не Мунк. Тело Сильвана для многих видящих его словно бы «кричит». Возможно, это кричит его душа [Курбатова 2020], и он заслуживает сострадания.

В семиотическом регистре Сильван – персонаж трагичный дважды: с одной стороны, он сетует на то, что его внешность вызывает негативную реакцию, что посторонние люди при встрече с ним опускают глаза в пол вместо того, чтобы с ним поговорить и понять, какой он хороший. Он упрекает общество, но требует его признания, если не любви. Его коммуникативная проблема заключается в том, что, создав себе такой облик, он визуально о себе уже все сказал и даже словно бы «прокричал», но ведь продолжать разговор с тем, кто кричит, хочется не очень многим. С другой стороны, в своих интервью Сильван настаивает, что людей пугает он только при первой встрече, а потом, когда в процессе разговора собеседникам открывается его умная, тонко организованная натура, то никто на его внешность не обращает внимания. Если и в самом деле не обращает, то с таким трудом и затратами нанесенные на его коже «знаки личности», получается, теряют значение в момент открытия самой личности – его внутренних качеств. Стало быть, все эксперименты с внешностью были семантически ничтожны, усилия модификации – в общем-то напрасны, и сама телесность в контексте амбиций оборачивается признаком призрака, «как тела уступка душе»¹⁷.

Благодарности

Работа К.Л. Банникова проведена в рамках плана научно-исследовательской работы (НИР) в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2022 г.

Acknowledgements

The article is published in accordance with the plan of research work of K. Bannikov at the N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, 2022.

¹⁶ Полевые материалы авторов, 2020.

¹⁷ Бродский А.И. Литовский ноктюрн: Томасу Венцлова // Искусство. 2015. № 4 (595). С. 30–35.

Литература

- Арутюнов 1989 – *Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 247 с.
- Борохов 2018 – *Борохов А.Д.* Многоосевая классификация татуировок для интегральной оценки проявления психопатологии личности носителя // Медицинская психология в России. 2018 . Ч. 1. № 1 (48). С. 149–169; Ч. 2. № 3 (50). С. 131–157.
- Дюркгейм 1995 – *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М.: Канон, 1995. 430 с.
- Кириленко и др. 2019 – *Кириленко В.П., Алексеев Г.В., Пацек М.* Естественное право и кризис либерального правопорядка // Вестник СПбГУ. Право. 2019. Т. 10. Вып. 1. С. 38–54.
- Курбатова 2020 – *Курбатова А.* Не надо пугать детей своими страхами. URL: <https://zen.yandex.ru/media/id/5c5e063a660e3700af2fdb93/ne-nado-pugat-detei-svoimi-strahami-5fa96ff672bf936f477c9e85> (дата обращения 11.11.2021).
- Лобазова 2019 – *Лобазова О.Ф.* Социология и психология религии: Религиозное сознание в России. М.: Юрайт, 2019. 196 с.
- Московичи 2011 – *Московичи С.* Век толп: Исторический трактат по психологии масс. М.: Академический проект, 2011. 480 с.
- Подорога 1994 – *Подорога В.С.* Эйзенштейн и кинематограф насилия: Лицо и взгляд: Правила раскроя // Искусство кино. 1994. № 6. С. 300–311.
- Полосьмак 2001 – *Полосьмак Н.В.* Всадники Укока. Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2001. 336 с.

References

- Arutyunov, S.A. (1989), *Narody i kultury: razvitie i vzaimodeistvie* [Nations and Cultures. Development and Interaction], Nauka, Moscow, Russia.
- Borokhov, A.D. (2018), “Multiaxial classification of tattoos for integral evaluation of the bearer’s personality psychopathology indication”, *Meditsinskaya psikhologiya v Rossii*, part 1, vol. 48, no. 1, pp. 149–169; part 2, vol. 50, no. 3, pp. 131–157.
- Durkheim, E. (1995), *O razdelenii obschestvennogo truda* [The division of labor in society], Kanon, Moscow, Russia.
- Kirilenko, V.P., Alekseev G.V. and Patsek M. (2019), “Natural Law and the Crisis of the Liberal Public Order”, *Vestnik SPbGU. Pravo*, vol. 10, issue 1, pp. 38–54.
- Kurbatova, A. (2020), *Ne nado pugat detei svoimi strakhami* [Don’t scare children with your fears], available at: <https://zen.yandex.ru/media/id/5c5e063a660e3700af2fdb93/ne-nado-pugat-detei-svoimi-strahami-5fa96ff672bf936f477c9e85> (Accessed 11 Nov. 2021).
- Lobazova, O.F. (2019), *Sotsiologiya i psikhologiya religii. Religioznoe soznanie v Rossii* [Sociology and psychology of religion. Religious consciousness in Russia], Urait, Moscow, Russia.

- Moscovici, S. (2011), *Vek tolpy. Istoricheskii traktat po psichologii mass* [The age of crowds], Akademicheskii proekt, Moscow, Russia.
- Podoroga, V.S. (1994), "Eisenstein and the cinema of violence. The face and the look. Cutting rules", *Iskusstvo kino*, no. 6, pp. 300–311.
- Polosmak, N.V. (2001), *Vsadniki Ukoka* [The Ukok riders], Infolio-press, Novosibirsk, Russia.

Информация об авторах

Константин Л. Банников, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А; bannikoff@gmail.com

Паоло Чианкони, доктор медицинских наук и неврологии, антрополог, Католический университет, Рим, Италия; ASL Rm1 C.C. Regina Coeli Via della Lungara, 2900165, Roma, Italy. pcianco@gmail.com

Information about the authors

Konstantin L. Bannikov, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; 119334, bld. 32 A, Leninsky Av., Moscow, Russia; bannikoff@gmail.com

Paolo Cianconi, MD (Psychiatry), PhD (Neurology), anthropologist, University Cattolica, Rome, Italy; ASL Rm1 C.C. Regina Coeli Via della Lungara, 2900165, Roma, Italy; pcianco@gmail.com

Плоский нос в представлениях народов Южной Азии: восприятие, обычаи, лексика, фольклор

Евгения А. Ренковская

*Институт языкознания РАН, Москва, Россия,
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
jennyrenk@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается такой «антистандарт» красоты у ряда народов Южной Азии, как плоский нос. Внимание уделяется современному бытованию данного феномена в культуре, а также возможной истории его происхождения. Анализируется лексика, используемая для описания такой особенности внешности, а также упоминания плоского носа в фольклоре и связанные с ним коннотации. Выдвигается предположение, что плоский нос как «антистандарт» красоты закрепился в культуре Южной Азии уже очень давно, и на его формирование повлияли два основных фактора: наличие носа такой формы у побежденных еще в древние времена неарийских народов, некоторые группы которых впоследствии вошли в индийское общество «на правах» низких каст, и практики отсечения носа в качестве наказания за преступления, связанные с честью рода и общества.

Ключевые слова: антропология, тело человека, части тела, нос, Южная Азия, Индия, отсечение носа

Для цитирования: Ренковская Е.А. Плоский нос в представлениях народов Южной Азии: восприятие, обычаи, лексика, фольклор // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 110–123. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-110-123

Flat nose in the views of the South Asian peoples. Perception, customs, vocabulary, folklore

Evgeniya A. Renkovskaya

*Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russia,
Institute of Oriental Sciences RAS, Moscow, Russia,
jennyrenk@gmail.com*

Abstract. The article deals with such a beauty “anti-standard” among a number of peoples of South Asia as a flat nose. Attention is paid to the contemporary functioning of the phenomenon in culture, as well as to its possible origin. The vocabulary used to describe such a physical trait, as well as the mention of a flat nose in folklore and the connotations associated with it, are analyzed. It is suggested that a flat nose as an “anti-standard” of beauty has been entrenched in the culture of South Asia since a very long time, and two main factors influenced its formation. These are physical characteristics of the non-Aryan peoples defeated in ancient times, some of whom later became low castes, and the practice of cutting off the nose as punishment for crimes related to the honour of the family and society.

Keywords: anthropology, human body, body parts, nose, South Asia, India, cutting-off the nose

For citation: Renkovskaya, E.A. (2022), “Flat nose in the views of the South Asian peoples. Perception, customs, vocabulary, folklore”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 110–123, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-110-123

Введение

Во время полевой работы в восточном Кумаоне (штат Уттаракханд, Индия; работа велась в городе Питхорагарх и его окрестностях в 2007–2017 гг.) я обратила внимание на достаточно распространенное шутовское прозвище *separi*¹ ‘плосконосая’, букв. ‘плоская’ (мужской род – *sepor[fo]*), которое применялось к девушкам – обладательницам плоских и не слишком выразительных носов. Как мне объяснили информанты, такие носы характерны для монголоидных бхотия – соседствующих с кумаонцами тибето-бирманских этносов, но поскольку ввиду продолжительного совместного проживания на одной территории происходило этническое смешение, то плоский нос стал встречаться и у кумаонок и, как считается, отнюдь не красит их.

¹ Здесь и далее для записи примеров на языках Индии используется традиционная индологическая транслитерация.

Внешность женщины во многом определяет успешность ее замужества, а поскольку в Индии в большинстве случаев брак заключается по сговору семей и является частью социальной жизни всей общины, то важную роль играет не столько сама внешность и ее индивидуальное восприятие конкретным человеком, сколько ее соответствие некоторым устоявшимся в культуре стандартам и представлениям. В данном случае можно сказать, что речь идет о «социальной» красоте – общепринятой, «канонической». Наиболее важным как в Кумаоне, так и по всей Индии критерием такой красоты, несомненно, является цвет кожи: социальные предпочтения прямо пропорциональны градации оттенков кожи от светлого к темному. Плоский нос в Кумаоне, по моим наблюдениям, является не столь значительным «антистандартом» красоты, непосредственно влияющим на выбор невесты, однако эту черту внешности отмечают и обсуждают.

Моя работа с пословицами и поговорками на сорьяли – диалекте кумаони, распространенном в окрестностях г. Питхорагарх, – принесла неожиданные результаты: прилагательное *sepor(o)* ‘плоский (о носе), плосконосый (о человеке)’ встречается в них довольно часто и неизменно с отрицательной коннотацией, ср., например, *bhālā bhālā cyālā maryān, cyaraṛ khwākār khāmaryān* ‘Хорошие-хорошие сыновья умерли, плосконосые и щербатые едят’. Ряд пословиц описывает девушек на выданье: *ghar je niko bhyo celi ko nāk sepor* ‘В хорошем доме у девушки плоский нос’ (что, насколько можно судить, по смыслу соответствует русской пословице ‘В семье не без урода’), *ghar dekhin cākh celi dekhin nāk* ‘О доме судят по гостинице, а о девушке – по носу’ и др. Последняя пословица явно отсылает не к местным эталонам красоты, а скорее к характеру и моральным качествам девушки.

Если обратиться к общеиндийскому контексту, то можно отметить, что плоский нос по непонятным на первый взгляд причинам является «антистандартом» красоты практически по всей северной и центральной Индии, а также Непалу и Пакистану. Так, среди всех операций пластической хирургии в Индии большой процент приходится на ринопластику. На многочисленных интернет-форумах, посвященных материнству и детству, обсуждаются способы возможного удлинения носа младенцев. Советы, которые можно там прочесть, например, такие: специальным образом массировать нос ребенка или при кормлении не класть малыша горизонтально, а сажать на руки. Практика массажа носа младенцев с целью сделать его более вытянутым фиксируется еще в начале XX в. в южной части Пенджаба

[Frembgen 2006, p. 248]². В языке хинди распространено слово *capṭā*, изначальное значение которого ‘плоский’, но при описании внешности человека это значение развивается в ‘плосконосый’. Как в кумаони, так и в хинди само развитие лексического значения из ‘плоский’ в ‘плосконосый’ говорит о культурной значимости описываемого понятия. Для сравнения можно вспомнить, что в русском языке прилагательное ‘плоский’, характеризующее человека по внешности, описывает совсем другое: фигуру, – и, прежде всего, если не исключительно, женскую – без видных выпуклостей. Отдельно встает вопрос о том, почему «социальный дефект» внешности в фольклоре восточного Кумаона становится отрицательной характеристикой человека в целом.

Слово ‘плосконосый’ и его этимология

Востокумаонское *sepor(o)*, западкумаонское *ciparyā*³ ‘плосконосый’ и хинди *capṭā* – с большой вероятностью родственные слова. Есть и другие предположительные когнаты с аналогичными значениями во многих языках Индии⁴ – санскритское *cipṭa* ‘плоский, плосконосый’, пракритское *civid(h)a*, *cimidha* ‘сплюснутый, плосконосый’, кашмири *ṣeṇṇu* ‘плосконосый’, непали *seṇṇu* ‘плоский’, кочи *cipṭu* ‘плоский’, бенгали *seṇṭā* ‘сплюснутый’, гуджарати *capṭu* ‘сплюснутый’, панджаби *capṭā* ‘сплюснутый, сдавленный’ и др. Наличие развития значения ‘плоский’ > ‘плосконосый’ уже в санскрите говорит о том, что данная особенность внешности имела некоторое значение еще в древней Индии и не потеряла этого значения до сих пор.

При этом однозначной индоарийской этимологии для этих слов не выстраивается. Тернер приводит ряд древнеиндийских и реконструированных слов, с большой вероятностью связанных между собой, которые предположительно послужили источниками современных слов со значением ‘плоский’ в новоиндийских языках⁵: *cipṭa*, *capṭa*, *capṭa*, **capra*, **cibba*, **capp*, **camp*, **cipp* и др. Значения потомков этих слов в индоарийских языках можно сгруппировать в кластеры и представить в виде семантического поля:

² В работе цитируется: Gazetteer District Muzaffargarh District 1908. Punjab District Gazetteers. Vol. 34 A. Lahore.

³ Paliwal Narayan D. Kumauni-hindi shabd-kosh. New Delhi: Takshila Prakashan, 1985. С. 104.

⁴ Turner R.L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. L.: Oxford University Press, 1962–1985. P. 255 (no. 4696), 262 (no. 4818).

⁵ Ibid. P. 253 (no. 4673–4674), 255 (no. 4696), 262 (no. 4818, 4821).

‘плоский, сжатый, сплюснутый’ – ‘давить, сжимать, сплющивать, массировать’ – ‘ладонь, поверхность ладони’ – ‘хлопать, шлепать рукой, щелкать пальцами’ – ‘удар ладонью, пощечина, хлопок’ – ‘хлоп!, шлеп!’. На периферии такого семантического поля располагаются обозначения различных плоских предметов – ‘лепешка’, ‘коровья лепешка’, ‘плоский ком земли’, ‘лопасть весла’, ‘плосколиций’, ‘сова’ (< ‘плоскомордая’) и др. Таким образом, созвучие слов хинди *capṭā* ‘плоский’ и *sarāṭī* (*чанати*, лепешка) можно считать неслучайным.

Возможно, фонетическими вариантами приведенных выше основ являются также основы **thēbba*, **thibba* ‘сплюснутый’ (ср. ория *thebaṛā* ‘плоский’, бенгали *thebrā* ‘плосконосый’) и **thapp*, **thabb*, **thipp*, дающие в индоарийских языках широкий спектр лексем с общей семантикой ‘удар ладонью’ (ср. хинди *thappar* ‘пощечина’, ория *thāpa* ‘удар ладонью по барабану’, гуджарати *thābarvū* ‘похлопывать’ и др.). Интересный факт: в западном марвари (диалект города Джайсалмер, штат Раджастан) есть выражение *thāpo muṇḍo* ‘плоское лицо’, в котором первое слово народная этимология возводит к распространенной непальской фамилии Тхапа и все выражение приобретает значение ‘лицо как у непальца’. Хотя, по всей видимости, изначально слово *thāpo* также восходит к упомянутым здесь основам, и наряду с ним в языке есть *thāp* ‘пощечина’ и звукоподражание *thap-thap*, изображающее похлопывание, а также описывающее наспех сделанную работу (ср. русское *тяп-ляп*). «Непальское» лицо мои информанты в Джайсалмере описывали следующим образом: маленькие глаза (именно так характеризуют в Индии монголоидный разрез глаз), широкий или загнутый книзу нос.

Столь большое разнообразие древнеиндоарийских форм часто говорит о неиндоарийском происхождении слова, на что также указывает Тернер⁶. И действительно, фонетически похожие слова со сходными значениями встречаются в дравидийских языках, ср. малаялам *sappaṭa* ‘плоский’, каннада *sappaṭe* ‘плоский, плоскость’, телугу *sappiḍi* ‘плоский, невыразительный, плосконосый’, колами *sapaṭ* ‘плоский’ и др.⁷ Но не только слова со значением ‘плоский’ имеют близкий фонетический облик в индоарийских и дравидийских языках: это касается и лексики, связанной с хлопками⁸, ср. кота *sapaṭ* ‘звук хлопка’, телугу *sappaṭa* ‘шлепок ладонью, поверх-

⁶ Turner R.L. A comparative dictionary of Indo-Aryan languages. P. 253 (no. 4673–4674).

⁷ Burrow T., Emeneau M.B. A Dravidian etymological dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1984. P. 205 (no. 2331).

⁸ Ibid. P. 205 (no. 2335).

ность ладони', гонди *cāṛṭa*, *cāpor* 'удар ладонью, пощечина', каннада *cappaḷisu* 'шлепать, похлопывать' и др. Интересно, что на имеющемся материале можно сказать, что в дравидийских языках лексическое развитие 'плоский > плосконосый' является редкостью. Либо на данный момент по дравидийским языкам недостаточно такого рода данных, либо же дравидийская культура никак не концептуализирует плоскую форму носа. И тогда выделение плоского носа как «антистандарта» красоты может быть чисто индоарийской чертой. Этот момент требует дальнейшего изучения.

В этимологической базе данных Starling⁹ предлагается дравидийская этимология для слова 'плоский' – **cap-*, **capat-*, видимо, именно из дравидийских языков это слово было заимствовано в индоарийские. При этом даже в дравидийских, учитывая фонетическую близость слов со значением 'плоский' и 'шлепок', слово напоминает изначальное звукоподражание (что-то вроде 'чап-чап' или 'чапат-чапат' – 'шлеп-шлеп'). Элементы семантического поля, по крайней мере, в индоарийских языках предположительно могли развиваться так: междометие-звукоподражание хлопкам ладоней развивается в глагол 'шлепать, похлопывать, обрабатывать ладонями', в существительное со значением единичного действия – 'хлопок, удар ладонью' и в само обозначение ладони; далее глагол 'обрабатывать ладонями' начинает обозначать всевозможные варианты такой «обработки» – 'сдавливать, сжимать, массировать и др.', и впоследствии ее результат – 'сдавленный, сплюснутый, плоский'. По аналогии вспоминается процесс изготовления традиционных индийских лепешек *chapatti* – легкими похлопываниями и надавливаниями, часто в руках на весу и с характерным звуком, достигается эффект того, что обрабатываемый предмет (лепешка) становится плоским. Возможна здесь и аналогия с гончарным мастерством.

Есть ли вообще нос у плосконосого? Фразеология и фольклор

Наряду со словами, описанными выше, значение 'плосконосый' во многих современных новоиндийских языках выражается еще одним распространенным словом – *nakṭā*. Этимология этого слова более прозрачна и прослеживается на синхронном уровне: слово восходит к сочетанию *nāk kātā* 'с отсеченным носом'. Если в настоящее время слово обозначает в основном особенность

⁹ URL: <https://starlingdb.org/cgi-bin/main.cgi> (дата обращения 30.11.2021).

внешности, то в фольклоре на разных языках оно может использоваться для описания человека, опозорившего дурным поступком или поведением себя и свою семью.

Во многих языках, распространенных в ареале от Пакистана до Непала, есть идиоматические выражения, пословицы и поговорки, связанные с отсечением носа. «Потерять нос (в результате отсечения)» означает опозориться, покрыть себя бесчестьем (ближайшая аналогия в русском языке – «потерять лицо»). В хинди *nāk kātñā* ‘отрезать нос’ означает опозорить своих близких своим поступком, а *nāk kātñānā* (*kātñānā* – форма каузатива от *kātñā*) – уличить кого-то в дурном поведении или, в более мягкой форме, поставить кого-то в неловкое положение. Пуштуны говорят про кого-либо, что у него отрезан нос, если он сам или кто-то из его детей стал известен недостойным поведением, а афганские женщины, уличив человека в дурном поступке, скажут ‘Сам отрежь себе нос’ [Frembgen 2006, p. 249]. В Непале бесчестного человека характеризуют словами *nāk chaina* ‘нет носа’, а отец девушки, которая вышла замуж без его согласия, скажет *mero chorile mero nāk kātyo* ‘Моя дочь отрезала мне нос’ [Noman 2016, pp. 77, 146]. В некоторых частях Раджастана выражение ‘нос деревни’ употребляется для обозначения коллективной чести ее жителей [Frembgen 2006, p. 249]. В западном марвари (г. Джайсалмер) есть выражения *nāk bāḍno* ‘отрезать нос’ – ‘публично уличить человека в неблагоприятных поступках’ и *nāk bāḍauṇo* (*bāḍauṇo* – каузатив от *bāḍno*) – ‘позорить семью или нарушать правила своей касты’. Наглеца характеризуют поговоркой *nāk bāḍo to sās soru āse* ‘Отрезали нос, зато будет легче дышать’.

Целый ряд пословиц и поговорок на тему отсеченного носа как показателя бесчестия зафиксирован в известном сборнике «Пословицы и фольклор Кумаона и Гархвала» Ганга Датта Упре-ти (1894 г.)¹⁰, куда вошли паремии на языке гархвали и западных диалектах кумаони, ср. *nākh kaṭai nām śobhā rām* ‘Нос отрезан, а имя Шобха Рам’ (обыгрывается санскритское слово *śobhā* ‘великолепие, красота’), *naḱto nākh candan ko ṭikā* ‘Нос отрезан, но (на лбу) сандаловая тика’ (священный знак на лбу, нанесенный сандаловой пастой, служит одновременно украшением и признаком набожности), *naḱto nākh parmeśvar dekhlo* ‘Отрезанный нос (= утаенный грех) увидит Бог’ и др. В последних двух предложениях словосочетание *naḱto nākh* является лексической тавтологией, поскольку с этимологической точки зрения в семантику *naḱto* уже входит понятие носа. Здесь мы видим переход значения,

¹⁰ Upreti G.D. Proverbs and Folklore of Kumaun and Garhwal. New Delhi: Lodiana Mission Press, 1894. С. 343–344, 351.

обратный тому, что мы наблюдали в случае ‘плоского’ – характеристика человека становится характеристикой носа. Интересную лексическую контаминацию отмечает Тернер в непали¹¹: прилагательное *perṭo* ‘плоский, тупоугольный, плосконосый’, видимо, возникло из *serṭo* ‘плоский’ под влиянием слова *nāk* ‘нос’ и развитие значения также шло из ‘плосконосый’ в ‘плоский’.

В упомянутом выше сборнике кумаонских и гархвальских пословиц приведено несколько поучительных историй, зафиксированных также в других ареалах севера Индии. Одна из них повествует о гуру-самозванце, нос которого был отсечен за провинности: на новом месте он основал секту «безносых», заверяя своих последователей, что отсутствие носа помогает легче постигать божественное. В связи с этим многие его последователи отрезали себе носы¹². Вторая история рассказывает о человеке, который был вынужден поселиться в деревне, все жители которой не имели носов (они были отрезаны за неблагоприятные поступки). Человека дразнили «носатым» и всячески издевались над ним до тех пор, пока он сам не отрезал себе нос¹³.

Как и в случае с восточнокумаонским *sepor(o)* слово *naktā* и его когнаты используются в фольклоре также для описания девушек на выданье, и в данном случае не всегда понятно, какое из значений имеется в виду – ‘плосконосая’ или ‘безнравственная’. В том же сборнике пословиц Гархвала и Кумаона находим: *nakti beṭi ujla nām* ‘Плосконосая (безнравственная?) дочь, но славное имя’¹⁴. В статье С.Х. Левитта приводится пословица на языке бхили *noḱṭi vorādāḷe hātārā hova viganem* ‘На свадьбе плосконосой (безнравственной?) семнадцать сотен препятствий’, а в примечании на той же странице работы издатель приводит абсолютно аналогичную пословицу на маратхи *naktīcyā lagnālā satrōṣe vighne* (перевод такой же)¹⁵. В этих пословицах речь, видимо, все же идет об особенностях внешности, хотя, возможно, с намеком на черты характера.

¹¹ Turner R.L. A comparative and etymological dictionary of the Nepali language. L.: Routledge, 1961. P. 353.

¹² Upreti G.D. Op. cit. P. 50–51.

¹³ Ibid. P. 348.

¹⁴ Ibid. P. 343–344.

¹⁵ Levitt S.H. What does ‘noseless’ mean in the R̥gveda? // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. 70. No. ¼. Bhandarkar Oriental Research Institute, 1989. P. 52.

Отсечение носа как реальная историческая практика

Вся представленная выше языковая идиоматика, связанная с отсутствием и отрезанием носа, не случайно встречается в большом количестве языков и культур разных ареалов Индии: она имеет исторические корни и восходит к реальной практике отсечения носа в качестве наказания как на территории Южной Азии, так и за ее пределами. Большое количество исторически засвидетельствованных случаев подобной казни в разных уголках мира и в различные эпохи давно привлекает исследователей. Такая практика фиксируется еще в законах Хаммурапи и древнеегипетских папирусах, была известна в Римской империи, Византии, арабском мире и средневековой Европе. Подобной жестокой казни подвергались попавшие в плен воины и посланники враждующих государств, а в более мирные времена – политические противники, неверные или непокорные подданные и др. [Sperati 2009, pp. 44–45; Skinner 2014]. Наряду с этим отсечение носа часто избиралось в виде меры наказания за различные «провинности» в сексуальной сфере – супружеские измены и склонение к ним, домогательства, проституция и пр. Логично считалось, что данная процедура навсегда лишает человека сексуальной привлекательности, и это делает невозможным повторение преступления в будущем (подобно тому, как вору отрубают руку).

В Индии казнь в виде отсечения носа была крайне распространена на протяжении долгого времени, и еще в XIX в. она назначалась даже за самые незначительные провинности [Keay 1979, p. 130; Frembgen 2006, pp. 253–254]. Отрезанный нос неизменно связывался с потерей чести и пожизненной социальной стигмой. Подобного рода уродование применялось и вне какой бы то ни было юрисдикции: известны случаи, относящиеся к началу XX в., когда жители деревень отрубали носы чрезмерно настойчивым сборщикам дани, а разбойники мстили таким образом полицейским [Frembgen 2006, pp. 254–255]. Масштабы практики отсечения носа были, начиная с древности, столь велики, что наряду с ними невероятных высот достиг уровень ринопластики. Еще в первом тысячелетии нашей эры в медицинском трактате «Сушрута-самхита» был описан индийский метод пластической реконструкции носа, впоследствии ставший известным в Европе [Frembgen 2006, p. 253; Sperati 2009, p. 45].

Большой процент случаев отсечения носа на территории современной Индии и соседних стран приходился на женщин. Именно женщины гораздо чаще, чем мужчины, обвинялись в проступках, связанных с сексуальностью. К таким проступкам относились как

измена, флирт, нескромное поведение, так и просто неподчинение мужу и его семье. Иногда обезображивание женщины не имело под собой реальных оснований и было элементом домашнего насилия. Фрембген указывает, что практика женской ринотомии была больше всего распространена в индийских штатах Уттар-Прадеш, Мадхья-Прадеш и Раджастан, а также в пакистанских провинциях Панджаб, Синдх и Хайбер-Пахтунхва [Frembgen 2006, pp. 250–253]. В некоторых регионах Пакистана, а также в Афганистане такая практика сохраняется до сих пор, см. получивший широкую известность случай афганки Аиши Мохаммадзай, которой ее муж и его родственники отрезали нос и уши за уход из дома (2009 г.)¹⁶.

Распространение практики отсечения носа как именно женского наказания может быть объяснено рядом факторов. Во-первых, в ряде культур Южной Азии в разные периоды времени существовал социальный запрет на убийство женщин. Например, такой запрет много раз упоминается в «Рамаяне», поэтому, в частности, казни избегает служанка Мантхара, ставшая причиной многих несчастий в царстве. При этом женщины все же караются за проступки в сексуальной сфере. В той же «Рамаяне» одним из центральных сюжетов становится история о том, как Лакшмана отрубает нос и уши демонице Шурпанакхе, сестре демона Раваны, за то, что она воспылала страстью к Раме и попыталась погубить Ситу. Не так широко известно, что та же самая судьба постигла и другую демоницу, Айомукхи, за то, что она возжелала самого Лакшману: герой отрубает ей нос, уши и груди.

С другой стороны, само по себе обезображивание, даже не связанное с бесчестьем, имеет для женщины гораздо более тяжелые последствия, чем для мужчины. Оно практически закрывает для женщины возможность брака, тогда как никакого собственного дохода патриархальное устройство общества для нее не предусматривает. В сборнике «Пословицы и фольклор Кумаона и Гархвала» имеется поговорка, отражающая ситуацию, когда желаемого добиваются угрозами: *ho meri sweṇ natar kārī tero nākh* 'Будь моей женой или отрежу тебе нос'¹⁷. По утверждению Фрембгена, даже в тех ареалах, где сейчас сохраняется ринотомия как наказание для женщин, она меньше распространена, чем раньше: вместо нее в ход идут так называемые «убийства чести» [Frembgen 2006, p. 250]. С другой стороны, для обезображивания женщин в современных

¹⁶ Skinner P. The gendered nose and its lack: "medieval" nose-cutting and its modern manifestations // Journal of Women's History. 2014. No. 26(1). P. 45–67.

¹⁷ Upreti G.D. Op. cit. P. 86.

южноазиатских странах чаще выбирается более простой способ исполнения с более страшными последствиями – обливание кислотой [Kuriakose, Mallick, Kulasam Iyer 2017].

«Неарийский» нос и некоторые выводы

Учитывая вышеприведенные факты, можно сделать вывод, что в Индии в современном языковом узусе и отчасти в фольклоре понятия ‘плосконосый’ и ‘с отрезанным носом’ прагматически совместились, и на плоский нос были перенесены негативные коннотации, связанные с позорящей человека практикой отсечения носа за преступления и проступки. Поскольку часть таких коннотаций связана с женским бесчестьем, то это отражается в фольклоре как трудности замужества для девушки с плоским носом. При этом осталось разобраться с тем, почему стало возможно такое совмещение понятий и существуют ли какие-либо иные культурно-исторические предпосылки того, что плоский нос вообще выделяется в культуре как таковой и считается антистандартом социальной красоты.

Для некоторых регионов Южной Азии можно найти актуальные объяснения. Так, информанты антрополога Сары Хоман, которая проводила полевые исследования в Непале, предложили следующую версию: представители высоких каст Непала (бахуны и чхетри) обычно имеют вытянутые и заостренные носы, тогда как у людей из низких каст – а большинство таких каст в Непале составляют тибето-бирманские народности, имеющие монголоидную внешность, – носы, наоборот, небольшие и зачастую достаточно плоские. Метафорическое отрезание носа у бахуна или чхетри как бы приравнивает его к представителям низких каст, делает похожим на них и соответственно становится для него бесчестьем. О реальной исторической практике отрезания носа в работе ничего не упоминается, видимо, информанты Сары Хоман о такой не знали или не сопоставляли с идиоматическими выражениями [Homan 2016, pp. 77, 146]. Как было упомянуто во Введении, жители Кумаона также характеризовали плоский нос – «как у хохотия».

В современной Индии такая характеристика внешности, как плоский нос, чаще всего встречается в описаниях именно монголоидной внешности. Более того, в современном политическом и социальном дискурсе упоминание чьего-либо плоского носа воспринимается однозначно расистским. Так, бурную критику в индийских СМИ и Интернете вызвало высказывание парламентского лидера Сушмы Сварадж, когда она в своей речи по поводу убийства в Дели студента из Аруначал-Прадеш Нидо Таниям

назвала ‘плосконосыми’ жителей северо-востока Индии (2014 г.)¹⁸. Интересно также, что внимание индийского социума привлекает в монголоидной внешности именно эта деталь: для сравнения, в России такую внешность обычно описывают, отмечая строение глаз.

При этом непосредственное территориальное соседство европеоидных индоарийских народностей с монголоидными этносами характерно не для всех регионов Индии. Так, например, в западном Раджастане (г. Джайсалмер), по словам моих информантов, никакой корреляции между наличием в идиоматике выражений про отсутствие или отрезание носа и плоским носом не существует. Идиоматические выражения функционируют сами по себе, тогда как плоский нос считается просто «некрасивым».

Однако, по всей видимости, этнико-кастовые основы у такого «антистандарта» красоты все-таки есть, и, возможно, они восходят еще к временам древней Индии. Еще в Ригведе врагами прибывших в Индию ариев стали дасью, которые описываются как «темнокожие» и *anāsa* – «безносые» или, как считают многие авторы, «плосконосые». Исследователи сходятся на мысли, что дасью были на момент прихода ариев аборигенным населением Индии, но далее дискуссии ведутся по поводу того, предками какого из современных народов они могли являться. Высказывались предположения о предках современных дравидов, мунда, веддов и бхиллов [Keith 1925; Shafer 1954; Filliozat 1973]. В санскрите фиксируется достаточно большое количество слов с семантикой ‘плосконосый’¹⁹: *avañña*, *avabhraṇa*, *avanāṭa*, *cipīṭanāsika* (букв. плосконосый), *khuraṇās* и *khuraṇas* (букв. с носом, подобным копыту), *namranāsika* и *natanāsika* (букв. согнутый, загнутый нос²⁰) и др. В «Брихат-самхите» Варахамихиры (VI в.) упоминается народность *cipīṭanāsika* ‘плосконосые’, проживающая на севере древней Индии²¹.

¹⁸ См. новостные сайты: URL: <https://www.dnaindia.com/india/sushma-swaraj-s-flat-nose-comment-in-parliament-adds-insult-to-injury-to-north-east-community-1959605>, <https://www.news18.com/news/india/did-sushma-swaraj-just-insult-an-entire-community-inadvertently-with-her-flat-nose-racial-slur-666536.html> (дата обращения 30.11.2021).

¹⁹ *Monier-Williams M.* A dictionary English and Sanskrit. L.: W.H. Allen and Co, 1851. P. 275.

²⁰ Ср. характеристику носа у монголоидных народов как «загнутого книзу» у жителей г. Джайсалмер, приведенную в подразделе «Слово ‘плосконосый’ и его этимология».

²¹ *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate Indo-European languages. Oxford: The Clarendon Press, 1899. P. 398.

Прежнее противостояние ариев с индийскими аборигенами прочно закрепились в кастовой иерархии. Большая часть аборигенных этносов Индии на данный момент занимает нижние уровни кастовой иерархии, как побежденные когда-то пришлыми арийскими народами, и многие из них имеют «неарийский» нос – более плоский, чем у нынешних потомков ариев. Можно предположить, что плоский нос как «антистандарт» красоты закрепился в индийской культуре уже очень давно, и на его формирование повлияли два основных фактора: наличие носа такой формы у побежденных еще в древние времена неарийских народов, в дальнейшем сформировавших низшие слои кастовой иерархии, и практики отсечения носа в качестве наказания за преступления, связанные с честью рода.

Благодарности

Данное исследование осуществлялось при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 22-28-00505 «“Особые миры”» Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий» (2022–2023 гг.).

Acknowledgements

The research was supported by the Russian Science Foundation, project No. 22-28-00505: “‘Special worlds’ of India. Particular communities and social groups. Ethnocultural strategies for preserving and levelling differences” (2022–2023).

Литература

-
- Filliozat 1973 – *Filliozat J.* La place des etudes tamoules dans l'indologie // *Indologica Taurinensia*. 1973. No. 1. P. 47–60.
- Frembgen 2006 – *Frembgen J.W.* Honour, shame and bodily mutilation. Cutting off the nose among tribal societies in Pakistan // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 2006. No. 16. P. 243–260.
- Homan 2016 – *Homan S.* You can't be a feminist and be a daughter-in-law. Negotiations of honour and womanhood in urban Nepal. D. Sc. Thesis, Philosophy. University of Adelaide. Adelaide, 2016. 276 p.
- Keay 1979 – *Keay J.* The Gilgit game. The explorers of the Western Himalayas 1865–1895. L., 1979. 277 p.
- Keith 1925 – *Keith A.B.* The religion and philosophy of the Veda and Upanishads. Harvard University Press, 1925. 392 p.
- Kuriakose, Mallick, Kylasam Iyer 2017 – *Kuriakose F., Mallick N., Kylasam Iyer D.* Acid violence in South Asia. A structural analysis toward transformative justice // *Antyajaa: Indian Journal of Women and Social Change*. 2017. No. 2. P. 65–80.
- Shafer 1954 – *Shafer R.* Ethnography of Ancient India. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1954. 195 p.

- Skinner 2014 – *Skinner P.* The gendered nose and its lack. “Medieval” nose-cutting and its modern manifestations // *Journal of Women's History*. 2014. Vol. 26 (1). P. 45–67.
- Sperati 2009 – *Sperati G.* Amputation of the nose throughout history // *Acta Otorhinolaryngologica Italica*. 2009. No. 29. P. 44–50.

References

- Filliozat, J. (1973), “La place des etudes tamoules dans l'indologie”, *Indologica Taurinensia*, no. 1, pp. 47–60.
- Frembgen, J.W. (2006), “Honour, shame and bodily mutilation. Cutting off the nose among tribal societies in Pakistan”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, no. 16, pp. 243–260.
- Homan, S. (2016), *You can't be a feminist and be a daughter-in-law: negotiations of honour and womanhood in urban Nepal*. D. Sc. Thesis, Philosophy. University of Adelaide, Adelaide, Australia.
- Keay, J. (1979), *The Gilgit game. The explorers of the Western Himalayas 1865–1895*, London, UK.
- Keith, A.B. (1925), *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard University Press.
- Kuriakose, F., Mallick, N. and Kylasam Iyer, D. (2017), “Acid Violence in South Asia: A Structural Analysis toward Transformative Justice”, *Antyajaa: Indian Journal of Women and Social Change*, no. 2, pp. 65–80.
- Shafer, R. (1954), “*Ethnography of Ancient India*”, Otto Harrasowitz, Wiesbaden, Germany.
- Skinner P. (2014), The gendered nose and its lack: “medieval” nose-cutting and its modern manifestations, *Journal of Women's History*, vol. 26, no. 1, pp. 45–67.
- Sperati, G. (2009), “Amputation of the nose throughout history”, *Acta Otorhinolaryngologica Italica*, no. 29, pp. 44–50.

Информация об авторе

Евгения А. Ренковская, кандидат филологических наук, Институт языкознания РАН, Москва, Россия; 125009, Россия, Москва, Большой Кисловский пер., д. 1;
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; Россия, 125009, Москва, Большой Кисловский пер., д. 1; jennyrenk@gmail.com

Information about the author

Evgeniya A. Renkovskaya, Cand. of Sci (Philology), Institute of Linguistics RAS, Moscow, Russia; bld. 1, Bolshoy Kislovsky Line, Moscow, Russia, 125009; Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russia; bld. 1, Bolshoy Kislovsky Line, Moscow, Russia, 125009; jennyrenk@gmail.com

Фаллос, фаллицизм и фаллический культ в современной Сицилии

Оксана Д. Фаис-Леутская

*Институт этнологии и антропологии Российской академии наук,
Москва, Россия, oxana-fais@yandex.ru*

Аннотация. В статье исследуются представления о человеческом теле в одной из наиболее консервативных в культурном отношении областей Европы – Сицилии; в фокусе внимания находится образ фаллоса в местной культуре и мировоззрении. На основе этнографического материала, собранного в 2017–2020 гг., и данных различных источников автор анализирует сегодняшнее состояние широко распространенных в первую очередь в народной среде фаллических символов, а также связанных с фаллосом поведенческих норм, привычек, обычаев, многие из которых восходят к древнейшим, преимущественно древнегреческим фаллическим культам, получившим второе рождение в недрах народной карнавальной культуры Средневековья. Разбирается широкая распространенность фаллических тем и коннотатов в вербалике (восклицаниях, инвективах, субкультурной лексике, например гастрономической), в невербальных средствах коммуникации (мимике, кинесике), иконографии, артефактах, традициях, в повседневной жизни. Автор приходит к выводу, что можно говорить о наличии своеобразного фаллицизма в Сицилии – чрезвычайно важной и распространенной в местном социуме совокупности представлений, обрядов и обычаев, которая процветает, невзирая на этические нормы католицизма. Телесные представления и практики Сицилии, и в первую очередь в народной среде, отмечены духом фаллоцентричности (термин Жака Дерриды), патриархальности и гендерного доминирования мужчин, а фаллос как «знак пола» окружен здесь приоритетным вниманием.

Ключевые слова: Сицилия, фаллоцентризм, фаллические культы, современность

Для цитирования: Фаис-Леутская О.Д. Фаллос, фаллицизм и фаллический культ в современной Сицилии // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 124–140. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-124-140

The phallus, the phallicism and the phallic cults in the modern Sicily

Oxana D. Fais-Leutskaya

*Center of European Studies, Institute of Ethnology and Anthropology
Russian Academy of Sciences, Moscow, 119991, Russia;
oxana-fais@yandex.ru.*

Abstract. The article studies the ideas about the human body in one of the most culturally conservative regions of Europe – Sicily; the focus is on the image of the phallus in the local culture and worldview. Basing on the ethnographic material collected in 2017–2020 and data from various sources, the author analyzes the current state of widespread phallic symbols, primarily in the folk environment, as well as behavioral norms, habits, customs associated with the phallus, many of which date back to the oldest, mainly ancient Greek phallic cults, which got a rebirth in the depths of the folk carnival culture of the Middle Ages. The wide prevalence of phallic themes and connotations in verbal language (exclamations, invectives, subcultural vocabulary, for example, gastronomic), in non-verbal means of communication (facial expressions, kinesics), iconography, artifacts, traditions, in everyday life is analyzed. The author comes to the conclusion that one can talk about the presence of a kind of phallicism in Sicily – an extremely important and widespread set of ideas, rituals and customs in local society, which flourishes despite the ethical norms of Catholicism. The bodily, corporeal representations and practices of Sicily, and primarily in the popular environment, are marked by the spirit of phallocentricity (Jacques Derrida's term), patriarchy and gender dominance of men, and the phallus as a “sex sign” is surrounded by priority attention here.

Keywords: Sicily, phallocentrism, phallic cults, modernity

For citation: Fais-Leutskaya, O.D. (2022), “The phallus, the phallicism and the phallic cults in the modern Sicily”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 125–140, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-124-140

На всем протяжении истории человечества и практически во всех культурах тело человека как физическая оболочка живого существа, зачастую противопоставляемая его нематериальным атрибутам, таким как душа или сознание, равно как и отдельные его части или органы, занимает центральное место не только в реальной жизни людей, но и в воображаемом ими мире, являясь объектом осмысления, мифологизации, символизации, поклонения.

Особой значимостью с глубочайшей древности обладает фаллос, а также его изображения, – культурная универсалия, своего рода *топос* и одновременно инструмент, традиционно выступающий в роли символа порождающей силы жизни, фертильности и

плодородия, знака воскресения, возвращения к жизни из смерти, в силу этого трактуемый как оберег, талисман, средоточие защиты от зла. Точно установить, когда началась сакрализация фаллоса, невозможно: фаллические культы в прошлом присутствуют в обрядовости всех народов эйкумены, играя приоритетную роль в палеокультурах народов Америки, в цивилизациях Ассирии, Вавилонии, Крита, Древнего Египта, Эллады. Сегодня эти культы сохраняются в Японии, Индии, Африке, Южной Америке, Австралии и Океании, а также – в виде реликтов древних верований и ритуалов, вошедших в плоть и кровь традиционной культуры – во всем обширном ареале Средиземноморья.

Однако далеко не повсеместно эти древние культы и их реликты обнаруживают равную степень витальности. В настоящей работе мы хотим остановиться на Сицилии – регионе, в культуре, языке, системе ценностей и знаковости которого фаллос и сегодня занимает особое место. Высокий статус этого «знака пола» в островном социуме, распространенность связанных с ним аллюзий и коннотатов, жизненность древних фаллических практик и поверий заставляют вспомнить определение К. Гирца, согласно которому «символами или, по крайней мере, символическими элементами» выступают «любые явления (курсив мой. – О. Ф.)», служащие средством передачи и восприятия смысла, культуры, «абстракции опыта», а также ключом к бытию той или иной общности [Geertz 1973, p. 89]. Последнее, несомненно, актуализирует исследование выбранной нами, вдобавок крайне мало изученной темы.

Актуальность исследования обусловлена еще и тем, что высокая степень культурной консервативности Сицилии позволяет познакомиться с архаичными пластами культуры, очертить их реликты и обнаружить культурную преемственность, доходящую до наших дней.

Но прежде чем мы перейдем к анализу сицилийских реалий, упомянем одну важную и релевантную для нашего материала философскую концепцию. Речь идет о теории *фаллоцентризма* Жака Дерриды, одного из самых влиятельных философов конца XX в., ставшей «ответом» на панъязыковую *теорию сознания*, разработанную Ж.М.Э. Лаканом (в последней, в продолжение идей Зигмунда Фрейда, «фаллос» стал основным понятием – символом и означающим той целостности, которой лишены люди, условной репрезентацией изначального желания, жажды гармоничного союза, полного слияния с Другим; некоторую аналогию ему можно найти в индуистском понятии *лингам*). Анализ теории Лакана побудил Ж. Дерриду утверждать, что фактически это означающее скрывает *фаллоцентризм*: язык и общество основаны на восходящих к древним патриархальным обществам мужских идеалах

(мачо-идеалах), на существовании привилегий мужского начала над женским, на подчинении женщин¹. Это открытие Ж. Дерриды, позднее вызвавшее нападки на Лакана со стороны феминистических движений, было высоко оценено антропологами, обнаружившими в современных постиндустриальных обществах, например на Балканах и в Средиземноморье, многочисленные доказательства бытования *фаллоцентризма* [Promitzer, Hermanik, Staudinger 2009]. Подчеркнем, что лишь немногие из этих ученых, «не убожавшиеся гнева феминисток», рискуют констатировать тот научный факт, что «идеи фаллоцентризма в сообществах, тяготеющих к сохранению архаичной традиционности», например, в Южной Италии, Испании, Греции, Португалии, «не в меньшей мере разделяются и женщинами», видящими в этих идеях «столпы стабильности, сохранения *status-quo* и противостояния деструктивным инновативным тенденциям» [Bellassai 2011, p. 17].

Это доказывают различные примеры. Так, по наблюдению гинекологов и акушеров, большинство беременных в Сицилии, видящих на УЗИ, что должен родиться мальчик, в первую очередь интересуется параметрами его «признака пола», лишь после этого задавая вопросы по поводу развития плода, состояния его здоровья и т. д.² Аналогично себя ведут и роженицы: по крайней мере, первый вопрос, который они задают, лишь только сын появился на свет, касается как раз величины его полового органа [Billitteri 2003b, p. 118].

Наличие *фаллоцентризма* в Сицилии подтверждает и тот факт, что нарек на сексуальную несостоятельность мужчины, невеликие размеры его достоинств в социуме представляют собой не только мужское оскорбление, уязвляющее самолюбие непосредственно представителя сильного пола, объекта поношений, но и «женскую» инвективу, «болезненную» обиду и бесчестье в женской среде, призванную понизить статус женщины, имеющей отношение к поносимому (его жены, матери, сестры и т. д.) [Billitteri 2003b, p. 199].

Также отметим, что сицилийские культура и язык насыщены скрытыми и явными гендерно-обусловленными, в том числе и эротическими, символами и подтекстами, и так как в Сицилии, как и в целом в Средиземноморье, в обществе с социокультурной и психологической позиций доминируют мужчины, в этой совокупности символов довлеют знаки, апеллирующие к мужской сексуальности. Так, в Сицилии, в отличие, например, от Италии и Испании, все

¹ Derrida J. Resistenze. Sul concetto di analisi (1992). Napoli: Orthotes, 2014. P. 291.

² Bombelli F., Castiglioni M.T. Ginecologia e ostetricia. Bologna: Esculapio, 2014. P. 87.

инвективы связаны лишь с мужским половым органом, тогда как женский никогда не упоминается в obscene сфере; точно так же в народной культуре женщина практически исключена из «обсуждения», а все «соленые» аллюзии и коннотаты связаны с фаллосом, а не с вагиной³.

Обратимся к терминологии: мужской «знак пола» в Сицилии, в отличие от остальной Италии, в просторечии именуется *minchia* (а также *pizza* – от средневекового каталанизма *pixa*: *пенис*; *ciolla* – предположительно от арагонизма *cholla*: *голова, навершие, конец*; *piri* – от лат. *pirus*: *мальчик*). Большинство исследователей «выводят» *minchia* от obscene латинизма *mencla*, в свою очередь, производного от вулгаризма *mentula*, встречающегося у Катулла, Марциала, в Приапеях⁴ и даже в произведениях и речах императора Цезаря Августа Октавиана⁵. Наряду с этим в научном дискурсе бытует гипотеза, согласно которой термин *minchia* может происходить от теонима Мин, имени древнеегипетского бога плодородия, изображавшегося с развернутой вверх одной рукой и второй, обхватывающей фаллос у основания⁶.

Ниже мы подробнее остановимся на полисемантизме термина *minchia* и на теме фаллоса в вербальной сфере Сицилии. Пока же отметим, что, например, речевым зачином, выражающим богатейшую гамму эмоций, вне зависимости от возраста, пола и социальной принадлежности говорящего, является восклицание *Miii!* (а также *Mizzica!* или *Mizzicchina!*), представляющее собой как раз усеченную форму упомянутого существительного *minchia*⁷ (приведенное восклицание звучит вполне невинно – «легче», чем российский эвфемизм «блин»).

Чтобы оценить становление и культурные предпосылки этого «бытующего и сегодня в Сицилии культа вирильности и маскулинности, ставящего во главу угла фаллос как максимальное их

³ *Sergi D.* Il fascino della nostra sicilianità. Messina: Armando Siciliano, 2008. P. 21.

⁴ Приапеи – мелкие, шуточные, часто непристойные эпиграмматические произведения, созданные Катуллом, Вергилием, Овидием, а более всех – Марциалом; связаны с культом античного бога плодородия, покровителя виноградников, садов и огородов Приапа (Приапова книга / Пер. с лат., коммент. М. Амелина. М.; СПб.: Летний сад, 2003).

⁵ *Cesare Augusto.* Gli Atti compiuti e i frammenti delle Opere. Torino: Unione Tipografica, 2003. P. 19, 67.

⁶ *Giarrizzo S.* Dizionario etimologico siciliano. Palermo: Herbita, 1989. P. 204.

⁷ *Lingua italiana* // Treccani.it. 06.03.2016. URL https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/domande_e_risposte/lessico/lessico_489.html (дата обращения 02.10.2021).

выражение» [Billitteri 2003b, p. 118], совершив краткий экскурс в историческое прошлое региона.

Археологические раскопки в Монте Манганелли, возле Энны, выявили датируемое III тыс. до н. э. святилище, посвященное фаллическим культам, на сегодняшний день самое древнее в Сицилии и в этой части Средиземноморья⁸; по мнению ученых, доисторическую Сицилию отличает «повышенная по сравнению с другими регионами *Mare Nostrum* плотность фаллических памятников» [Tusa 1983, p. 29].

Расцвет фаллических культов, появление в местном пантеоне фаллических божеств, проведение *фаллефорий* – празднеств и торжественных шествий в их честь⁹, приходится на VII–III вв. до н. э. – эпоху, когда Сицилия наряду с Югом Италии входит в состав области *Великая Греция* и подпадает под влияние античной культуры. Речь идет о поклонении Приапу, но также и Гермесу, Аполлону, Зевсу. Невзирая на уничтожение в Средние века католичеством и особенно Инквизицией фаллических античных памятников (герм, итифаллических скульптур, фигур Приапа), многие из них сохранились до наших дней – например, в Селинунте, Модике, Агридженто, Термини Имерезе и т. д. [La Torre 2011].

По утверждению историка Феррау, «именно в эпоху греков в Сицилии были заложены основы той “культуры фаллицизма”, реликты которой живы и сегодня» [Ferrau 2019, p. 21]. Завоевание же Сицилии Древним Римом в III в. до н. э., хотя и не привело к сколь-либо серьезной латинизации, однако, «с учетом сильнейшей сексуализированности римской культуры и царившего в Риме духа фаллоцентризма» [Clarke 2001, p. 84], лишь упрочило эти основы.

Римской эпохой датируются находимые археологами многочисленные *фасцинумы* – амулеты в форме фаллоса, которые носили подвешенными к запястью или поясу, а также *тинтиннабулумы* – бронзовые погремушки такой же формы с бубенцами в виде подвесок, широко применявшиеся для сонорной защиты домов и детских колыбелей. Проводя параллель с современностью, отметим, что и сегодня в Сицилии, как нигде более в Италии, пользуются популярностью подвески в виде фаллоса, а также «рог» – кулон,

⁸ Archeologia: il piu' antico santuario fallico scoperto in Sicilia // Adnkronos. 23.11.2000. URL: http://www1.adnkronos.com/Archivio/AdnAgenzia/2000/11/23/Cultura/ARCHEOLOGIA-PIU-ANTICO-SANTUARIO-FALLICO-SCOPERTO-IN-SICILIA_115100.php/ (дата обращения 11.09.2021).

⁹ *Caloggero I.* La Sicilia tra Storia, Miti e Leggende. Vol. 1: Dalla Preistoria ai Fenici. Ragusa: Centro Studi Helios, 2018. P. 81.

непременный мужской атрибут, «завуалированный» фаллический символ «от сглаза» из коралла, камня, драгоценных металлов¹⁰. Вспомним и брелоки в форме фаллоса, подвешиваемые в салоне машин к зеркальцу: собственно, в Сицилии используют только их и фигурки Девы Марии, причем по степени популярности лидируют именно первые [Billitteri 2003a, p. 207]; в этой практике можно усмотреть реликт упомянутого Плинием Старшим в «Естественной истории» обычая крепить *фасциум* к колесницам вступающих в Рим триумфаторов, дабы уберечь их от сглаза вследствие зависти¹¹.

О стойкости древней традиции свидетельствуют стилизованные фигуры фаллических божеств или итифаллические памятники, именуемые *'u riuri*, иногда деревянные, но значительно чаще каменные. По свидетельству как респондентов¹², так и исследователей¹³, отчасти сделанные и вкопанные в землю в наши дни, но в основном унаследованные от предыдущих поколений, они до сих пор стоят на крестьянских землях, в садах, оливковых рощах и на огородах, преимущественно в Центральной и Восточной Сицилии – для «охраны земель и урожая» от *jettatura* и *mallocciu* – сглаза и порчи. Более того, по словам крестьян, практика изготовления и установки деревянных приапических обережных фигур-оберегов (преимущественно из древесины оливы) с ярко раскрашенным в красный цвет фаллосом упрочилась в последние пару лет, в период пандемии Covid-19; наряду с этим участилось и поклонение с древности посещаемым геологическим, имеющим фаллическую форму памятникам, например к скале *'u Riuri* в Карини¹⁴.

Очевидно, именно древнему обычаю сицилийцы-мужчины обязаны и донельзя шокирующей приезжих привычкой и сегодня прилюдно касаться не только фаллических символов, носимых с собой или на себе, но и собственных гениталий. Это делают правой рукой, одновременно демонстрируя левой «фак» или *'u ficu*

¹⁰ Schirò S. Fattura. Malocchio e jettatura nella Palermo di ieri... e di oggi // Palermoviva. 2020. URL -<https://www.palermoviva.it/fattura-malocchio-e-jettatura-nella-palermo-di-ieri-e-di-oggi/> (дата обращения 12.01.2021).

¹¹ Plinio il Vecchio. La magia e rimedi di origine animale. Il libro XXX della "Naturalis historia" / A cura di T. Muratore. Roma: Independently pub., 2017. P. 19.

¹² Полевые материалы автора (далее – ПМА). Опросы в Сицилии 2017–2020 гг. Опросная группа 123 человека.

¹³ Randazzo C. "U Pupu" di Carini // IlCarinese. 06.05.2017. URL: <https://www.ilcarinese.it/u-pupu-di-carini/> (дата обращения 24.08.2018).

¹⁴ ПМА. Информанты – Vincenzo Miceli, Giovanni Schira, Nunzio Russo, Walter Greco, Ciccio Lo Cascio (пров. Палермо, Мессина, Трапани).

(сиц. *figa*) – один из наиболее обценных жестов в Сицилии, либо показывая язык (как подчеркивают исследователи мужской кинесики, у многих народов, по крайней мере у романских, «высунутый язык приравнивается к фаллосу» [Махов, Морозов 2004, с. 66]). Практикуется это в особых ситуациях, чреватых риском сглаза и порчи – при виде катафалка, гроба, похоронной процессии, при встрече с монахом, монахиней, священником, а также для «подзарядки энергией», – в обстоятельствах, сопряженных с упадком сил, депрессией, немочью или с опасностью, например, в грозу, во время урагана, морского шторма¹⁵.

Затрагивая тему фаллической кинесики и невербальной коммуникации, отметим, что в Сицилии наиболее частым инвективным и «тяжелым» агрессивным жестом является демонстрация фиги, подразумевающая сексуальную угрозу в адрес собеседника, либо его аналог по смыслу – сжатая в кулак, согнутая в локте и поднятая вверх рука, «перерубленная» другой в локтевом суставе [Жельвис 2001, с. 275]; любопытно, что в наши дни к этим еще недавно сугубо мужским жестам широко прибегают и женщины. К числу же распространенных бережных фаллических мужских жестов также относятся кукиш, но преимущественно – вышеотмеченное «щупание» себя либо фаллического амулета, носимого на себе.

Сохранение веры в защитные функции фаллоса или его иконографии подтверждает обычай, наблюдаемый и сегодня в сицилийских храмах и повергающий в ступор католиков из других регионов. Верующие, мужчины и женщины, открыто и истово целуют, касаются руками и лбами и трут носовыми платками и образками тот фрагмент мозаичного пола или настенных изображений, на которых изображены гениталии нагого младенца Иисуса: эти поверхности зачастую буквально истерты до дыр; так же припадают и к статуям Христа и святых мужского пола, «причинное место» которых отполировано до блеска¹⁶.

По сведениям, исходящим от «служилых» сицилийских респондентов (представителей военных и правоохранительных сил)¹⁷, в их среде, сопряженной с повышенным статусом мужественности и брутальности, периодически, особенно с появлением новичка, практикуется групповая публичная демонстрация пенисов сослуживцами в целях их сравнения и установления обладателя самого мощного из них, своего рода «альфа-самца», который становится

¹⁵ *Randazzo C.* Op. cit.

¹⁶ *Uccello P.* Piante e Parole che guariscono. Canicattini Bagni (SR): Museo Civico del Comune di Canicattini Bagni, 2012. P. 17.

¹⁷ ПМА. Информанты – Antonino Robotà, Massimo Varvarà, Nino Genco, Nino Amato (Палермо, Катания).

негласным лидером локального коллектива. Подобная практика, несомненно, перекликается с принятым в Древнем Риме обычаем символизации фаллоса как «знака» власти: обладатели гениталий больших размеров, как упоминается со ссылкой на Полибия¹⁸, могли рассчитывать на карьерный рост в военной среде [Aries, Fox, Foucault et al. 1983]. Такие же сведения приводит и Г. Базиле, один из исследователей повседневности современной Сицилии: отмечая, что речь идет «о вполне типичной для региона ситуации», он описывает кейс юноши-призывника, параметры «мужского достоинства» которого настолько впечатлили не только его «братьев по казарме», но и командование, что снискали ему особое уважение последнего и обеспечили льготные условия прохождения службы¹⁹.

Весьма «питательной» с точки зрения консервации традиций является народная среда, сохранившая разнообразные аспекты фаллических культов и верований. Так, до сих пор не утратила сакральной значимости выпечка вотивных хлебов в форме фаллоса; поражает их обилие, не имеющее аналогов в Средиземноморье и даже в южных областях материковой Италии [Frenda 2018b, p. 35]. О такого рода хлебах, приносимых в храмы, упоминают классики сицилийской этнографии Дж. Питре и А. Уччелло; в наши дни широту их сохраняющегося иконографического разнообразия иллюстрирует Атлас хлебов Сицилии²⁰. Самый распространенный из них – *cicchìa* (сиц. *птица*) или *jadduzzu* (сиц. *петушок*) в форме эрегированного фаллоса [Frenda 2018a, p. 36]. И сегодня фаллические хлеба продолжают играть важнейшую роль в культе Св. Калогера – католического святого и покровителя города Агридженто в Сицилии. Дважды в год – на Св. Калогера Бедного ('u Poveru) в январе и на Св. Калогера Богатого ('u Riccu) в июле – в Кампофранко (пр. Калтаниссета) местные жители выпекают гигантские (до 2 м) хлебные фигуры святого с подчеркнуто укрупненными, гротескными и точно анатомически воспроизведенными гениталиями, а также и вовсе хлеба в форме одного только фаллоса (они именуются *'u ripu 'e San Calogiru*, т. е. *член Св. Калогера*), которые затем освящают в церкви и частью жертвуют храму, а частью потребляются всеми селянами – наряду со священником – в ходе коллективной сельской трапезы [Frenda 2018b, pp. 35–36].

К сожалению, объем настоящей статьи не позволяет даже частично привести многочисленные примеры фаллических символов,

¹⁸ *Polibio*. Storie / A cura di D. Musti. Vol. terzo (Libri V–VI). Milano: BUR, 2002. 37.9.

¹⁹ *Basile G.* Palermo felicissima (o quasi...). Palermo: Flaccovio, 2006. P. 233.

²⁰ *Atlante del Pane di Sicilia*. Agrigento: Ballatore, 2004. P. 99–129.

которыми изобилует традиционная кухня Сицилии [Фаис-Леутская 2019, с. 68–70]; ограничимся упоминанием рыбы-радужника (сиц. *Minchia 'e re*, или *Хер короля*), голотурии (сиц. *Minchia 'e mare*, или *Морского хера*) и предельно натуралистично выглядящих сладостей *Viscotta 'i San Martinu* (сиц. *Трубочек Св. Мартина*)²¹.

Народная сельская культура сохранила многочисленные заповеди – «обращения» к *minchia*, своего рода вербальные «афродизиаки» для мужчин в «брачном деле», но одновременно – ритуальные формулы, призванные вызвать эрекцию у пахарей перед их первым весенним выходом на поле с целью обеспечения плодородия [Frenda 2018b, p. 37]. Еще недавно ловцы тунца посвящали специальную песню непосредственно пенису *rausa* – главы рыболовной артели, чтобы гарантировать добрый улов²². Анализ этих заповедей показывает, что в народном мировидении фаллос играет роль центра мироздания и миротворчества, он «возвеличивается» до самостоятельного, автономно бытующего существа, почти божества.

В сельских районах и сегодня витален культ осла, обусловленный рабочими качествами, но также в значительной мере и символизмом животного (осел – коннотат мужской сексуальности): древние греки увязывали осла с Дионисом, а римляне проводили параллель между ним и Приапом – не случайно в средневековой европейской практике прелюбодеев приговаривали к публичной поездке верхом на осле.

Все еще жив обычай, согласно которому в случае внезапного приступа боли, потери чего-либо, получения дурной вести поругавшийся, независимо от пола и от места нахождения (да хоть на улице!), должен немедленно разжиться тремя волосами с мужского лобка (женщинам незастенчиво и попросить односельчанина), желательно покрепче и подлиннее, и публично сжечь их, чтобы отвести беду²³.

И сегодня в народной среде, когда младенца привозят домой из роддома и, разворачивая пеленки, снимая памперсы, демонстрируют его семье, основное внимание родственного окружения обращено на его *'u ripiri*. И если увиденное соответствует народным «канонам» мужественности, родители потом в разговоре с соседями и знакомыми с гордостью произносят фразу, в Сицилии ставшую почти мемом: «*Me figghiu 'u pupiddu fici fiura!*» (сиц. «*Мой сын своим писюном всех их сделал (показал им всем)!*»).

²¹ Cocchiara G. Folklore di Sicilia. L'arte del popolo siciliano. Vol. 2. Palermo: Flaccovio, 1957. P. 18.

²² Basile G. Tonnare indietro nel tempo. Palermo: Flaccovio, 2012. P. 76.

²³ Uccello P. Op. cit. P. 14.

Но фаллицизм в Сицилии зиждется не только на древних культах и верованиях. Важным источником его подпитки является получившая широкое развитие в регионе средневековая городская смеховая культура, продолжавшая традиции римских сатурналий, античных мимов, местного фольклора; ее акторами были «клирики, школяры, студенты, цеховики, <...> различные внесословные и неустроенные элементы, которыми так богата была эпоха» [Бахтин 1990, с. 95]. Невзирая на противодействие церкви²⁴, а с XV в. – и испанской Инквизиции, им не удалось поставить под контроль ни народные настроения, ни проявления смеховой культуры: среди всех преследуемых инквизиторами категорий населения «охальники» были самой немногочисленной [Renda 1997, p. 244]. Своего рода «сгустком» средневековой смеховой культуры, дожившим до наших дней, являются так называемые *исторические рынки* (ит. *mercati storici*) – древние торговые структуры на открытом воздухе в городах Сицилии, в которых по традиции торгуют и покупают только мужчины, а голосовая реклама представляет собой охальные архаичные тексты, в которых в этом мире мужчин центральное место занимает *minchia*.

Сегодня своеобразным символом единения всех этих культурных черт и самым очевидным воплощением царящего в обществе духа вирильности служит знаменитый бар Турриззи в Каstellмола, около Таормины, по праву занимающий второе место в десятке наиболее странных и экстравагантных заведений в мире²⁵. «Изыминкой» этого не имеющего аналогов бара является то, что все предметы убранства, с 1947 г. кропотливо собиравшиеся несколькими поколениями владельцев по всему острову, имеют фаллическую форму или иконографию – от кранов до светильников и стульев, от стаканов и бутылок до керамических плиток на стенах и полах; сходство с фаллосом придано даже сигарам или разнообразным пирожным (правда, кондитеры португальского города Амаранте, давно выпекающие сласти фаллической формы, считают, что идея была украдена у них). К бару примыкает обширное помещение, по особой визе Министерства культурного наследия

²⁴ Так, Тертуллиан утверждал, что пенис ведет мужчину к потере души (это происходит во время соития), богослов Ансельм Аостский называл фаллос «жезлом дьявола» и демонским порождением, а Св. Августин утверждал, что нет органа порочнее пениса; не случайно папа Пий IV велел замазать причинные места мужских фигур на фреске Микеланджеоло «Страшный суд» в Палатинской капелле [Albanesi 2012, p. 17].

²⁵ La top 10 dei Bar più strani del mondo // [magazine.lorenzovinci.it](https://magazine.lorenzovinci.it/recipe/i-bar-piu-strani-del-mondo-la-top-10/). 15.09.2016. URL: <https://magazine.lorenzovinci.it/recipe/i-bar-piu-strani-del-mondo-la-top-10/> (дата обращения 24.08.2018).

Сицилии превращенное в Музей фаллоса, экспозиция которого включает древние локальные археологические реликты (итифаллические каменные символы, бронзовые статуи, керамические фигуры и сосуды), а также более поздние артефакты и поделки²⁶; при музее есть и сувенирная лавка. Вплоть до конца 70-х гг. XX в. содержатели бара вели бесконечные тяжбы с государственными инстанциями, обвинявшими их в нарушении морали и нравственности, пока, наконец, не заручились разрешением, подписанным главой правительства Сицилии. По замыслу владельцев, мужчин семьи Турриззи, людей вполне традиционной ориентации, бар должен был стать «гимном культу мужественности, царящему в Сицилии», однако действительность оказалась для хозяев обескураживающей – наряду с многочисленными «натуралами» заведение активно посещается облюбовавшими его геями²⁷.

Как отмечалось выше, термин *minchia* в Сицилии предельно полисемантичен и в вербальной сфере представлен множеством производных и идиоматических выражений, при всей их грубоватости, далеко не всегда обценных и имеющих различную эмоциональную направленность. Как мы уже говорили, возглас *Minchia* (*Miii!*; *Mizzica!* и т. д.) может выражать радость, изумление, восхищение (*Minchia ch'è belluuuuu...* – Блин, как красиво!), злость, потрясение (*Minchia, sa friddu ca sse!* – Блин, ну и холод; *Minchia papa!* (букв. Папин хер!) – Батюшки!). Глупца можно вполне беззлобно обругать, назвав его *Testa di minchia!* (Дурья башка!), хотя буквальный перевод звучит «пожестче»; выражение же *fare a minchia* (сиц. *сделать плохо*) вполне «вплетаемо» в повседневную речь и не звучит грубо.

Фразы *Mi 'mporta 'na minchia!* (букв. А мне это до хера!) в значении *Мне наплевать!*; *Ma chi minchia dici?* – букв. Какого хера ты несешь?; *Ma como minchia parli?* – Да как ты, блин, разговариваешь?; *'Un ni scassari 'u pupu!* (букв. Не ломай мне хер!) могут передавать достаточно умеренную степень раздражения или возмущения. В каких-то случаях само слово и его производные несут пейоративную нагрузку (напр., *minchione*, *testa di minchia*, *facci di minchia* переводятся как *мудак*, *minchiate* – как *мудизм* или *подлость*; *atminchiarisi* – *измениться к худшему*). Но *minchia* может означать и *род*, *происхождение*: вопросы *Cu minchia si?* (букв. Чьего хера

²⁶ Sardo M. Minchia, che bar... // Quntastories.it. 02.08.2019. URL: <https://www.quntastories.it/2019/08/02/minchia-che-bar/> (дата обращения 14.06.2020).

²⁷ Di Franco G. Il bar di Taormina famoso per il vino di mandorla e per essere un museo del pene // Vice.com. 07.10.2020. URL: <https://www.vice.com/it/article/935pxd/bar-turrisi-taormina-falli/> (дата обращения 28.10.2021).

будешь?) или *A cu minchia apparteni stu picciriddu?* (букв. *От чьего хера этот малыш?*) звучат грубовато, но в целом не очень нарушают приличия [Bellassai 2011, p. 17].

Особняком стоит фраза *Non saccio una minchia!* (букв. *Я не знаю ни хера!*) – каноническая «формула», она принадлежит к лексикону мафии и входит в состав клятвы, скрепляющей обещание хранить молчание (отметим, что культ маскулинности всегда присутствовал в идеологии мафии и всячески ею поддерживался).

Разумеется, есть и откровенные инвективы. Например, оборот *Un mi saccari a minchia!* (букв. *Не сри мне на хер!*), означающий «Не е... мне мозги!», относится к числу очень грубых и провоцирует агрессивный ответ. Не «легче» звучат и выражения (*Ti dugnu*) *un corpu di minchia 'ntesta!* (букв. *Хером тебе по башке!*) или *Minchia cacata!* (букв. *Сраный хер!*), чреватые убийством оскорбителя.

Но одновременно с этим, как подчеркивают и респонденты, и исследователи, на современном этапе и понятие *minchia*, и стоящий за ним термин, сохраняя все вышеотмеченные значения, «все дальше уходят от своего первоначального смысла (хотя и не теряют с ним связи) и утрачивают мало-помалу свою физиологическую абсолютизированность, инвективность и старые значения» [Bellassai 2011, p. 43]. То, что было исключительным воплощением вирильности, оставаясь им, одновременно все больше превращается в некое отвлеченное положительное по окрашенности понятие, в символ, философский концепт и принцип бытия, за которым стоят специфика мировидения, национальный характер сицилийцев, их легкий, невзирая на сложности, подход к жизни, способность радоваться вопреки всему, жовиальность и тяга к свободе [Bellassai 2011, p. 93]. Как подчеркнули некоторые респонденты²⁸, термин *minchia* в смысловом отношении все больше приближается к еще одному, ключевому для сицилийцев понятию, а именно – *futtirisinni* (букв. *е...ть*) в значении *наплевать, относиться легко, забить на сложности*, отражающему особенности мировоззрения [Billitteri 2003b, p. 119]. Не случайно в последние годы в исторических кварталах сицилийских городов под лозунгом *Minchia!* стали систематически устраиваться фестивали народной культуры, фуд-корты с подачей традиционной пищи, ярмарки ремесел, на которых царит характерный для Сицилии дух веселой вольницы, присущий упомянутым выше *историческим рынкам*. В контексте этих инноваций выражение *fare minchia* (букв. *делать хер, делать херню*) все чаще приобретает новое звучание, становясь синонимом чего-то

²⁸ ПМА. Информанты – Massimo Grascia, Carmelo Gatto, Anna Scardamaglia, Massimo Turrisi, Gigi Orlando, Nino Garofalo, Nino Frenda (Палермо, Катания, Калтаниссета, Трапани).

креативного, одновременно веселого, шкодного и очень демократичного²⁹.

В последние годы в связи с развитием туризма изображение фаллоса и слово *minchia* коммерциализировались и переключались на футболки, магниты, брелоки и пепельницы, став, наряду с изображением «тринакрии» (герба Сицилии) и *лунары* (оружия мафиози), своеобразным «логотипом» острова, войдя в триаду наиболее популярных символов региона.

Более того, сегодня, когда наблюдается рост самосознания сицилийцев, в свете чего переосмысливаются многие составляющие такого понятия, как *sicilitudine* (сиц. «сицилийскость»), в последнее, по мнению исследователей, «вплетаются» все аспекты традиционности, могущие оттенить «самость» населения, в том числе и «вполне осознаваемая маскулинность и брутальность социума, желающего оставаться прежним в условиях меняющегося мира» [Pennisi 2019, p. 119].

Таким образом, подводя итоги, можно отметить, что, с одной стороны, в локальной психологии сицилийцев и в их мировосприятии фаллос, сохраняя свою плотскую значимость и древние коннотации, видится чем-то бóльшим, чем просто одной из составляющих человеческого тела. По сути дела, это самостоятельная детерминанта мироустройства, основа бытия, причем такое видение бытует в среде как мужчин, так и женщин. С другой стороны, в наши дни наблюдается и абстрактизация этого понятия, удаление его от физиологической первоосновы, осмысление его в новом ключе: он становится концептом, символом, аллегорией, брендом – в зависимости от контекста. В заключение вспомним слова одного из наших собеседников, старого крестьянина из деревни Леркара Фридди (пров.Палермо): *La minchia in Sicilia è più che minchia, è un modo di essere* (ит. *Минкья в Сицилии – это больше, чем хер; это образ жизни*)³⁰.

²⁹ Ricotta G. Minchia in Sicilia: parola e significati // Baglioridisicilia.com. 01.04.2018. URL: <https://www.baglioridisicilia.com/it/minchia-in-sicilia/> (дата обращения 29.09.2021); Luna Mascolino E. “Minchia”: la parolaccia preferita dai siciliani è meno scurrile di quel che sembra // Sicilianpost.13.02.2019. URL: <https://www.sicilianpost.it/minchia-la-parolaccia-preferita-dai-siciliani-e-meno-scurrile-di-quel-che-sembra/> (дата обращения 28.09.2021).

³⁰ ПМА. Информант – Nanni LoMonaco (пров. Палермо).

Благодарности

Статья публикуется в соответствии с планом научно-исследовательской работы (НИР) О.Д. Фаис-Леутской в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2022 г.

Acknowledgements

The article is published in accordance with the plan of research work of O.D. Fais-Leutskaia at the N.N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, 2022.

Литература

- Бахтин 1990 – *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худож. лит., 1990. 541 с.
- Жельвис 2001 – *Жельвис В.И.* Поле брани: Сквернословие как социальная проблема. М.: Ладомир, 2001. 328 с.
- Махов, Морозов 2004 – *Махов А.Е., Морозов И.А.* Мужская кинесика: к символике высунутого языка // Мужской сборник. Вып. 2: «Мужское» в традиционном и современном обществе / Отв. ред. Д.В. Громов, И.Л. Пушкарева. М.: Лабиринт, 2004. С. 58–79.
- Фаис-Леутская 2019 – *Фаис-Леутская О.Д.* Скабрзности в сфере сицилийской традиционной кухни // Этнографическое обозрение. 2019. № 2. С. 61–77.
- Albanesi 2012 – *Albanesi V.* I tre mali della Chiesa in Italia. Milano: Ancora, 2012. 180 p.
- Aries, Fox, Foucault 1983 – *Aries Ph., Fox R., Foucault M. et al.* I comportamenti sessuali dall'antica Roma ad oggi. Torino: Einaudi, 1983. 272 p.
- Bellassai 2011 – *Bellassai S.* L'invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea. Roma: Carocci, 2011. 182 p.
- Billitteri 2003a – *Billitteri D.* Homo Panormitanus. Cronaca di un'estensione impossibile. Palermo: Sigma, 2003. 224 p.
- Billitteri 2003b – *Billitteri D.* Femina Panormitana, ovvero l'arte del matriarcato occulto, Palermo: Sigma, 2003. 224 p.
- Clarke 2001 – *Clarke J.R.* Looking at Lovemaking. Constructions of Sexuality in Roman Art 100 B.C. – A.D. 250. Berkeley: University of California Press, 2001. 372 p.
- Ferràù 2019 – *Ferràù G.* Tauromenion. Saggi di archeologia. Castiglione di Sicilia (CT): Il Convivio, 2019. 176 p.
- Frenda 2018a – *Frenda A.* Festa triunfantu. Riti e simboli della Settimana Santa dell'Agrirentino // Il Folclore d'Italia. 2018. Nr. 2. P. 36–39.
- Frenda 2018b – *Frenda A.* Pani e feste di San Calogero nel Nisseno // Il Folclore d'Italia. 2018. Nr. 4. P. 33–36.
- Geertz 1973 – *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 1973. 480 p.
- La Torre 2011 – *La Torre G.F.* Sicilia e Magna Grecia. Archeologia della colonizzazione greca d'Occidente. Roma-Bari: Laterza, 2011. XIII, 409 p.

- Pennisi 2019 – Pennisi A. *L'isola timida. Forme di vita nella Sicilia che cambia (1970–2005)*. Roma: Squilibri, 2019. 224 p.
- Promitzer, Hermanik, Staudinger 2009 – Promitzer, C., Hermanik, K.-J., Staudinger, E. (Hidden) Minorities: Language and Ethnic Identity Between Central Europe and the Balkans. Münster: LIT Verlag, 2009. 280 p.
- Renda 1997 – Renda F. *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*. Palermo Sellerio, 1997. 484 p.
- Tusa 1983 – Tusa S. *La Sicilia nella Preistoria*. Palermo: Sellerio, 1983. 278 p.

References

- Albanesi, V. (2012). *I tre mali della Chiesa in Italia*. Ancora, Milano, Italy.
- Aries, Ph., Fox, R., Foucault. M. et al. (1983), *I comportamenti sessuali dall'antica Roma ad oggi*. Einaudi, Torino, Italy.
- Bahtin, M.M. (1990), *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i Renessansa* [Rabelais and Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance], Khudozhestvennaia literatura, Moscow, Russia.
- Bellassai, S. (2011), *L'invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea*, Carocci, Roma, Italy.
- Billitteri, D. (2003), *Homo Panormitanus. Cronaca di un'estensione impossibile*, Sigma, Palermo, Italy.
- Billitteri, D. (2003), *Femina Panormitana, ovvero l'arte del matriarcato occulto*. Sigma, Palermo, Italy.
- Clarke, J.R. (2001), *Looking at Lovemaking. Constructions of Sexuality in Roman Art 100 B.C.–A.D. 250*, University of California Press, Berkeley, USA.
- Fais-Leutskaya, O.D. (2019). "Obscenities in the sphere of Sicilian traditional cuisine", *Etnograficheskoe obozrenie*, no. 2. pp. 61–77.
- Ferràù, G. (2019). *Tauromenion. Saggi di archeologia*. Il Convivio, Castiglione di Sicilia (CT), Italy.
- Frenda, A. (2018), "Festa triunfantu. Riti e simboli della Settimana Santa dell'Agrigentino", *Folclore d'Italia*, no. 2, pp. 36–39.
- Frenda, A. (2018), "Pani e feste di San Calogero nel Nisseno", *Il Folclore d'Italia*, no. 4, pp. 33–36.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, USA.
- La Torre, G.F. (2011), *Sicilia e Magna Grecia. Archeologia della colonizzazione greca d'Occidente*, Laterza, Roma, Bari, Italy.
- Mahov, A.E. and Morozov, I.A. (2004), "Men's kinesics. On the protruding tongue symbol", in Gromov, D.V. and Pushkareva, I.L. (eds.), *Muzhskoi sbornik, vypusk 2. «Muzhskoe» v tradicionnom i sovremennom obshchestve* [Men's collection, vol. 2. "Masculine" in traditional and modern society], Labirint, Moscow, Russia, pp. 58–79.
- Pennisi, A. (2019), *L'isola timida. Forme di vita nella Sicilia che cambia (1970–2005)*, Squilibri, Roma, Italy.

- Promitzer, C., Hermanik, K.-J. and Staudinger, E. (2009), *(Hidden) Minorities: Language and Ethnic Identity Between Central Europe and the Balkans*, LIT Verlag, Münster, Germany.
- Renda, F. (1997), *L'Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone*, Sellerio, Palermo, Italy.
- Tusa, S. (1983), *La Sicilia nella Preistoria*, Sellerio, Palermo, Italy.
- Zhelvis, V.I. (2001), *Pole brani. Skvernoslovie kak sotsial'naia problema* [The Field of Battle. Swearing as a Social Issue], Lodomir, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Оксана Д. Фаис-Леутская, кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии Российской академии наук, Москва, Россия; Россия, 119991, Москва, Ленинский пр-т, д. 32-А; oxana-fais@yandex.ru

Information about the author

Oxana D. Fais-Leutskaya, Cand. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 32-A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119991; oxana-fais@yandex.ru

«Лишние» части тела в славянских легендах и поверьях

Ольга В. Белова

*Институт славяноведения РАН, Россия, Москва,
olgabelova.inslav@gmail.com*

Аннотация. В публикации рассмотрены сюжеты и мотивы славянских легенд, а также поверья о разных частях человеческого тела. Особое внимание уделяется представлениям о тех частях тела, которые были добавлены или, наоборот, отринуты в процессе сотворения человека. В славянских космогонических и этиологических легендах прослеживается четкое представление о том, что тело человека должно соответствовать задуманному демиургом идеалу, именно поэтому лишними оказываются роговая оболочка или шерсть на теле, хвост; необходимыми признаны гениталии, добавленные к изначальному телу. Основным критерием оценки человеческого тела является норма, а телесная избыточность или недостаточность характеризуют демонических существ.

Ключевые слова: антропология, тело человека, части тела, славянский фольклор, легенды, поверья, народная религиозность

Для цитирования: Белова О.В. «Лишние» части тела в славянских легендах и поверьях // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 1. С. 141–154. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-141-154

“Extra” body parts in Slavic legends and beliefs

Olga V. Belova

*Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Science, Russia, Moscow,
olgabelova.inslav@gmail.com*

Abstract. The publication considers the plots and motives of Slavic legends, as well as beliefs about different parts of the human body. Particular attention is paid to those parts of the body that were added or, conversely, rejected in the process of human creation. In Slavic cosmogonic and etiological legends, there is a clear idea that the human body should correspond to the ideal conceived by the demiurge, that is why the cornea or body hair, tail are superfluous; genitals

added to the original body are recognized as necessary. The main criterion for evaluating the human body is the norm, and bodily redundancy or insufficiency characterizes demonic beings.

Keywords: anthropology, human body, body parts, Slavic folklore, legends, beliefs, folk religion

For citation: Belova, O.V. (2022), “‘Extra’ body parts in Slavic legends and beliefs”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 141–154, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-1-141-154

Проблематика, связанная с разными аспектами народной анатомии, семиотикой телесности в народной культуре, представлениями о норме и аномалиях человеческого тела, символике частей тела и т. п., нашла отражение в целом ряде этнографических, фольклористических, культурологических исследований – в монографиях [Кабакова 2001; Мазалова 2001; Валодзіна 2009; Белова 2005b], тематических сборниках [Кодови 1999; Тіло 2003; Тело 2005; Телесный код 2005; Антропоцентризм 2017; Образ человека 2018] и статьях [Гримич 2003; Виноградова 2005; Белова 2005а; Толстая 2008; Белова 2017; Белова 2018]. Тело – базовый концепт народной антропологии и анатомии, занимающий важное место в народной аксиологии, построенной на принципе антропоцентризма. Свод этнолингвистических данных по антропологии тела во всех славянских культурах представлен в словаре-компендиуме «Славянские древности», статьи которого наглядно демонстрируют, какие части тела получают в народных верованиях и фольклоре особую оценку и наделяются богатой символикой¹. Если обратиться к корпусу славянских этиологических легенд (в первую очередь мы опирались на материалы русской, украинской и белорусской традиций), можно составить исчерпывающее представление о том, как, согласно фольклорным сюжетам, формировалось и изменялось тело человека, какова значимость и необходимость тех или иных его частей и органов².

¹ См.: Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2012 (статьи Волосы, Гениталии, Глаза, Горб, Грудь, Зубы, Кости, Кровь, Нога, Ногти, Нос, Палец, Рог, Рот, Слепота, Тело, Хвост, Хромота).

² См.: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М.: Индрик, 2004. 576 с.; У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М.: ФОРУМ; НЕОЛИТ, 2014. 528 с.; Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь. 480 с.

Согласно народной антропологической концепции, тело человека представляет собой своеобразный агрегат или трансформер [Гримич 2003; Белова 2018], что и предполагает возможность его дальнейших модификаций (изменение, усовершенствование или, наоборот, деградация). Базовой идеей народной анатомии является представление о том, что все происходящие трансформации нацелены на придание телу функциональности – изначально «идеальное» тело, напоминающее при этом своего рода заготовку (хоть и сделанную по образу Бога (демиурга) из глины, земли, теста), постепенно обретает органы и члены для самостоятельной жизнедеятельности. Народная антропология предполагает следующие манипуляции с первоначальным человеческим телом: его можно дооформить, снабдив дополнительными членами; его можно осквернить или изувечить, «вывернуть наизнанку», вложить в него болезни и грехи или, наоборот, «освободить» от лишних атрибутов [Белова 2018, с. 131, 136].

Развивая эти положения, подробно рассмотренные нами в ряде предыдущих публикаций [Белова 2005а; Белова 2017; Белова 2018], обратимся к фольклорным сюжетам и народным поверьям, касающимся «лишних» частей тела, которые когда-то присутствовали в первоначальной «модели» человека и были по каким-либо причинам отринуты, либо появлялись у людей в процессе существования человеческого рода, либо в принципе невозможны для человека.

В славянских космогонических и этиологических легендах прослеживается четкое представление о том, что тело человека должно соответствовать задуманному демиургом идеалу; именно поэтому в процессе творения человека Господь (иногда при участии помощников) трудится над созданием нормативной матрицы – в контексте фольклорного антропоцентризма создание человека есть процесс копирования Бога, который мыслится антропоморфным [Белова 2017, с. 175–182].

Однако, несмотря на довольно явно выраженные в народных легендах антропоморфизм и телесность Бога, фольклорная этиология никогда не поднимает вопрос о его гендерной принадлежности. Именно поэтому одна из задач, которые предстоит решить демиургу в процессе творения человека, – это снабдить свое создание половыми признаками (разнообразие описанных в легендах способов, а также участие в этом процессе дьявола намекают на то, что первоначальная идеальная матрица этих частей тела была лишена) [Белова 2018, с. 133]³. В украинских, белорусских и бол-

³ Свод мотивов см.: Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь. С. 294–296.

гарских антропогонических легендах мотивы излишка и недостатка ярко проявляются именно в связи с сотворением гениталий: первые люди были «совсем распоротые», и Бог дал им по клубку ниток, чтобы они сшили свои тела; в результате этой манипуляции у мужчины остался излишек ниток и повисший конец образовал гениталии, а женщине ниток не хватило, и она осталась до конца «не сшитой» [Толстая 2008, с. 305–306; Валодзіна 2009, с. 100–101]. По украинской легенде (Подолія) Адам, сшивая свое тело, начал шить снизу вверх, оставив висеть конец нитки, и у него образовался избыток ниток – этот «клубочек» он спрятал под горлом, так и образовался кадык. «Адамова жинка» шила сверху вниз, и ей не хватило ниток сшить свое тело до конца⁴.

В процессе творения человека лишней частью тела был признан хвост⁵ – согласно белорусской легенде, Бог посчитал, что негоже человеку быть с хвостом подобно животному, отрезал Адаму хвост и сотворил из него женщину (Гродненская губерния)⁶. Наиболее распространенной все же остается версия сотворения женщины из ребра мужчины, и этим объясняется поверье, бытовавшее среди украинцев Прикарпатья: у мужчин с левой стороны на одно ребро меньше, чем у женщин⁷; ср. также в легенде, записанной в Каре-

⁴ «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 231.

⁵ О хвосте в связи с антропологией человеческого тела, как она представлена в фольклорных текстах разных жанров, подробнее см.: [Валодзіна 2009, с. 69–73].

⁶ «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 229 (сюжет мог распространиться в славянской среде под влиянием раввинистической традиции). Ср. также широко распространенный в европейском фольклоре сюжет ATU 798 «Женщина сделана из хвоста обезьяны» (славянские версии – из хвоста собаки, козла, черта), см.: Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь. С. 120, 416; «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 228; У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды. С. 422–423; *Zowczak M. Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA, 2000. S. 63–64; *Uther H.-J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. P. 444–445.

⁷ «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 227. Этот факт не означает, что у женщины лишнее ребро, но свидетельствует лишь о том, что одно из ребер мужчины пошло на материал для сотворения женщины.

лии: «и теперь у мужчины в одном боку 8 ребер, а в другом 9 лебер [так!], потому что одно снято для жены»⁸. Аномалия ребер у Адама отмечена и в легенде, записанной у поляков, проживающих на востоке Литвы (Солечницкий/Шальчининский район): до сотворения Евы ребра Адама были подобны обручу, охватывающему грудь, что придавало ему большую силу⁹. Этот мотив может быть сопоставлен с западнобелорусским поверьем о «чертовых ребрах», которыми якобы обладали силачи-*асілки* и которые отсутствуют у обычных людей – наличие лишних костей в теле человека может свидетельствовать о не вполне человеческой природе этого существа (см. ниже)¹⁰. Следует отметить также наличие в славянских антропологических легендах такого мотива, как сотворение женщины по остаточному принципу: Ева сотворена из «лишнего», оставшегося от Адама материала (глины) [Толстая 2008, с. 302].

Первые люди отличались от своих потомков тем, что тела их были покрыты роговой (кожаной, «ногтевой») оболочкой¹¹ или волосами (шерстью). В наказание за совершенное грехопадение Бог изгнал первых людей из рая и одновременно лишил их тела защитного покрова (вспоминанием о первоначальном теле служат ногти и волосистой покров у последующих представителей человеческого рода)¹².

В то же время после грехопадения, согласно белорусской (Витебская губерния) легенде, на теле Адама появились «излишки» – икры и бедра, которые не позволяют человеку быстро бегать – а ведь изначально прародитель Адам мог догнать любого зверя¹³. В этом контексте излишками могут считаться также гени-талии и вторичные половые признаки. По легенде из Нижегородской губернии, после вкушения запретного плода у Адама появились тестикулы, а у Евы – груди; повсеместно бытует сюжет о том,

⁸ У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды. С. 239.

⁹ *Zowczak M.* Op. cit. S. 62.

¹⁰ *Белова О.В., Толстая С.М.* Кости // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2: Д–К (Крошки). М.: Международные отношения, 1999. С. 628.

¹¹ Гуцульская легенда даже утверждает, что у Адама на ногах были *ратиці*, т. е. копыта («Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 241).

¹² См.: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 239–242; Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь. С. 405–406; У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды. С. 424–425.

¹³ Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь. С. 405.

что кадык («адамово яблоко») появился на горле у Адама после того, как тот подавился яблоком из райского сада¹⁴; редкий вариант сюжета из Гродненской области говорит о том, что запретный плод оставил след и на теле женщины – у Евы появились груди; в сходном варианте из Краснодарского края подчеркивается, что жадная Ева съела два яблока и у нее выросли груди, а Адам только одно, поэтому у него только кадык на горле [Белова 2018, с. 134]¹⁵.

Если от времен первотворения обратиться к «настоящему времени», то все представления о человеческом теле будут опираться на норматив, согласно которому человек представляет собой прямоходящее существо, с парными пятипалыми конечностями, парными органами зрения и слуха, признаками, определяющими пол, волосным покровом на отдельных частях тела. Любые телесные аномалии – в первую очередь врожденные – могут расцениваться как отступления от «человеческой нормы», как свидетельство вмешательства нечистой силы или как результат контакта с ней.

Так, аномальное количество пальцев на руках и ногах приписывается злодеям или иноверцам¹⁶, ср. в русских говорах Карелии *бесов палец* ‘шестой палец у шестипалых людей’ [Валодзіна 2009, с. 116].

По поверьям разных славянских народов, ребенок, родившийся с зубами (верили, что такие дети рождаются от связи «ходячего» покойника и женщины), мог стать колдуном, ведьмой, упырем¹⁷. «Лишние» для новорожденного младенца зубы могли быть

¹⁴ Свод мотивов см.: Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь. С. 154–155. Версию о том, что кадык – принадлежность исключительно мужского тела, опровергает легенда из волинского Полесья: именно Ева вкусила яблоко, и оно застряло у нее в горле – с тех пор у всех людей есть на горле косточка («Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 242).

¹⁵ Свод мотивов см.: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 231–239, 242–243; Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь. С. 294–296.

¹⁶ Поляки-католики считали, что у лютеран по шесть пальцев на ногах; сербы – что у турок на ногах нет пяток [Белова 2005b, с. 57–58]. Ср. облик беспамятного или беспального черта у русских (Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Нога // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). М.: Международные отношения, 2004. С. 425).

¹⁷ Усачева В.В. Зубы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2: Д–К (Крошки). М.: Международные отношения, 1999. С. 361–362.

показателем того, что такой ребенок будет все на свете знать (белорусы [Валодзіна 2009, с. 92–93]). В западном Полесье (Брестская область) ребенку, у которого зубы растут в два ряда, приписывают «дурной глаз» (способность наводить порчу) [Кабакова 2001, с. 55]. Зубы в два ряда имеют, согласно польским поверьям, вредоносные упыри и стриги (ведьмы), которые после смерти становятся «ходячими» покойниками¹⁸.

У восточных славян считается, что с хвостом рождается ведьма, колдун (иногда способный оборачиваться волком); от связи «ходячего» покойника и женщины может родиться ребенок с хвостом (Гомельская область)¹⁹.

Гипертрофированное оволосение может быть результатом неправильного поведения матери во время беременности (нельзя пинать кота, собаку, свинью): у ребенка будет болезнь «щетки» – волосистой покров на теле, особенно на спине [Валодзіна 2009, с. 214–217]. Оволосением караются колдуны – «за колдовство шерстью обрастать стала» [Мазалова 2001, с. 176] и злобные люди – о них говорят, что «у роце шэрсть парасла» [Валодзіна 2009, с. 202]. Особенно подозрительна излишняя «волосатость» женщины: по представлениям жителей Полесья, усы и спросшиеся брови у женщины выдают в ней ведьму [Кабакова 2001, с. 54]. Широко распространены мифологические трактовки такой болезни, как колтун, – это спутанные плотным комом волосы на голове; появление колтуна связывают с наведенной порчей или воздействием на человека нечистой силы; «поведение» колтуна выдает в нем некое одушевленное существо, живущее в симбиозе со своим носителем, способное «вытягивать» из тела болезни, регулировать отношения тела с окружающей средой; насильственное отторжение колтуна грозит человеку смертью [Кабакова 2001, с. 50–52]²⁰.

В народной картине мира комплекс телесной избыточности или недостаточности характеризует демонических существ, имеющих антропоморфный облик. Так, у восточнославянских русалок могут быть гипертрофированные груди, а карпатская ведьма-*босорканя* вообще лишена груди; русский и белорусский черти и карпатские демонницы *мавки* (*нявки*) не имеют спины или на спине у них

¹⁸ Усачева В.В. Зубы. С. 361.

¹⁹ Плотникова А.А. Хвост // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). М.: Международные отношения, 2012. С. 412.

²⁰ Свод сведений по славянским традициям см.: Усачева В.В. Колтун // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2: Д–К (Крош-ки). М.: Международные отношения, 1999. С. 556–559.

отсутствует плоть (ср. бел. *спіна карытам*) [Виноградова 2005, с. 20, 23, 24; Валодзіна 2009, с. 68]²¹. Вредоносная *злыдня*, обитающая на русско-белорусском пограничье, лишена языка, глаз, ушей (Себежский уезд Витебской губернии)²².

Части тела, невозможные у людей, присутствуют, однако, у демонических персонажей. Рога – неотъемлемый атрибут многих демонов – в мире людей могут появиться лишь при неординарных обстоятельствах. Рогатым со временем может стать подменыш – дитя демона, подброшенного людям взамен похищенного человеческого ребенка (украинцы [Валодзіна 2009, с. 120]); рога могут вырасти у «знающего», не желающего перед смертью передать кому-либо свои знания (Полесье)²³; по поверьям украинцев Волыни²⁴, рожками может быть «украшена» ведьма. Белорусы Витебщины и украинцы Галиции полагали, что у чародея душа «рогатая» и это свидетельство его связи с нечистой силой [Валодзіна 2009, с. 120]. На Витебщине (Себежский уезд) сохранилась легенда о происхождении пчел из племени рогатых людей с железными зубами; этот народ не знал веры в Бога и отнял у православных много земли; в наказание Бог превратил их в пчел²⁵. В сказочном фонде восточных славян зафиксирован сюжет, согласно которому у коварной царевны, обманом похитившей волшебные предметы, вырастают в наказание рога (после того, как она съедает некие ягоды)²⁶.

²¹ О спине как границе между миром людей и миром потусторонним см.: [Валодзіна 2009, с. 66–67].

²² Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1. Пг.: Изд. Имп. Русского географического общества, 1914. С. 135.

²³ Плотнокова А.А. Рог // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сирота). М.: Международные отношения, 2009. С. 441.

²⁴ Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ведьма // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1: А–Г. М.: Международные отношения, 1995. С. 297.

²⁵ Зеленин Д.К. Указ. соч. С. 134.

²⁶ СУС 566 «Рога» (Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. С. 162–163); ATU 566 «Три волшебных предмета и чудесные фрукты» (*Uther H.-J. Op. cit. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. P. 335–336*).

По поверьям лужичан, крылья (крылышки под мышками) имеет ведьма²⁷, у южнославянских вил их сверхъестественная сила сосредоточена в крыльях²⁸.

Сказочные демонические персонажи (в частности, дочери Бабы Яги), в отличие от людей, одноглазы или трехглазы²⁹, а мотив распознавания пришельца из потустороннего мира по его птичьим лапам или конским копытам – один из самых распространенных в мифологических рассказах всех славян³⁰.

Телесные «излишества» появляются у людей в результате нарушения поведенческих запретов или как наказание за грехи.

Повсеместно у славян бытует поверье о «мертвой кости» (например, рус. *мёртвая, могильная, навья* кость ‘нарост на руке или ноге’), которая может стать причиной беды или смерти. Украинцы связывают ее появление с нарушением запрета работать в «Пасху мертвецов» – *Навський Великдень* (приходится на Радуницу или четверг на пасхальной неделе), а русские – с нарушением запрета перелезать через забор в *навий день* (вторник на Фоминой неделе)³¹.

Появление горба может быть результатом того, что человек стоял спиной к печи, когда в ней пекся хлеб, или попал в вихрь (т. е. соприкоснулся с нечистой силой); у ребенка мог вырасти горб, если крестный ходил за водой для крещения с коромыслом на плечах, и т. п.³²

В результате неправильного ритуального поведения у человека могут появиться телесные признаки другого пола. По белорусскому поверью, у мужчины перестает расти борода и набухают груди, если он заглянет в дежу для замешивания теста (т. е. вторгнется в женскую сферу деятельности)³³. Сербь, македонцы и западные украинцы верили, что прошедший под радугой изменит свой пол³⁴.

²⁷ Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ведьма. С. 297.

²⁸ Толстая С.М. Вила // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1: А–Г. М.: Международные отношения, 1995. С. 370.

²⁹ СУС 511 «Чудесная корова» (Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. С. 146); АТУ 511 «Одноглазка, Двухглазка, Трехглазка» (Uther H.-J. Op. cit. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. P. 296–298).

³⁰ Агапкина Т.А., Виноградова Л.Н. Нога. С. 426.

³¹ Белова О.В., Толстая С.М. Кости. С. 630.

³² Левкиевская Е.Е. Горб // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1: А–Г. М.: Международные отношения, 1995. С. 521.

³³ Кабакова Г.И. Грудь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1: А–Г. М.: Международные отношения, 1995. С. 563.

³⁴ Белова О.В. Радуга // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сирота). М.: Международные

Наиболее показательным наказанием является появление гениталий на теле человека в неподобающем месте. Согласно сербским и македонским поверьям, вульва может выскочить на лбу у мужчины, если он пройдет под радугой³⁵. Мотив появления вульвы на лице присутствует в украинской сказке (Полтавская губерния): мужик, чтобы снабдить своих семерых дочерей соответствующими женскими органами, обращается за помощью к «знающей» бабе, и та дает ему семь вульв, а восьмую в придачу. Оказавшаяся «лишней» вульва грозит выскочить у мужика на носу, и он принимает меры – рассекает ее на семь частей и «усовершенствует» половые органы дочерей, добавив к ним *семенники* (клиторы) [Гасанов 2021, с. 102–103].

Мотив появления гениталий на лбу возвращает нас к легендам о сотворении человека. Согласно украинской версии из Подолии, сначала Бог хотел поместить «грішне тіло» людям на лоб, потом под мышку и, наконец, остановился на том, что разместил половые органы между ногами³⁶. Анализируя этот мотив в мифологической перспективе, Б. Гасанов сопоставляет сказочный образ с богатой экспрессивной фразеологией из разных славянских языков, «размещающей» женские и мужские гениталии в пределах лица, и приходит к заключению, что со временем вербальные воплощения этого образа стали играть роль фольклорной «формулы невозможного», угрозы или словесного оберега [Гасанов 2021, с. 110–112].

Возможность отторгать (перемещать) части тела, когда-то добавленные к изначальному «оригиналу», отражена в белорусской легенде, объясняющей женскую неверность: женщины были недовольны, что у них есть месячные, и выбросили свои гениталии в болото, но потом поняли, что лишились удовольствия общения с мужским полом; прибежав к болоту, они стали расхватывать вульвы – те, кто схватил свою, берегут ее, а те, кому досталась чужая, – раздают «и тому, и тому, и тому» [Валодзіна 2009, с. 105]³⁷.

отношения, 2009. С. 388. Способность менять пол приписывается и карпатским вампирам – *опырям* (они меняют пол каждый месяц) [Виноградова 2005, с. 24].

³⁵ Толстой Н.И. Гениталии // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1: А–Г. М.: Международные отношения, 1995. С. 495.

³⁶ См.: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды. С. 231; Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь. С. 294. Аналогичные сюжеты известны в болгарской и боснийской традициях, см.: [Гасанов 2021, с. 111].

³⁷ Этот мотив можно сопоставить с мотивом «перемещения» глаз в украинской сказке: царевна идет купаться, вынимает глаза, ее служанка забирает их и уезжает в царской карете [Гримич 2003, с. 44].

Такие части тела, как ногти и волосы, заслуживают особого упоминания. При жизни человека они периодически отторгаются (обрезаются), поскольку в нормальном мире чрезмерно длинные ногти считаются характерным признаком нечистой силы и демонов болезней³⁸, а строгая регламентация стрижки волос направлена на то, чтобы избежать их беспорядочного и чрезмерно обильного роста (ср. выше: волосатость, косматость, лохматость как признаки демонических персонажей)³⁹. Однако состриженные (как и выпавшие при расчесывании) волосы и особенно обрезанные ногти полагалось сохранять – по поверьям, через них на человека можно было наслать болезнь или порчу; кроме того, они понадобятся на Страшном суде, куда человек должен явиться «со всем своим телом», чтобы «на том свете дать отчет за каждый волос», иначе воскрешение ему не гарантировано [Кабакова 2001, с. 50]⁴⁰. Таким образом, даже теряемые в процессе жизни части тела не оказываются лишними, они пригодятся при восстановлении целостности тела после смерти в преддверии Страшного суда.

Рассмотрев народную «телесную» концепцию с точки зрения значимости составляющих тело частей и органов, неизбежно приходишь к заключению о том, что тело человека – это микрокосм, отражение большой вселенной, поэтому в нем не может быть ничего негармоничного, т. е. лишнего (ср. космос vs хаос)⁴¹. Все фольклорные этиологические сюжеты, связанные с «избытками» или «утратами» человеческой телесности, передают суть процесса гармонизации, ибо порядок и соразмерность – это ключевые понятия народной антропологии, в которой тело человека служит матрицей для описания иных явлений и объектов [Валодзіна 2009, с. 48].

³⁸ Левкиевская Е.Е. Ногти. С. 429.

³⁹ Толстой Н.И., Усачева В.В. Волосы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1: А–Г. М.: Международные отношения, 1995. С. 421.

⁴⁰ Свод предписаний относительно волос и ногтей в традиционной славянской культуре см.: [Кабакова 2001, с. 46–56]; Толстой Н.И., Усачева В.В. Волосы. С. 420–422; Левкиевская Е.Е. Ногти. С. 427–428.

⁴¹ О теле как символическом эквиваленте иных текстов культуры, о теле-микрокосме подробнее см.: [Валодзіна 2009, с. 33–49].

Литература

- Антропоцентризм 2017 – Антропоцентризм в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2017. 264 с.
- Белова 2005а – *Белова О.В.* Тело «инородца» // Тело в русской культуре / Сост. Г.И. Кабакова, Ф. Конт. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 147–158.
- Белова 2005b – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. 288 с.
- Белова 2017 – *Белова О.В.* Антропоцентрические мотивы в восточнославянских этиологических легендах // Антропоцентризм в языке и культуре / Отв. ред. С.М. Толстая. М.: Индрик, 2017. С. 171–184.
- Белова 2018 – *Белова О.В.* Тело как трансформер: анатомия человека в славянских этиологических легендах // Традиционная культура. 2018. № 2. С. 130–139.
- Валодзіна 2008 – *Валодзіна Т.В.* Цела чалавека: Слова, міф, рытуал. Мінск: Тэхналогія, 2009. 431 с.
- Виноградова 2005 – *Виноградова Л.Н.* Телесные аномалии и телесная норма в народных демонологических представлениях // Телесный код в славянских культурах / Отв. ред. Н.В. Злыднева. М., 2005. С. 19–29.
- Гасанов 2021 – *Гасанов Б.* Этиологические заметки: «История об Иване» // *Studia Mythologica Slavica*. 2021. Vol. 24. P. 101–140.
- Гримич 2003 – *Гримич М.* Деякі аспекти антропології тілестності в українській фольклорній традиції (до питання про роздільне існування частин тіла) // Тіло в текстах культур / Головний ред. Г.А. Скрипник; упорядкування О. Боряк, М. Маєрчик. Київ: ІМФЭ НАН України, 2003. С. 44–49.
- Кабакова 2001 – *Кабакова Г.И.* Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. 335 с.
- Кодови 1999 – Кодови словенских култура / Уред. Д. Ајдачић. Бр. 4. Делови тела. Београд: Clío, 1999. 255 с.
- Мазалова 2001 – *Мазалова Н.Е.* Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 192 с.
- Образ человека 2018 – Образ человека в языке и культуре / Редкол.: С.М. Толстая (отв. ред.), А.В. Гура, О.В. Трефилова, М.В. Ясинская. М.: Индрик, 2018. 328 с.
- Телесный код 2005 – Телесный код в славянских культурах / Отв. ред. Н.В. Злыднева. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2005. 271 с.
- Тело 2005 – Тело в русской культуре / Сост. Г.И. Кабакова, Ф. Конт. М.: Новое литературное обозрение, 2005. 400 с.
- Тіло 2003 – Тіло в текстах культур / Головний ред. Г.А. Скрипник; упорядкування О. Боряк, М. Маєрчик. Київ: ІМФЭ НАН України, 2003. 223 с.
- Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Бренное тело, или Из чего сотворен человек // Толстая С.М. Пространство слова: Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: Индрик, 2008. С. 297–308.

References

- Aidachich, D. (ed.) (1999), *Kodovi slovenskikh kultura, vol. 4, Delovi tela* [Codes of Slavic Cultures, vol. 4, Parts of body], Clio, Belgrad, Serbia.
- Belova, O.V. (2005), "The 'alien's' body", in Kabakova, G.I. and Conte, F. (ed.), *Telo v russkoi kul'ture* [The Body in Russian culture], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, pp. 147–158.
- Belova, O.V. (2005), *Ehtnokul'turnye stereotipy v slavyanskoi narodnoi traditsii* [Ethnocultural stereotypes in the Slavic folk tradition], Indrik, Moscow, Russia.
- Belova, O.V. (2017), "Anthropocentric motifs in East Slavic Etiological legends", in Tolstaya, S.M. (ed.), *Antropotsentrizm v yazyke i kul'ture* [Anthropocentrism in language and culture], Indrik, Moscow, Russia, pp. 171–184.
- Belova, O.V. (2018), "The body as a transformer: human anatomy in Slavic etiological legends", *Traditsionnaya kul'tura*, no. 2, pp. 130–139.
- Gasanov, B. (2021), "Aetiological notes: 'The Story of Ivan'", *Studia Mythologica Slavica*, vol. 24, pp. 101–140.
- Grymch, M. (2003), "Some aspects of the anthropology of the body in the Ukrainian folklore tradition (on the question of the separate existence of body parts)" in Skrypnik, G.A., Boryak, O. and Maerchik, M. (ed.), *Tilo v tekstakh kul'tur* [Body in cultural texts], IMFE NAN Ukraini, Kyev, Ukraine, pp. 44–49.
- Kabakova, G.I. (2001), *Antropologiya zhenskogo tela v slavyanskoi traditsii* [Anthropology of the female body in the Slavic tradition], Ladomir, Moscow, Russia.
- Kabakova, G.I. and Conte, F. (comp.) (2005), *Telo v russkoi kul'ture* [The Body in Russian culture], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia.
- Mazalova, N.Ye. (2001), *Sostav chelovecheskii. Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniyakh russkikh* [The human structure. A man in the traditional somatic representations of Russians], Peterburgskoe vostokovedenie, Saint Petersburg, Russia.
- Skrypnik, G.A., Boryak, O. and Maerchik, M. (ed.) (2003), *Tilo v tekstakh kul'tur* [Body in cultural texts], IMFE NAN Ukraini, Kyev, Ukraine.
- Tolstaya, S.M. (2008), "A perishable body, or what man is made of", in Tolstaya, S.M., *Prostranstvo slova: Leksicheskaya semantika v obshcheslavyanskoi perspective* [Word space. Lexical semantics in the common Slavic perspective], Indrik, Moscow, Russia, pp. 297–308.
- Tolstaya, S.M. (ed.) (2017), *Antropotsentrizm v yazyke i kul'ture* [Anthropocentrism in language and culture], Indrik, Moscow, Russia.
- Tolstaya, S.M., Gura, A.V., Trefilova, O.V. and Yasinskaya, M.V. (ed.) (2018), *Obraz cheloveka v yazyke i kul'ture* [The Man through the language and cultural glass], Indrik, Moscow, Russia.
- Valodzina, T.V. (2009), *Tsela chalaveka. Slova, mif, ritual* [The human body. Word, myth, ritual], Tehkhnalogiya, Minsk, Belarus.

Vinogradova, L.N. (2005), “Bodily anomalies and the bodily norm in folk demonological representations”, in Zlydneva, N.V. (ed.), *Telesnyi kod v slavyanskikh kul'turakh* [The body code in Slavic cultures], Institute of Slavic Studies RAS, Moscow, Russia, pp. 19–29.

Zlydneva, N.V. (ed.) (2005), *Telesnyi kod v slavyanskikh kul'turakh* [The body code in Slavic cultures], Institute of Slavic Studies RAS, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Ольга В. Белова, доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-кт, д. 32 А; olgabelova.inslav@gmail.com

Information about the author

Olga V. Belova, Dr. of Sci. (Philology), Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; bld. 32 A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119334; olgabelova.inslav@gmail.com

Оформление обложки

М.Е. Заболотникова

Корректор

О.Н. Картамышева

Компьютерная верстка

М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 21.02.2021.

Формат 60×90¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 9,3. Усл. печ. л. 9,8.

Тираж 1050 экз. Заказ № 1394

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8 (499) 973-42-06