

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

2
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, Miuskaya 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: studies.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.

Gasan 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.

Evgenii 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. Шмагина-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

Содержание

От редактора 13

Научные статьи и эссе

Мухелишвили Н.Л.
О молитве: научный подход 15

Кабакова Г.И.
Глаза, зрение и слепота в народных сказках 30

Фаликов Б.Э.
Магия и мистицизм у Даниила Хармса 45

Ярлыкапов А.А.
«...Воскреснет со шрамом на шее...»:
Тело в исламских представлениях
(автоэтнографические заметки) 57

Банников К.Л.
К семантическим интерпретациям инфраструктуры
кельтско-римского мира 63

Переводы

Глава о непостоянстве тела из тамильского трактата
«Тирумантирам». *Перевод со старотамильского*
и предисловие Н. Гордийчука 71

Архивные материалы

Дело об обновлении трех икон
в деревне Вялки Бронницкого уезда.
Публикация и предисловие П.Г. Чистякова 80

Материалы этнографических коллекций

Рыжакова С.И.
Путали, марионетки на нитях долины Катманду,
и их использование: материалы этнографической экспедиции
в Непал, коллекция 2006 г. 90

Рыжакова С.И.

Обрядовые предметы парсов-зороастрийцев,
приобретенные в Мумбаи и Калькутте, 2008 г. 99

Обзоры и рецензии

Щербак М.Б.

«Кости Мавлай Идриса, чрево Саиды Амины,
губы Шаха Хусейна». Размышления о книге:
*Kugle S. Sufis and Saints' bodies. Mysticism,
corporeality and Sacred power in Islam.*
Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p.
(Islamic Civilization and Muslim Networks) 116

In memoriam

Ольга Геннадьевна Ровнова (23.11.1960 – 06.03.2022).

Н.А. Морозова, Н.В. Литвина 124

Присутствие души:

Людмила Алексеевна Венкстерн (09.04.1931 – 04.02.2022).

С.И. Рыжакова 129

Contents

<i>From editor</i>	13
--------------------------	----

Articles and essays

<i>Muskhelishvili N.L.</i> On prayer. A scientific approach	15
<i>Kabakova G.I.</i> Eyes, eyesight and blindness in folk-tales	30
<i>Falikov B.Z.</i> Magic and mysticism of Daniil Kharms	45
<i>Yarlykapov A.A.</i> “...He will arise with a scar on his neck...”. The body in Islamic beliefs (autoethnographic notes)	57
<i>Bannikov K.L.</i> Towards a semiotic interpretation of the infrastructure of the Celtic-Roman world	63

Translations

The chapter on the transistoriness of the body from the Tamil treatise “Tirumantiram”. <i>Translation from Old Tamil and foreword by N.V. Gordiychuk</i>	71
--	----

Archival materials

The case of the renewal of three icons in Vyalki village of Bronnitsky district. <i>Publication and foreword by P.G. Chistyakov</i>	80
---	----

Materials of the ethnographic collection

<i>Ryzhakova S.I.</i> <i>Putali</i> , string-puppets of the Kathmandu Valley, and their uses. Materials of the ethnographic expedition to Nepal, 2006 collection	90
---	----

Ryzhakova S.I.

- Ceremonial objects of the Parsis Zoroastrians.
Several items from Mumbai and Kolkata, 2008 99

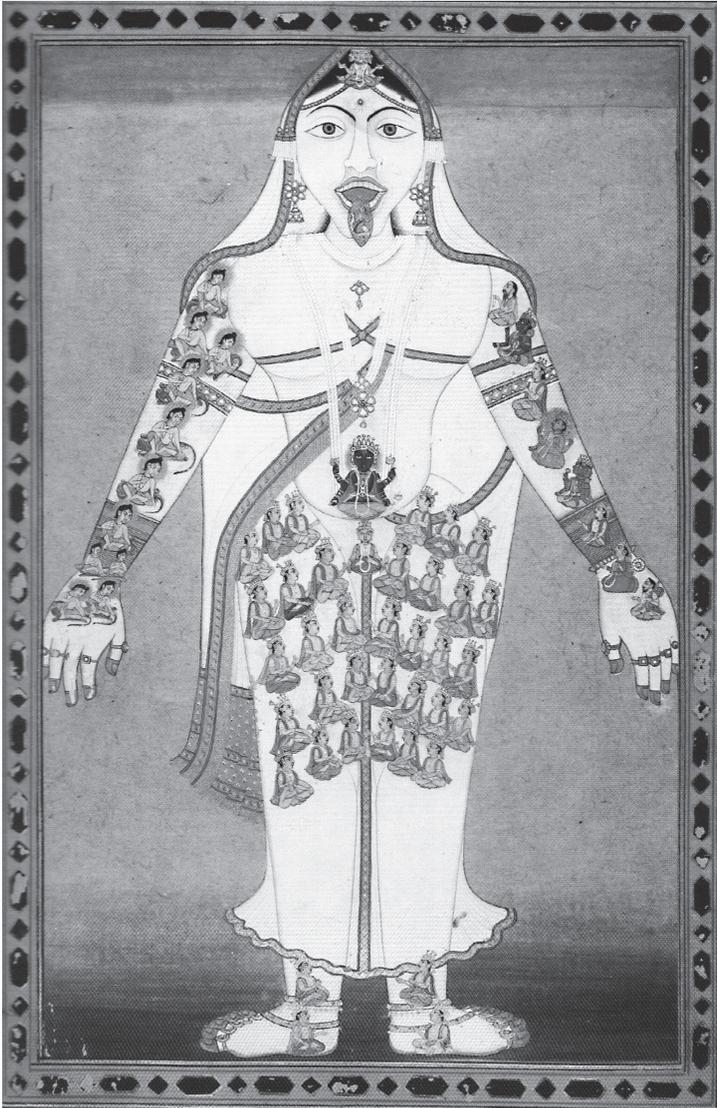
Reviews

Shcherbak M.B.

- “The Bones of Mawlai Idris, the Belly of Sayyida Amina, the Leeps of Shah Hussayn”. Reflections about the book: *Kugle S. Sufis and Saints’ bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p. (Islamic Civilization and Muslim Networks) 116

In memoriam

- Olga Gennadievna Rovnova (23.11.1960 – 06.03.2022).
N. Morozova, N. Litvina 124
- The presence of the soul
Ludmila Alekseevna Venkstern (09.04.1931 – 04.02.2022).
S.I. Ryzhakova 129



Вач Деви, или Ади Дурга, космогоническое божество, порождающая звуки, речь и язык, персонификация сознания и эрудиции, покровительствующая ученым и музыкантам. Цветной рисунок, гуашь по бумаге. Датировка начала XIX в., Раджастхан.

Из собрания Национального музея, Нью-Дели.

Опубликовано: Ahuja, Naman P. (2014). Rūpa-Pratirūpa: The Body in Indian Art. New Delhi: National Museum. 59 p.

От редактора

Первый номер журнала «Studia religiosa rossica» за 2022 г. был посвящен представлениям о частях и целостности человеческого тела. Эта богатая тема отчасти продолжается и на страницах настоящего номера, с той разницей, что здесь мы обратили внимание на коммуникативный, и в частности речевой, аспект тела и его частей.

Если предыдущая подборка статей была во многом вдохновлена образом и концептом антропоморфного космоса, Лока-пуруши, прекрасно отраженного в джайнской космологии (см.: *Studia religiosa rossica*. 2022. № 1. С. 10), то сейчас нашей путеводной звездой стала богиня Вач, известная уже в ведийских текстах, но получившая художественный образ значительно позднее, в частности, в раджастанских миниатюрах XIX в., см. иллюстрацию на стр. 12. Здесь Вач Деви, или Ади Дурга, космогоническое божество, порождающая звуки, речь и язык, персонификация сознания и эрудиции, покровительствующая ученым и музыкантам, изображена в облике женщины, на теле которой нашли свое «прибежище» различные живые существа, как боги, полубоги, так и люди. Все они находятся в молитвенном сосредоточении, устремлены в глубину священного знания, исток которого теряется в начале времен и разворачивания пространства.

Неслучайно мы открываем номер статьей Н.Л. Мусхелишвили, посвященной анализу феномена молитвы как особого рода внутренней речи с сильным эмоциональным составляющим, с особым вниманием к латинской молитве «Anima Christi» как медитации о распятом Христе, в которой каждая строка сосредоточивается на отдельной детали – душе, теле, крови, воде, ранах от копья и гвоздей, а в конце речь идет о единении после смерти. Б.З. Фаликов обратился к теме магии и мистицизма в авангардной поэзии Даниила Хармса. Г.И. Кабакова подробно проанализировала тему глаз, зрения и слепоты по широким и опубликованным материалам народных сказок. А.А. Ярлыкапов делится своими наблюдениями и заметками в связи с представлениями о теле и его проявлениях в культуре ногайцев. К.Л. Банников в своей статье предлагает семиотическую интерпретацию пространственно-временной инфраструктуры кельтско-римского мира на примере древней римской Трансальпийской Консульской дороги, соединяющей Рим и Британию. Н.В. Гордийчук публикует Главу о непостоянстве тела из тамильского трактата «Тирумантирам», а П.Г. Чистяков

обращается к архивному Делу об обновлении трех икон в деревне Вялки Бронницкого уезда. Тему тела, его частей и его целостности продолжает обзор М.Б. Щербак книги Скота Кулге «Тела суфиев и святых: мистицизм, телесность и священная сила в исламе». В номере представлены две небольшие коллекции этнографических предметов из собрания С.И. Рыжаковой: нитевых марионеток *путали*, распространенных в долине Катманду Непала, и обрядовых предметов парсов-зороастрийцев, приобретенных в Мумбаи и Калькутте (Индия).

В ходе работы над настоящей темой мы ясно осознали тесную взаимосвязь между представлениями о «теле» и «деле»: большинство этнографических материалов демонстрирует инструментальный характер тела, его приспособленность к совершению определенных действий. Жизнь тела может отличаться от жизни разума, духа или души. Тело изменчиво, уязвимо, часто несовершенно, однако только посредством его возможно познание мира для человека. Тело оказывается связующим узлом, соединяющим внутреннее и внешнее, личное и общественное, интимное и публичное, индивидуальное и всеобщее. Крылатое латинское выражение, один из принципов алхимии, гласит: *Corpora non agent nisi soluta* – «тела не действуют, если не растворены». Так, именно трансформация и использование тела, по-видимому, оказываются основой всей жизни и бытия мироздания.

Научные статьи и эссе

УДК 27-31

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-15-29

О молитве: научный подход

Николай Л. Мухелишвили

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, muskh.symbol@mail.ru*

Аннотация. В развитие идеи Ю.М. Лотмана о двух коммуникационных каналах в культуре, прием адресатом сообщения извне рассматривается как инициация этим сообщением автокоммуникации адресата со своим иным Я – внутренней речи. Анализируется роль фасцинации (в смысле Ю.В. Кнорозова) в ассимиляции адресатом содержащейся в сообщении информации с помощью внутренней речи и возникновения в последней фасцинации. В качестве примера приводится анализ латинской молитвы *Anima Christi* (Душа Христова).

Ключевые слова: автокоммуникация, фасцинация, молитва, воображение, молитва “*Anima Christi*”

Для цитирования: Мухелишвили Н.Л. О молитве: научный подход // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2022. № 2. С. 15–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-15-29

On prayer. A scientific approach

Nikolay L. Muskhelishvili

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, muskh.symbol@mail.ru*

Abstract. In development of Lotman’s idea about two communication channels in culture, the addressee’s reception of a message from the outside is considered as initiation of autocommunication of the addressee with his other self-inner speech. The author analyzes a role of fascination (in the sense of Yu.V. Knorozov) in the addressee’s assimilation of the information contained in the message with the help of inner speech and the emergence of fascination in the latter. As an example, here is an analysis of the Latin prayer *Anima Christi*.

© Мухелишвили Н.Л., 2022

Keywords: autocommunication, fascination, prayer, imagination, “Anima Christi” prayer.

For citation: Muskhelishvili, N.L. (2022), “On prayer. A scientific approach”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 15–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-15-29

Модели коммуникации в человеческом обществе традиционно рассматривают ее феномен как процесс передачи, накопления и обработки информации с точки зрения ее восприятия потенциальным адресатом (или, как часто говорят – потребителем информации). Акт молитвы – это не коммуникация как передача чужого текста, но коммуникация с помощью молитвенного текста, ставшего своим. Основная гипотеза статьи [Мусхелишвили 1997а] состоит в том, что значением текста, порождаемого неким автором, служит сложный психологический феномен: образ в сознании (чувственный или «бестелесный») в облаке, состоящем из индуцируемых им вербальных фрагментов и, возможно, внешнего текста, индуцирующего этот образ.

Итак, чтобы определить, что такое значение текста, нам понадобилось создать представление о порождении текста на основе первичного образа-организатора или ростка, из которого в сознании «выращивается» порождаемый текст. Но тогда и восприятие текста – «присвоение значения» должно начинаться с распознавания этого образа-организатора в получаемом при возникшем контакте внешнем тексте, полученном в результате коммуникации с внешней средой. Этот образ-организатор, присвоенный субъектом, инициирует в нем внутреннюю речь как автокоммуникацию субъекта с самим собой. В работе Ю.М. Лотмана [Лотман 1973] рассмотрен механизм восприятия внешнего текста, при котором этот текст способен породить автокоммуникацию. Для этого недостаточно, чтобы внешний текст обладал информацией, которую субъект в принципе способен воспринять. Нужно еще, чтобы субъект был «настроен» на восприятие данного текста. Как показал Ю.В. Кнорозов [Кнорозов 1973], для этого текст должен обладать тем, что он назвал фасцинацией, делающей текст привлекательным для реципиента. Феномен фасцинации важен для психологии молитвы как когнитивная характеристика последней [Мусхелишвили 1997(б)]. Освоение текста требует, чтобы он обладал фасцинацией, которая, как заметил Ю.В. Кнорозов, проявляется в ритмической организации текста. Описывая смысл молитвы, мы описываем нечто освоенное, и соответствующий текст фасцинации не требует. Он вообще не предназначен для коммуникации. Наоборот, для текста молитвы

фасцинация играет первостепенную роль, она является существенным компонентом молитвенного деяния.

Прежде всего заметим, что фасцинация – это не содержание, но аттрактивность сообщения [Мухелишвили 1997б], являющаяся свойством его формы. Сообщение содержит в себе информацию, но самому сообщению присуща некая аттрактивность, вызывающая готовность адресата воспринимать содержание этого сообщения. Если информацию позволительно сравнить с содержимым сосуда, то фасцинацию надо сопоставлять с формой сосуда, с его внешним оформлением. Именно поэтому мы не стали говорить вслед за Ю.В. Кнорозовым, что сообщение несет фасцинацию. Вернее сказать, что сообщение несет информацию, но обладает фасцинацией. Само слово «фасцинация» непосредственно восходит к латинскому *fascinatio*, которое означает околдовывание, зачаровывание, завораживание. Обаяние сообщения связано не с тем, что оно содержит, но с тем, как это содержание выражено. Тем самым фасцинация есть свойство, в той или иной степени присущее каждому сообщению, но не его содержанию – передаваемой им информации. Отсюда явствует, что фасцинация и информация суть независимые характеристики сообщения. Фасцинация часто связана с ритмом, с повторами в сообщении. Эти повторы не несут новой информации, но «притягивают» адресата. Фасцинацию может передавать имя автора текста, название или какие-то ключевые слова, имена значимых для адресата сущностей. В поэзии фасцинация связана с рифмой (звуковым повтором), ритмом или повторяющимися сочетаниями согласных, роль которых открыл В.Т. Шаламов [Шаламов 1976]. Фасцинация это повтор в разнообразии оттенков. Рифма – важное средство фасцинации, но повторение одинаковых слов – это уже не рифма, ибо теряется необходимое разнообразие звучания. Стихотворный размер в силлабо-тоническом стихосложении определяется чередованием ударных и безударных слогов, но в реальном ритме некоторые ударения могут пропадать. Волшебные сказки обладают фасцинацией благодаря повторению сюжетных ситуаций, скажем, когда герой проходит ряд различных испытаний. Фасцинацию может вызывать прямое обращение к адресату. В маевтических диалогах Сократа адресат ощущает, что собеседник проявляет интерес к его личности. В детективном рассказе фасцинация связана с тайной и чередующимися ложными следами. В притче фасцинацию осуществляет парадокс, разрушающий нормальный образ мира и этим привлекающий внимание. В молитве фасцинация тесно связана с семантическим ритмом.

Фасцинация через эмоции действует на имагинативную сферу адресата, пробуждает интерес к сообщению, готовность многократно обращаться к нему и этим вводит в воспринимаемое сообще-

ние новые повторы, поддерживающие фасцинацию, и формировать в сознании образ-организатор.

Итак, восприятие (освоение) сообщения определяется не только (даже, можно сказать, не столько) его реальным содержанием или информацией, сколько свойствами самого сообщения – его аттрактивностью или фасцинацией. Сообщение, не обладающее аттрактивностью, которому вообще не присуща фасцинация, отторгается адресатом, даже если это научная статья, от которой, казалось бы, никто не ждет никаких «красот стиля». Но и в научной статье, чтобы ее хоть кто-то стал воспринимать всерьез, должна присутствовать фасцинация, проявляющаяся в теме, в известном имени автора, в неожиданности постановки вопроса и т. д. Важно одно: для успеха акта коммуникации присутствие достаточно сильной фасцинации в сообщении является необходимым условием. Успех коммуникационного акта определяется прежде всего фасцинацией, присущей сообщению – аттрактивностью формы (которая по Аристотелю и есть сущность). Фасцинация является кодом, «настраивающим» адресата на прием содержащейся в сообщении информации.

Важнейшая функция фасцинации состоит в том, что она «затягивает» адресата в содержание воспринимаемого текста, не позволяет ему произвольно оторваться от этого текста, получив достаточную по его меркам информацию. Текст, обладающий достаточно сильной фасцинацией, не «отпускает» адресата даже в том случае, когда он перестает воспринимать в тексте новую информацию – когда его система знаний «насытилась» и уже содержит всю несомную текстом информацию. Этим объясняется естественность многократного повтора в молитвенном деянии одних и тех же молитвенных текстов (особенно характерных для православной литургии) или включение в молитвенный текст однородных фрагментов, варьирующих один и тот же смысл, как это характерно для текстов литаний, используемых в католичестве. Воспринятый текст своей фасцинацией продолжает стимулировать адресата, побуждая его воображение.

Благодаря присущей ему фасцинации внешний текст присваивается субъектом, который проговаривает его во внутренней речи (в автокоммуникации), где формируется внутренний текст. Автокоммуникация в еще большей степени опирается на возникающую в ней фасцинацию, которая ее поддерживает и способствует варьированию и развитию внутренней речи.

В молитвенном деянии текст молитвы переходит во внутреннюю речь, которая поддерживается соответствующей фасцинацией, стимулирующей воображение молящегося. Именно воображение позволяет воспринимать и формировать образы,

манифестирующие смысл молитвенного текста. Л.С. Выготский [Выготский 1996] показал, что внутренняя речь есть особый коммуникативный феномен, а не просто «неозвученная речь». Эта речь обладает рядом психологических особенностей.

Для развитой внутренней речи характерно непрерывное проговаривание одних и тех же ритмически организованных фрагментов. Последнее особенно характерно для повторяющихся или подобных фрагментов молитвы – в пределе «непрерывной молитвы».

Указанная выше повторяемость резко усиливает ритмичность внутренней речи в дополнение к уже содержащейся в ее фрагментах ритмической организации. Тем самым фасцинация не только инициирует внутреннюю речь, но и поддерживает ее существование.

Внутренняя речь – это «речь про себя» не только в том смысле, что она не озвучена. В буквальном смысле это речь про себя, ибо ее предметом оказывается собственное Я, коммуницирующего не только с собой, но и о себе самом. Молитвенный акт отличается от нейтрального прочтения молитвенного текста тем, что это речь о себе, направленная к Богу.

Во время коллективной молитвы ее участники включены в общую внутреннюю речь. Этим увеличивается свобода перехода к безмолвной молитве, ибо ее участник может вернуться к нужному месту общего текста после «выпадения» из сознания вербальных фрагментов. Освоенная в сознании субъекта молитва становится его внутренней речью и порождает внутреннюю речь как медитацию, инспирированную молитвой. Даже произнесение освоенной молитвы вслух (наедине или с другими) как бы дублируется внутренней речью, в которой она только и является молитвой, а не информационным сообщением о тех или иных богословских истинах. При коллективной молитве вслух каждый участник произносит соответствующий текст «для себя», воспринимая его как внутреннюю речь, а не как сообщение, направленное другим участникам, которые предполагаются заранее знающими этот текст или самостоятельно отслеживающими его в письменной форме. Если известную молитву читает священник, то остальные повторяют ее «про себя» как внутреннюю речь.

Молитва не есть акт внешней коммуникации, передающий Богу информацию о состоянии молящегося или о величии и славе Бога. Всеведение Бога делает эту информацию излишней. Молитва есть автокоммуникация в постулируемом присутствии Бога как незримого наблюдателя этой автокоммуникации, без которого она бы утратила свой смысл.

Текст молитвы, проговариваемый в автокоммуникации, не обозначает Бога как внеположенную реалию, не указывает на

Бога подобно тому, как текст в прямой коммуникации указывает на обозначаемый предмет. Молитва – это символ незримого присутствия Бога как участника автокоммуникации. Символ, удостоверяющий Его присутствие для молящегося. Если следовать сложившимся в лингвистике и семиотике представлениям о значении как денотате знака, то пришлось бы скорее всего отказаться от приписывания молитвенному тексту значения в общем понимании. Молитва не указывает ни на какую внешнюю реалию, скорее она показывает субъекту молитвы направление самоизменения, реализуя последнее в акте молитвы. В семиотической традиции значением текста принято называть предмет или состояние дел, на которые намерен указать тот, кто использует этот текст для называния.

В случае молитвы предпочтительней говорить о значении как об образе-организаторе, из которого разворачивается данный текст. Предложенная концепция значения [Мухелишвили 1997а] состоит в том, что последнее есть психический феномен – образ, возникающий в сознании под воздействием каких-то впечатлений внешней или внутренней жизни (в том числе получаемых в актах коммуникации через воспринимаемые тексты). Сам по себе этот образ невербален, но синтезируется из звуковых, зрительных, моторных, ритмических, эмоциональных и тому подобных впечатлений с помощью воображения как некая целостная сущность, являющаяся предметом интуитивного умозрения и рациональной рефлексии. Такая сущность является внеязыковой, и это дает нам право рассматривать ее как денотат текста. Эта сущность не является реалией материального мира (хотя может возникнуть с учетом впечатлений от таких реалий); она является не рождением или атрибутом готового текста, но исходным ростком возникновения текста и, одновременно, организатором, стимулирующим такое возникновение. При такой трактовке значения оно связано прежде всего с актом порождения текста. В случае молитвы из этого следует, что значение молитвенного текста возникает в молитвенном деянии, поскольку составление молитвенного текста невозможно вне молитвенных интенций, преобразующих исходное порождение этого текста в молитвенное деяние. Адекватное восприятие такого текста как реконструкция его значения как образа-организатора предполагает аналогичные интенции, т. е. опять-таки предполагает молитвенное деяние. Нужно ли считать акт восприятия состоявшимся только при условии реконструкции того же самого образа-организатора? Разумеется, нет. Реципиент, использующий молитвенный текст в молитвенном деянии, может в рамках этого деяния реконструировать образ, замещающий исходный образ-организатор.

Первоначальный образ-росток, или образ-организатор, бессловесен. Более того, он в определенном смысле может быть «бестелесен», т. е. может не составлять сумму чувственных или даже словесных впечатлений, которые предстают в нашем сознании как конкретные и красочные чувственные образы. Образ, который мы здесь имеем в виду, относится к особой сфере, которую Я.Э. Голосовкер [Голосовкер 1994] называет имагинацией и которая есть «высший орган разума, его высшая деятельность – одновременно творческая и познавательная». И далее там же: «имагинация как деятельность высшего инстинкта создает и одновременно познает мир идей».

Когда текст создается как описание чувственно воспринимаемой реалии, то в качестве образа-ростка может выступать конкретный чувственный образ, возникающий под впечатлением воспринимаемой реалии. Этот чувственный образ и есть значение текста, порождаемого как описание этой реалии на основе ее видимых и представленных в чувственном образе признаков. Однако образ, возникающий как внутреннее созерцание глубинной реальности, не представляется в сознании чувственными формами.

Духовная практика интенционально направлена на созерцание «бестелесного» образа, а не на воплощение его в чувственных или словесных образах. Описание духовной практики есть описание пути, а не достигаемого в созерцании образа. Можно сказать, что это описание порождается образом проходимого пути, но не образом, который достигается или ожидается в результате его прохождения. Созерцание и представление о пути к созерцанию (допускающее дальнейшую рефлексию и вербализацию) подразумевают разные состояния сознания. Нас здесь интересует не образ в созерцании, но образ как организатор порождаемого текста. Важно понять, что этот образ может быть «бестелесным» или, как пишет Голосовкер, «реющим, едва проступающим, чуть осязаемым», быть «едва уловимой ритмомелодикой, вибрацией ритма». Созерцание такого образа Голосовкер связывает с психологическими состояниями «волевого напора, внимания, сосредоточения себя в точке». Это состояние он называет «внутренним зрением», когда «мы не замечаем внешнего мира», а также не ощущаем собственных «органических функций», нет никакого восприятия внутреннего телесного мира – его физиологических функций.

Разумеется, Голосовкер говорит о воображении (имагинации) как о высшей познавательной активности, высшем творческом напряжении. Но какие-то моменты этих высших состояний могут присутствовать как исходные в любой речевой деятельности, в той же мере, в какой она инициируется интенцией выражения своего неосознаваемого внутреннего состояния, ощущением потребности

передать некое значение, перекрывающим все естественные ощущения внешнего и внутреннего миров.

Итак, образ-росток – это и есть та сущность, которая лежит в основе рождающегося текста и составляет его значение. Однако «бестелесный образ», чистую ритмомелодику невозможно непосредственно превратить в текст. Этот образ невозможно поставить под рефлексию без риска его разрушить и бесследно утратить.

Здесь важную роль играет психологический эффект спонтанной вербализации, состоящий в том, что бессловесный образ порождает фрагментарные словосочетания, несущие в себе смысловые ассоциации, инспирируемые исходным образом-ростком. Образ-росток, в результате, существует в сознании как ядро, окруженное облаком вербальных фрагментов, которые субъект по своей воле может поставить под луч рефлексии, позволяющей на основе этих фрагментов выстроить связный текст, опирающийся уже на логику (грамматику и семантику) естественного языка. Эта логика позволяет сознательно выделить и развить нужные смысловые ассоциации в исходных вербальных фрагментах. Логика языка не предопределяет порождение текста, но указывает возможности для свободного выбора выражения того значения, которым служит для текста исходный образ. Можно предположить, что косноязычный Моисей создавал неформленные первичные вербальные фрагменты, на основе которых Аарон создавал связные тексты, обращенные к народу (Исход 4, 10).

Текст молитвы может существовать и транслироваться во внешней коммуникации как текст-образец, инициирующий акт молитвы как автокоммуникацию. В этом акте исходный образец становится личным текстом молитвы, в которой молящийся оказывается и адресантом, и адресатом.

В своей первой ипостаси – образца личной молитвы – молитвенный текст обладает fascinaцией, выражаемой в ритмическом повторении символов присутствия Бога: имен, символизирующих интенцию единения с Богом. Так, в молитве «Anima Christi» эти имена носят метонимический характер [Мусхелишвили 1996]

1. Anima Christi, sanctifica me.
2. Corpus Christi, salve me.
3. Sanguis Christi, inebria me.
4. Aqua lateris Christi, lava me
5. Passio Christi, conforta me.
6. Mors Christi, vivifica me.
7. O bone Jesu, exaudi me

1. Душа Христова, освяти меня.
2. Тело Христово, спаси меня.
3. Кровь Христова, напои меня.
4. Вода из бока Христова, омой меня.
5. Страсти Христовы, укрепите меня.
6. О добрый Иисус, услышь меня.
7. В ранах Своих сокрой меня.

8. Intra tua vulnera absconde me.	8. Не дай мне отлучиться от Себя.
9. Ne permittas me separari a te	9. От лукавого защити меня.
10. Ab hoste maligno defende me.	10. В час смерти моей призови меня
11. In hora mortis meae voca me,	11. И повели мне прийти к Себе,
12. Et jube me venire ad te,	12. Дабы со святыми Твоими
Ut cum Sanctis tua laudem te	восхвалять Тебя
In saecula saeculorum. Amen.	во веки веков. Аминь ¹ .
[Thurston, 1936]	

В своей второй ипостаси – внутренней речи молящегося – фасцинация состоит в живом ощущении присутствия Бога, возникающем при поддержке воображения, помещающего субъекта молитвы в контекст Божественного присутствия. В католической молитвенной практике рекомендуется воображение евангельских событий, погружающее молящегося в эти события. Но, разумеется, возникающие образы рассматриваются как иконы Бога, но не его зримый образ. Согласно Б.П. Вышеславцеву [Вышеславцев 1994] воображение необходимо для упорядочивания хаотических внутренних стремлений и преобразования их энергии в интенцию единения с Богом. С психологической точки зрения вхождение в молитвенное состояние происходит, когда возникает интенция души на единение с Богом. С точки зрения выдвинутой здесь концепции значения в основе молитвы должен лежать образ богообщения, невыразимый ни зрительно, ни словесно. Но как есть иконы-изображения, так есть иконы-слова – имена Бога и знаки отношения человека с Богом, которые индуцируются образом богообщения.

Происхождение этой общеизвестной латинской молитвы, именуемой «Anima Christi», является исторической загадкой. Вопреки предположению о том, что ее сочинил Фома Аквинский, не удалось обнаружить никаких ее следов в XIII столетии; но она внезапно появляется в столь удаленных друг от друга местах, как Южная Германия (где о ней было известно швабскому мистикку Маргарет Эбнер († 1351 г.) и Южная Испания (где она была выгравирована

¹ В католическом молитвеннике эта молитва звучит так: Душа Христова, освяти меня, / Тело Христово, спаси меня. / Кровь Христова, напои меня, / Вода ребра Христова, омой меня, / Страсти Христовы, укрепите меня, / Смерть Христова, оживи меня. / О, благий Иисусе, услышь меня, / В язвах Твоих сокрой меня, / Не дай мне отделиться от Тебя, / От лукавого защити меня, / В час смерти моей призови меня, / И повели мне прийти к Тебе, / Дабы со святыми Твоими восхвалять Тебя, / Во веки веков. Аминь.

на камне примерно в 1361 г. в Севилье). Одно из объяснений этой молниеносной популярности состоит в утверждении, что автором молитвы был папа Иоанн XXII, чье долгое правление продолжалось с 1316 по 1334 г. В действительности его претензии на авторство сомнительны, чего нельзя сказать о раздаче им индульгенций всем, кто использовал эту молитву; и поистине иронией истории является то, что человек, чьи теории о душе должны были быть запрещены как еретические, столь успешно способствовал распространению этой молитвы душе Христовой.

Первоначальная роль латинской «Anima Christi» заслуживает особого внимания. Предполагается, что она предписывалась верующим в качестве «молитвы подношения», то есть, молитвы, которую они могли использовать в то время, когда гостию и чашу поднимали после освящения. Безусловно, она рассматривалась как молитва причастия (и в качестве таковой вошла в собрание массовых благодарственных молитв Католического Служебника). Однако вскоре она начала использоваться более широко, как это предполагают два уже цитированных примера из XIV столетия. Любовь к этой молитве Игнатия Лойолы не относится лишь к контексту причастия: для него эта молитва несла христоцентрическую функцию, помогая молящемуся сосредоточиться на личности Иисуса Христа так же, как «Отче наш» направляет внимание на личность Бога-Отца, а «Богородица дева радуйся» – на личность Девы Марии. В частности, молитва имела особое отношение к христианскому посвящению в Страсти Господни. Первую часть можно рассматривать как медитацию о распятом Христе, в которой каждая строка сосредоточивается на отдельной детали – душе, теле, крови, воде, ранах от копья и гвоздей; завершающие стихи представляют собой молитву о единении после смерти, но в целом текст принадлежит к тончайшей мистической традиции единения в молитве.

Молитва часто является откликом на тот или иной канонический текст, например, может быть перифразом определенных евангельских событий, сопоставляющих эти события с тем, что имеет место в жизни, в которую погружен молящийся. Ассоциирование сакральных текстов и имен с представлением о жизненно актуальной ситуации освящает эту ситуацию, преобразует жизнь. Тем самым молитва реализуется как текст-перформатив, изменяющий ход событий и внутреннее состояние произносящего. С другой стороны, молитва вводит в особый ритм, присущий порождающему ее образу и инспирирующий текстуальное воплощение в молитве. Тем самым и молящийся «возносится» в горний мир, выходя из поглощающего ритма повседневности. Оба эти эффекта – освящение актуальной жизни и соприкосновение с жизнью в Боге, свойственны и молитве на основе готового текста, и молитве

творческой, порождающей текст через созерцательное вхождение в образ, инспирирующий ключевые слова и ритм, на основе которых строится авторский текст. Оформление последнего опирается на логику языка и свободную волю автора, но прежде всего – на его внутреннее созерцание образа. Когда молящийся произносит традиционный молитвенный текст, он должен сначала взрастить в себе образ-отклик на этот текст, чтобы он стал образом-ростком собственной молитвы. Иначе говоря, он должен произнести его как свой собственный текст.

Texto de Sevilla 1361

+Anima: Criste: sanctificame:
 Corpus: Criste. saluame
 Qu a tu: est: Cristus: libra me
 Acalat . s: Criste: lavame
 Pasos: Criste: confortame
 Obenes: IHESUS: aude me
 Iniprimitas: separare: te
 Apostol: madino defendeme

.....

Texto de Segovia 1412

Anima Xpi² santificame
 Corpus Xpi salvame
 Sanguis Xpi inebriame
 Calix Xpi lavame
 Pasio Xpi confortame
 O bone Jesu exaudi me
 Et ne permitas me separari ate
 Ab hoste maligno defende me.

In hora mortis voca me
 Et pone me iuxta te Ut cum angelis tuis
 laudem te
 In secula seculorum amen³.

Anima xpi santifica me.
 Cuerpo de iesu xpo salua me.
 Agua del lado de iesu xpo laua me.
 O buen iesu xpo oye me:
 i no permittas que me arriede de ti:
 en la hora de mi muerte llama me:
 et pon me cerca de ti
 porque te loe con los tus santos angeles. Amen³.

² Христограмма (Latin Monogramma Christi) является монограммой или сочитанием букв, которые образуют аббревиатуру для имени Иисуса Христа, традиционно используются в качестве религиозного символа внутри христианской церкви. Одна из древнейших христограмм – Чи-Ро (Ϟ). Она состоит из наложенных друг на друга греческих букв χη (X) и Ϟ (X), которые являются двумя первыми буквами греческого χριστός, «Христос», и была изображена на военном знамени, которое использовал Константин I (Великий) в 312 г. н. э.

³ Thielman K. Las horas de Nuestra señora: con muchos otros oficios y oraciones. Paris: Por Thielman Keruer, 1502. Перевод: Душа Христа,

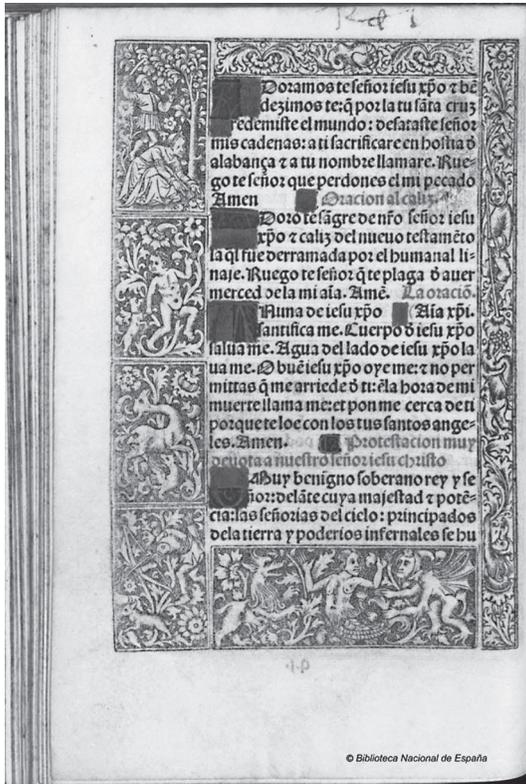


Рис. 1. Молитва «Anima Christi» в книге Часы Богородицы. 1502.
Biblioteca Nacional de España

Т. О'Рейли [O'Reilly 2020, p. 135] предполагает, что св. Игнатий пользовался этой версией молитвы, которая короче более позднего латинского текста, предпоследняя строка, «et pon me cerca de ti» (поставь меня рядом с Собой), является добавлением. Эта фраза восходит к антифону XIV в. (*Libera me, Domine, et pone me iuxta te*), который пели на службе Страстной седмицы. Его важность для Игнатия очевидна в рассказе Камары о видении, которое он пережил в Ла Сторте, за пределами Рима, в ноябре 1537 г.

освяти меня. / Тело Иисуса Христа, спаси меня. / Вода из бока Иисуса Христа, омой меня. / О добрый Иисус Христос, услышь меня / и не дай мне отделиться от Тебя. / В час смерти моей призови меня / и поставь меня рядом с Собой, / чтобы я мог восхвалять Тебя с Твоими святыми ангелами. Аминь.

Как ясно показал Х. Ранер, то, в чем так настоятельно просил Игнатий заступничества Марии и что дарует ему Отец, не оставляя места для сомнений и преображая его душу, есть та же милость, что служит предметом трех бесед в конце размышлений «О двух хоругвах». Это милость быть принятым под знамя Христа и вместе с Ним сносить нищету и оскорбления. Видение в Ла Сторте есть прежде всего мистический ответ на эту молитву: в жизни святого она представляет собой эпизод, подобный обручению св. Екатерины Сиенской. Только что Игнатия связала со Христом благодать священства. К этим узам Отец прибавляет еще одни, которые навсегда свяжут его и его товарищей с нищей и распятой жизнью Того, Кто на новом основании станет их Главою. Теперь легко объяснить, как связано с этим видением твердая решимость Игнатия назвать орден «Обществом Иисуса»: он и его собратья стали общниками Иисуса не просто усилием собственной воли, решив следовать Ему во всем, но по воле и под действием Небесного Отца. Мы видели, что отправным пунктом для всей внутренней жизни Игнатия послужила эта идея возвышенного (*insigne*) служения Богу; в Ла Сторте Бог Отец утверждает эту установку теми словами, которые передает Лаинес, рассказывая об этом видении римским отцам в 1559 г.: «Я желаю, чтобы Ты взял этого человека Себе в слуги», – говорит Отец Иисусу, несущему крест. Иисус же, со Своей стороны, прибавляет: «Я хочу, чтобы ты служил Нам». Позже из всех деталей этого видения чаще всего будут вспоминать обещание неустанной защиты, то, которое помещено в верхней части большой фрески в церкви св. Игнатия в Риме: «*Ego vobis propitius ero*». На самом деле то огромное значение как для истории Общества, так и для жизни самого Игнатия, которое придает этому видению традиция, куда больше оправдано тем, что в нем Бог торжественно задал духовной жизни основателя и его сынов ее особое и окончательное направление, превратив ее в служение Богу со Христом, через Христа, во Христе и подобно Христу [де Гибер 2010, с. 46].

Тех, кого интересует механизм этого видения, мы отсылаем к статье [Мусхелишвили 2019].

Литература

- Выготский 1996 – *Выготский Л.С.* Мышление и речь. М.: Лабиринт, 1996. 415 с.
Вышеславцев 1994 – *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. 368 с.
де Гибер 2010 – *Гибер Ж., де.* Духовность общества Иисуса. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 680 с.

- Голосовкер 1994 – *Голосовкер Я.Э.* Имагинативная эстетика // Символ. 1994. № 29. С. 73–128.
- Кнорозов 1973 – *Кнорозов Ю.В.* К вопросу о классификации сигнализации // Основные проблемы африканистики. М., 1973. С. 324–334.
- Лотман 1973 – *Лотман Ю.М.* О двух моделях коммуникации в системе культуры // Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту, 1973. С. 227–243.
- Мусхелишвили 1996 – *Мусхелишвили Н.Л., Стивак Д.Л., Шрейдер Ю.А.* В поисках общего значения: Сравнительный анализ восточных и западной молитв // Страницы. 1996. № 4. С. 80–91.
- Мусхелишвили 1997а – *Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Значение текста как внутренний образ // Вопросы психологии. 1997. № 3. С. 79–91.
- Мусхелишвили 1997б – *Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Информация и фасцинация в прямой и непрямой коммуникации // Научно-техническая информация. 1997. № 8. С. 1–10.
- Мусхелишвили 2019 – *Мусхелишвили Н.Л., Антоненко А.К.* О духовной практике Игнатия Лойолы и видении в Ла Сторте // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 86. С. 95–109.
- Шаламов 1976 – *Шаламов В.Т.* Звуковой повтор-поиск смысла: (Заметки о стиховой гармонии) // Семиотика и информатика. Вып. 7. М., 1976. С. 128–145.
- O'Reilly 2020 – *O'Reilly T.* The spiritual exercises of Saint Ignatius of Loyola. Contexts, sources, reception. Leiden; Boston: Brill, 2020. 352 p.
- Rahner 1954 – *Rahner H.* La vision de saint Ignace a la chapelle de La Storta // Christus, 1954. Vol. 1, pp. 48–65.
- Thurston 1936 – *Thurston H.* Anima Christi // Dictionnaire de la Spiritualité. Bd. 1. Paris, 1936. P. 670–672.

References

- Guibert, J., de (2010), *Dukhovnost' obshchestva Isusa* [Spirituality of the Society of Jesus], Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, Moscow, Russia.
- Golosovker, J.E. (1993), "Imaginative aesthetics", *Simvol*, no. 29, pp. 73–128.
- Knorozov, Yu.V. (1973), "On the classification of signaling", in *Osnovnye problemy afrikanistiki*, Moscow, Russia, pp. 324–334.
- Lotman, Yu.M. (1973), "Two models of communication in the culture system", *Trudy po znakovym sistemam*, vol. 6, pp. 227–243.
- Muskhelishvili, N.L. and Antonenko, A.K. (2019), "On the spiritual practice of Ignatius Loyola and the vision at La Storta", *Vestnik PSTGU. Serija 1: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, no. 86, pp. 95–109.
- Muskhelishvili, N.L. and Shreider, Yu.A. (1997), "Information and fascination in direct and indirect communication", *Nauchno-tehnicheskaja informacija. Ser. 2. Informacionnye processy i sistemy*, no. 5, pp. 1–10.
- Muskhelishvili, N.L. and Shreider, Yu.A. (1997a), "The meaning of text as an internal image", *Voprosy psihologii*, no. 3, pp. 79–91.

- Muskhelishvili, N.L., Spivak, D.L. and Shreider, Yu.A. (1996), "In search of common meaning. A comparative analysis of the Oriental prayers and a Western one], *Stranicy*, no. 4, pp. 80–91.
- O'Reilly, T. (2020), *The spiritual exercises of Saint Ignatius of Loyola. Contexts, sources, reception*, Brill, Leiden, Boston, Netherlands.
- Rahner H. (1954), *La vision de saint Ignace a la chapelle de La Storta // Christus*, 1954. Vol. 1, pp. 48–65.
- Shalamov, V.T. (1976), [The sound repetition – a search for meaning. (Notes on the verse harmony)], *Semiotics and Informatics*, vol. 7, pp. 128–145.
- Thurston, H. (1936), "Anima Christi", *Dictionary of spirituality*, vol. 1, pp. 670–672.
- Vygotsky, L.S. (1996), *Myshlenie i rech'* [Thinking and speech], Labirint, Moscow, Russia.
- Vysheslavtsev, B.P. (1994), *Etika preobrazhennogo jerosa* [The ethics of transformed eros], Respublika, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Николай Л. Мусхелишвили, доктор психологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; muskh.symbol@mail.ru

Information about the author

Nikolay L. Muskhelishvili, Dr. of Sci. (Psychology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miuskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; muskh.symbol@mail.ru

УДК 398

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-30-44

Глаза, зрение и слепота в народных сказках

Галина И. Кабакова

*Университет Сорбонны, Франция, Париж,
galina.kabakova@sorbonne-universite.fr*

Аннотация. В статье рассматриваются сюжеты и мотивы, связанные с глазами, потерей и обретением зрения в сказочной традиции. Темы зрения и слепоты, важные и для мифологии, в разных сказочных жанрах получают разную трактовку. Слепота в сказках редко выступает «квалифицирующей немочью». Семантика слепца значительно варьирует в зависимости от жанровой разновидности, от мудреца и провидца до глупца и простофили.

Ключевые слова: тело человека, глаза, увечье, фольклор, легенды, сказки, народная религиозность

Для цитирования: Кабакова Г.И. Глаза, зрение и слепота в народных сказках // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2022. № 2. С. 30–44. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-30-44

Eyes, eyesight and blindness in folk-tales

Galina I. Kabakova

*Sorbonne University, France, Paris,
galina.kabakova@sorbonne-universite.fr*

Abstract. The article deals with the plots and motifs associated with the eyes, loss and acquisition of sight in the tale tradition. Blindness in fairy tales rarely acts as a “qualifying disability”. The semantics of a blind man varies considerably depending on the genre variety, from the wise man and the seer to the fool and dupe.

Keywords: human body, eyes, maiming, folklore, legends, fairy-tales, folk religion

For citation: Kabakova, G.I. (2022), “Eyes, eyesight and blindness in folk-tales”, *Studia Religiosa Rossica. Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 30–44, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-30-44

© Кабакова Г.И., 2022

В сказках глаза выступают одной из важных характеристик персонажа, часто его метонимией. В них сосредоточена его жизненная и магическая сила [Антонов 2014]. Во многих традициях глаза предстают как самостоятельные существа на службе своего владельца (например, у пигмеев ака (ЦАР) и у хауса Нигера)¹, но они же могут играть с хозяином в прятки и стать жертвой вора (нганасаны, саамы)². Глаза часто выступают «съемным», а значит, и крайне уязвимым органом, поскольку находятся вредители, желающие их себе присвоить.

В сказочной традиции встречаются персонажи, помощники героя, с необыкновенно острым зрением³, однако больше персонажей-антагонистов героя с избыточным или с недостаточным количеством глаз. Подобный сверхъестественный персонаж опознается и по глазам необычного вида или цвета, с множественными зрачками, тяжелыми веками, скрывающими их убийственный взгляд.

В сказках также немало слепых и кривых героев. Жорж Дюмезиль показал, как кривизна или слепота и другие увечья (хромота, отсутствие руки) индоевропейских богов образуют стройную систему, соотносящуюся с тремя основными функциями божеств. Он определил их как «квалифицирующие увечья» (*infirmities qualifiantes*), поскольку они придают персонажу новое положительное качество: потеря глаза Одина позволяет ему приобрести предвидение, слепота Бхаги («наделителя») делает его беспристрастным и т. д. [Dumézil 1949, pp. 159–204]. Мы ставим задачу проанализировать основные сказочные сюжеты, связанные с потерей и обретением зрения, определить место слепоты в разных сюжетных схемах и выяснить, насколько приложимо определение Дюмезиля к сказочным персонажам.

Потеря зрения и ее причины

Отсутствие зрения, как мы уже показали в нашей статье о слепоте в славянских верованиях и ритуалах, связано с тремя

¹ *Motte-Florac E.* Contes et histoires pygmées. Paris: Flies France, 2004. P. 13–17; *Hassane R.* Contes et légendes haoussa de Niger. Paris: Flies France, 2013. P. 18–31.

² [Христофорова 2014, с. 152–153]; *Simonsen M.* Contes et légendes de Laponie. 2e éd. Paris: Flies France, 2019. P. 131–141.

³ Например, АТУ 513А «Шесть товарищей едут по миру» (*Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. P. 299).

основными темами: судьбой, любовью и смертью⁴. В этиологических сказках причиной слепоты может указываться поспешность Бога в изготовлении первых людей, которая привела к появлению «бракованных» «перволудей». От них и происходят все калеки, в том числе и слепцы (Македония)⁵. В большинстве же случаев причиной слепоты выступает болезнь или причиненный вред. Например, ворон выклеывает единственный глаз отцу трех дочерей, чтобы заполучить себе невесту (гасконская сказка «Вороний король»)⁶. В случае, когда слепота предстает как изначальная ситуация недостачи/нанесенного ущерба, сюжет предполагает возмещение этой недостачи (поиск целебного средства).

Слепота настигает героя/героиню волшебной сказки по ходу действия, причем можно выделить следующие ситуации: добровольное ослепление, ослепление как наказание и как результат действий антагониста.

Первая ситуация характерна для волшебных и религиозных сказок. Как правило, в сюжетах, где герой калечит себя добровольно, глаза связаны с любовной коллизией. Героиня сказочного типа АТУ 706В «Целомудренная монахиня», который реализуется в разных жанрах, вырывает себе глаза, а в некоторых вариантах и другие части тела, пробуждающие любовную страсть, как, например, груди, волосы или руки, и отправляет их своему назойливому поклоннику, чтобы избавиться от него. Подобное решение связано либо со статусом молодой героини, отказавшейся от мирских радостей, либо, если речь идет об аристократке, об угрозе инцеста со стороны брата⁷. Любовная драма может получить этиологическую развязку, которая тем самым становится компенсацией за «печальный конец»: испанская монахиня не только выковыривает себе челноком глаза, но и отрезает себе кончик носа, из которого

⁴ Кабакова Г.И. Слепота // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 5: С (Сказка) – Я (Ящерица). М.: Международные отношения, 2012. С. 46–49.

⁵ *Ortenzio A. Contes et légendes des Balkans. Paris: Flies France, 2008. P. 25–28.*

⁶ АТУ 425 «Поиск исчезнувшего супруга» (*Delarue P., Ténéze M.-L. Le conte populaire français. Vol. 2. Paris: Maisonneuve et Larose, 1964. P. 102–103*).

⁷ АТУ 706В «Целомудренная монахиня» (*Uther H.-J. Op. cit. Part 1. P. 381*), Т327.1 «Девушка посылает своему развратному любовнику (брату) глаза (руки, груди), которыми он так восхищался» (*Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folk-tales, ballads, myths ... romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Vol. 5. Bloomington: Indiana University Press, 1958. P. 379*).

вырастает дерево, чьи цветы в форме носа и породили его народное название «носовое дерево»⁸. К радикальному решению прибегают и герои-мужчины: раввин вырывает себе оба глаза, как и ирландский святой, чтобы избежать брака⁹. Очевидно, что тут глаза выступают не только как знак необычайной красоты, но и как орган искушения, который герой уничтожает, чтобы спасти свою душу.

В других сказках самоослепление объясняется завистью и тем, что Рене Жирар определил как миметическое желание [Girard 1972]. В сказке АТУ 613 «Два путника» одному из героев разбойники выкалывают глаза. Благодаря этому он получает доступ к тайнам, которые помогают ему вновь обрести зрение и разбогатеть. В надежде преуспеть его попутчик выкалывает себе глаза, но становится жертвой духов, которые наказывают его за украденные секреты¹⁰.

Механизм зависти часто присутствует и в новеллистических сказках. Хитрый герой сказки АТУ 836F* «Скупой и глазная мазь» убеждает скупца намазать волшебной мазью, позволяющей увидеть сокровища, один глаз. Из жадности тот наносит ее на оба глаза, слепнет и впадает в нищету¹¹. Миметическое желание возникает и в юмористической сказке, возникшей из басни Авиана АТУ 1331 «Скупой и завистливый». Бог хочет примирить двух спорщиков: чего один желает, другой желает вдвое. В конце концов завистник вытаращивает глаза, чтобы ослепить своего конкурента¹².

Важная для мифологии глаза тема неутолимой зависти разработывается и в белорусской сказке «Чалавечае воко»: дети пытаются взвесить глаз, но он оказывается тяжелее всего до тех пор, пока его не засыпают песком¹³. Эта сказка – почти дословная цитата из Тамида: все золото и серебро не перевесит око человека, которое ничем не может удовлетвориться, пока смотрит с отсылкой к Книге притчей Соломона «Преисподняя и Аваддон, – ненасытимы; так ненасытимы и глаза человеческие» (Притч. 27: 20). И только смерть может положить предел зависти. С этой же темой напрямую связан и мотив дурного глаза, т. е. из зависти покушающегося на чужое благо. Греческая сказка «Соломон и мастер» объясняет его

⁸ Valriu C. Contes et légendes d'Espagne. Paris: Flies France, 2015. P. 155–158.

⁹ T327.3, T333.3.1 (Thompson S. Op. cit. P. 379, 381).

¹⁰ Uther H.-J. Op. cit. Part 1. P. 353.

¹¹ Ibid. P. 469.

¹² Uther H.-J. Op. cit. Part 2: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. P. 130–131.

¹³ *Сержнутойскі А.* Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету. Л., 1926. С. 15–16.

происхождение: во время строительства Сиона демон выбил глаз одному рабочему. Царь Соломон вставил ему глаз обидчика, и от этого работника происходят все люди с дурным глазом¹⁴.

Другой круг сюжетов связан с мотивом наказания. Потерей зрения наказывают за проступки и преступления, что характерно для этиологического корпуса, в котором почти всегда присутствует моральная оценка. Могильщик, который во время эпидемии хоронил еще живых людей, был ослеплен и превращен Богом в крота, который постоянно копает землю (Фракия)¹⁵.

Выбор наказания логичен, поскольку слепота – главная характеристика смерти. Балканские сказки предлагают объяснение этому явлению. В македонском варианте сказки ATU 759D «Наказание ангела» Смерть сочувствовала страданиям людей и была за это наказана Богом: она стала слепой, глухой, немой и безжалостной¹⁶. По той же причине лишился зрения и слуха архангел Михаил как ангел смерти в болгарских вариантах этого сказочного типа¹⁷.

В новеллистических сказках слепота также может быть наслана в наказание за преступление: в иранской сказке «Жадный ослеп» герой не хочет делиться с другом найденным сокровищем и убивает его. Поднявшаяся песчаная буря уносит сокровище и лишает зрения преступника¹⁸.

Мотив ослепления регулярно возникает в сюжетах, связанных с контактами с потусторонними силами. Как показал С.Ю. Неклюдов, слепота многих персонажей из разряда ведьм, людоедов, троллей и драконов амбивалентна, и некоторые из этих персонажей незримы для человека [Неклюдов 2014, с. 133]. Случайно попадая в мир духов, героиня (или герой) обнаруживает волшебную мазь, позволяющую видеть то, что скрыто от зрения простых смертных. Так, повитуха, приглашенная принять роды у чертихи, крадет у нее мазь и мажет ею глаз (Северная Европа, Бретань). В русских, украинских, башкирских вариантах сказки героем выступает музыкант, играющий на радость чертям. В некоторых случаях, например,

¹⁴ *Zochios S. Contes et légendes de Grèce. № 15. [Рукопись]*

¹⁵ *Dähnhardt O. Natursagen: eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legender. Bd. 3. Leipzig, Berlin: B.G. Teubner, 1910. S. 455.*

¹⁶ *Ortenzio A. Op. cit. P. 77–79.*

¹⁷ *Валенцова М.М., Узенёва Е.С. Св. Михаил // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). М.: Международные отношения, 2004. С. 255.*

¹⁸ *836F* «Жадный ослеп» (*Marzolph U. Typologie des persischen Volksmärchens, Beirut: Orient-Inst. der Deutschen Morgenländischen Ges.; Wiesbaden: Steiner, 1984. S. 150).*

в удмуртском варианте мазь имеет двойное действие: она делает невидимым своего обладателя. Но демон в любом случае догадывается об украденном даре и выкалывает глаз¹⁹.

Герой слепнет и в тех случаях, когда, дав волю любопытству, становится свидетелем чуда: подсматривает за дикой охотой, за превращением воды в вино в день летнего солнцестояния или на Рождество; когда обнаруживает воду, в которой тролли купали своего младенца, или сокровище, принадлежащее духам горы (Швеция)²⁰. Слепота возникает и в результате контакта с волшебным предметом: героиня съедает два заколдованных зернышка и теряет зрение (Кабилия, Алжир)²¹.

Во многих сказочных сюжетах возникает мотив «глаз в уплату за услугу», который присутствует и в мифологии. Нечистая сила, согласившись выступить в роли помощника героя, может требовать подобную плату. Так, великан помогает герою завершить строительство моста, но условием помощи становится трудная задача: угадать его имя. В случае неудачи он должен расплатиться своими глазами. Но герой подслушивает имя, и великан исчезает ни с чем (Япония)²².

В целом ряде волшебных сюжетов герой все же вынужден пойти на этот обмен. В сказке ATU 404 «Ослепленная невеста»²³ принц влюбляется в героиню, у которой, когда она смеется, изо рта падают розы или золото, а когда плачет – из глаз сыпется изумруд или жемчуг²⁴. Когда она отправляется в церковь на венчание,

¹⁹ K65F «Каким глазом видишь?» (*Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: Аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> [дата обращения 26.01.2022]).

²⁰ E501.18.7 «Вид дикой охоты ослепляет человека» (*Thompson S.* Op. cit. P. 379); B121 «Теперь вся вода – вино», G10 «Искатель руды», K201 «Ослепленный водой, в которой купали гномов» (*Klintberg B. af.* The Types of the Swedish Folk Legend. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2011. S. 53, 168, 270).

²¹ *Arezki D.* Contes et traditions de Kabylie. Paris: Flies France, 2010. P. 116–124.

²² 812 «Загадка великана» (*Ikeda H.* A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. Bloomington: Indiana University. Dissertation, 1955. P. 221); N475 «Тайное имя подслушано» (*Thompson S.* Op. cit. P. 109).

²³ *Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 238–239; D1454.4.2 «Драгоценные камни из слез», E781.2 «Глаза выкуплены и вставлены на место», S165 «Увечье: выколотые глаза» (*Thompson S.* Op. cit. Vol. 2. P. 231, 515; Vol. 5. P. 312).

²⁴ Связь глаз с драгоценными камнями характерна для итальянской сказочной традиции: героиня третьей сказки пятого дня «Пентамерона»

ее мачеха (или тетка) подменяет ее ложной невестой и, чтобы искалечить героиню, кормит ее пересоленной пищей, требуя за каждый глоток воды по глазу. Бедняку, пришедшему на помощь героине, как правило, удается выменять глаза обратно на розы или жемчуг, полученные благодаря волшебному дару девушки, или на другие необыкновенные предметы вроде золотого веретена и прялки.

В тамильских и кашмирских вариантах сказки «Говорящая конская голова» также возникает мотив глаз, вынужденно отданных служанке, которая подменяет собой жертву. Как и в предыдущей сказке, глаза будут затем выкуплены²⁵. В других сюжетах инициатива обмена глаз на еду может принадлежать брату, отцу или попутчику героя или второй жене²⁶. Мотив обмена может быть заменен кражей: невеста оставляет свои глаза вместе с платьем на берегу, когда идет купаться, служанка крадет и то, и другое²⁷.

Вместе с глазами похитительница присваивает себе и личность героини, ведь глаза как жизненно важный орган выступают метонимией персонажа. В сказке АТУ 462 «Королевы-парии и коро-

Базиле творит себе возлюбленного из сладкого теста с миндалем и вкладывает ему сапфировые глаза и жемчужные зубы. В сказке из Апулии Стеллина, младшая дочь короля, оставляет отчий дом, чтобы поклониться младенцу Иисусу, за что отец приказывает вырвать ее прекрасные жемчужные глаза. Но ангел спасает их и кладет на дно моря. Они и становятся первым жемчугом (*La Sorsa S. Leggende di Puglia*. Bari, 1958. P. 32).

²⁵ 533 «Говорящая конская голова» (*Thompson S., Roberts W.E. Types of Indic Oral Tales: India, Pakistan, and Ceylon*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1960. P. 79).

²⁶ K88V «Еда в обмен на глаза» (*Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Указ. соч.*).

²⁷ *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1872. С. 24–27; СУС–533** «Царевна и служанка» (Сравнительный указатель сюжетов: Восточно-славянская сказка / Сост. Л.Г. Барга, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. С. 154).

Впрочем, кража не всегда имеет отрицательные последствия: в сказке АТУ 660 «Три доктора» герои снимают на ночь по части тела (глаз, руку, сердце), и все они пропадают. Слуга заменяет пропавшие части частями тела животных и вора, и доктора в результате ничего не теряют от подмены: так, получивший кошачий глаз отлично видит в темноте (*Uther H.-J. Op. cit. Part 1. P. 362–363; E781.1 «Подменные глаза» (Thompson S. Op. cit. Vol. 2. P. 515)*). Подобная подмена упоминается и в рассказах о колдунах: они заменяют свои глаза глазами животных, чтобы путешествовать в ночи (G249.10.1 «Колдуньи с помощью глаз животных путешествуют ночью» [*Thompson S. Op. cit. Vol. 3. P. 296*]).

лева-людоедка» злодейка, повелевая убить сына или невестку, требует, чтобы ей принесли в качестве доказательства исполненного приказа сердце и/или глаза жертвы. Или же ведьма, вышедшая замуж за короля, требует уничтожить всех предыдущих жен и поднести ей их глаза²⁸. Молодому человеку, влюбленному в свою сестру, отказывают в браке, и в виде утешения он требует себе ее глаз (Мандла, Индия)²⁹.

В других сюжетах ослепление призвано лишить героя его необычайной силы. В сказке АТУ 590 «Коварная мать» мать вместе с любовником отнимают у героя волшебный предмет, а затем ослепляют или убивают его³⁰.

Ослепление антагониста

В другом типе сюжетов герой не страдающая сторона, а активная, вступающая в противоборство с противником, как правило, принадлежащим к сверхъестественным существам. В эпосе и в мифологии традиционными антагонистами героя выступают великаны, как, например, Депегёз, кровожадный циклоп из тюркского эпоса «Книга моего деда Коркута», которого богатырь Бисат ослепил его же собственным мечом, а затем отрубил ему голову³¹. В сказочном корпусе широко представлена история Полифема, побежденного Одиссеем. В сказках АТУ 1135 «Лекарство для глаз» и АТУ 1137 «Ослепленный людоед» герой выдает себя за врача, обещает исцелить великана и навсегда ослепляет его, проткнув его единственный глаз раскаленным копьём или залив его расплавленным свинцом³². В роли антагониста-жертвы выступают в этих сказках и другие персонажи: черт, водяной, Баба Яга и даже шакал.

Наряду с попыткой обезвредить противника, лишив его зрения, встречаются и сюжеты, когда нейтрализация сводится к тому, чтобы заставить антагониста закрыть глаза, например, усыпив его или завязав ему глаза. С этой тактикой связана игра в жмурки, кото-

²⁸ Uther H.-J. Op. cit. Part 1. P. 273; S438 «Брошенная королева ослеплена» (Thompson S. Op. cit. Vol. 5. P. 328).

²⁹ T415.7 «Когда юноша не может получить в жены свою сестру, он просит дать ему ее глаз и ухо» (Thompson S., Balys J. The oral tales of India. Bloomington, Indiana University Press, 1958. P. 421).

³⁰ Uther H.-J. Op. cit. Part 1. P. 347–348.

³¹ Басилов В.Н. Тепегёз // Мифы народов мира / Под ред. С.А.Токарева. Т. 2: К–Я. М.: Советская энциклопедия, 1988. С. 501.

³² Uther H.-J. Op. cit. Part 2. P. 44–45; F531.1.1.1 «Великан с одним глазом на лбу» (Thompson S. Op. cit. Vol. 3. P. 142).

рую затеивает либо герой, либо его противник, но в любом случае побеждает герой. В качестве примера такого испытания упомянем людоеда Стало, которого в этой игре побеждают саамы, а в русской сказке Маша, перехитрившая тем же способом медведя³³.

В других сюжетах герой пытается избавиться от бдительных сторожей, наделенных необычным числом глаз. В такой роли выступают Одноглазка, Двуглазка и Трехглазка, которые по приказу матери-ведьмы (например, Бабы Яги) следят за сводной сестрой. Героине удается с помощью песни усыпить все их глаза, кроме последнего третьего, который и раскрывает тайну героини³⁴. В роли многоглазых сторожей могут быть и животные. Так, герой русской сказки «Старик на небе» обнаруживает на небе двенадцать коз, у первой из которых только один глаз, у второй – два и т. д. Он пытается их усыпить, но забывает упомянуть последний глаз последней козы и попадает в ловушку³⁵.

Исцеление слепоты как трудная задача

Среди многих трудных задач, которые должен решить герой, фигурирует возвращение зрения. В сказке АТУ 321 «Глаза, отобранные у колдуньи» пастуху удается найти средство от слепоты, или же он обнаруживает у волшебника (людоеда, дракона) украденные глаза хозяев³⁶. В болгарском варианте сказки герой прибегает к хитрости, защемив пальцы самодивы, и отбирает у нее украденные глаза старика-хозяина³⁷. Или же для лечения слепой принцессы или короля герой должен отыскать соответствующее волшебное средство: священную воду, птичье молоко или слезу, козью печень или молоко, мед, вареное змеиное мясо или только его запах, золотого петуха и т. п.³⁸ Может исцелить слепоту и вол-

³³ Simonsen M. Op. cit. P. 131–135; Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 118–119; АТУ 480 «Добрая и злая девушки» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 281–282).

³⁴ АТУ 511 «Одноглазка, Двуглазка и Трехглазка» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 218).

³⁵ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 1. С. 32–33.

³⁶ *Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 206–207; D2161.3.1 «Слепота исцелена волшебным способом» (*Thompson S.* Op. cit. Vol. 2. P. 390).

³⁷ ТВВ 321 «Слуга слепого старика» (*Daskalova Perkowski L., Dobrova D., Koceva J., Miceva E.* Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen / Bearbeitet und herausgegeben von K. Roth. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1995. S. 75).

³⁸ АТУ 314 «Златовласый», АТУ 321 «Глаза, отобранные у колдуньи», АТУ 551 «Живая вода» и др. (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 198–199, 206–207,

шебный цветок, но добыча его чревата опасностями³⁹. В латышской сказке «Целебное средство» герою лишь с третьей попытки удается принести синие розы, которые только и могут вылечить принцессу, но сам он при этом слепнет. Зрение возвращается к нему, когда поправляется сама принцесса⁴⁰. Волшебным средством может стать и блестящий кушак феи: герой сжигает его, натирает пеплом глаза своего отца, и тот прозревает (тофалары)⁴¹.

В других сказках герою удается обрести зрение благодаря волшебному помощнику, например, благодарной змее, которая оближает пустые глазницы⁴², или гагаре, которая заставляет слепого мальчика трижды нырнуть в ледяную воду (эскимосы Баффиновой земли)⁴³. Мальчика, ослепленного злодейкой матерью, спасает принцесса, подсмотревшая, как животные исцеляют слепоту⁴⁴.

Слепота животных

В сказках о животных встречаются многие из уже упомянутых мотивов. Так, слепота часто насылается в наказание. Сокол выпарапал глаза сове за то, что она плохо сторожила птичку, наказан-

320–321); D1505 «Волшебный предмет исцеляет слепоту» (*Thompson S.* Op. cit. Vol. 2. P. 236).

³⁹ F952.3.2 «Слепота исцеляется протиранием глаз цветком» (*Thompson S., Balys J.* Op. cit. P. 421); D1505.9 «Волшебный цветок возвращает зрение» (*Thompson S.* Op. cit. Vol. 1. P. 236); 550 «Поиск золотой птицы» (*Robe S.I.* Index of Mexican Folktales. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1973. P. 98).

⁴⁰ *610* «Целебное средство» (*Аруйс К., Медне А.А.* Указатель типов латышских народных сказок. Рига: Зинатне, 1977. С. 306).

⁴¹ Сказание о просторе: Сказки народов Бурятии, Горного Алтая, Калмыкии, Тувы, Хакасии, Якутии и малых народов Сибири, долган, тофаларов и шорцев / Сост. Ч.М. Таксами. Л.: Лениздат, 1988. С. 316–319.

⁴² ATU 207C «Животные звонят в колокол и требуют справедливости», ATU 404 «Ослепленная невеста» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 131, 238–239); B271.3 «Животные звонят в колокол и требуют справедливости» (*Thompson S.* Op. cit. Vol. 1. P. 413).

⁴³ *Boas F.* The Central Eskimo // Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1884–1885. Washington, 1888. P. 625–627; B516 «Зрение, возвращенное животным» (*Thompson S.* Op. cit. Vol. 1. P. 443).

⁴⁴ ATU 590 «Коварная мать» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 347–348); B512 «Лекарство, указанное животным» (*Thompson S.* Op. cit. Vol. 1. P. 442).

ную за обман (укр. херсон.), или проспала заутреню на Благовещение (рус.); крот ослеп, потому что работал в этот праздник (рус.) или портил райские насаждения (бел. витеб.); улитка, потому что хвалилась своей силой перед Богом (укр. ровен.); змея, потому что высосала кровь у семи принцев, спавших в поле (рус. новгород.), а змея, которая хотела напасть на людей, превратилась в черепаху, которая ничего не видит из-за панциря, закрывающего ей глаза (терские казаки, Полесье); дождевому червю Бог выколол глаза из-за его жестокости (Германия), а медянке – укушенная ею Богородица (цыгане Франции)⁴⁵. Летучая мышь не хотела ждать, когда Господь ее доделает, и, подлетев слишком близко к солнцу, обожглась и потеряла зрение (Фландрия)⁴⁶.

Слепота в сказках о животных также может быть результатом миметического желания. В сказке, известной по большей части в Азии и в Африке, наивное животное (тигр, медведь, волк, черепаха) становится жертвой трикстера (зайца, лисы, слона): когда тот делает вид, что съел собственный глаз и что он очень вкусен, жертва добровольно соглашается вырвать себе глаза и съесть их⁴⁷.

Но самым популярным сюжетом, объясняющим происхождение слепоты, оказывается история невыгодного обмена между животными (АТУ 234 «Соловей и слепой червь»). Кошка, изначально слепая, одолжила глаза у змеи медянки и не вернула их (Россия); газель одолжила глаза у цикады и не возвратила их (пигмеи ака); слон позволил черепахе вырвать свои большие глаза и позаимствовал глаза у червя (Нигерия)⁴⁸. Кроме них в качестве заемщика

⁴⁵ АТУ 221 «Выборы царя птиц», АТУ 779J* «Нарушение шаббата» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 138–139, 438); *Dähnhardt O.* Op. cit. S. 20; Восточнославянские этимологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г.И. Кабаковой; сост. О.В. Белова, А.В. Гура, Г.И. Кабакова, С.М. Толстая. М.: Неолит, 2019. С. 86–87; *Kabakova G.* Contes et légendes tziganes. 2e éd. Paris: Flies France, 2019. P. 139; *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. С. 360.

⁴⁶ *Van den Berg M.* Contes et légendes de Flandre. Paris, Flies France, 2000. P. 101. Представление о слепоте летучей мыши распространено по всему миру и отражено в ее обозначениях во многих языках и диалектах: брян. *слепая мышь*, серб. *слепи миш*, болг. банат. *слепулилек*, исп. *murcielago*, катал. *murices*, калабр. *sorcio orbo*, бретон. *logodenn-zall* (*Çınar Ü.* Türkiye Yarasalarının Yabancı Dillerdeki Adları // The Common Names for the Bats of Turkey. URL: <http://www.kmoksy.com/zobot/chiroptera.html> (дата обращения 26.01.2022).

⁴⁷ М125 «Съедает свои глаза» (*Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Указ. соч.).

⁴⁸ *Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 148; А2241 «Характерные черты животных: одолженные и невозвращенные», А2242 «Характерные черты

выступают соловей, ворона, голубь, сорока, лягушка, рак или клещ, а заимодателем становятся червяк, летучая мышь и волк. Подобная пара может состоять из жабы и крота (Лимузен, Франция), жаворонка и жабы (Англия), паука и навозного жука (американские индейцы), змеи и червя (Япония) или двух змей (Мадагаскар)⁴⁹. Этиологическая сказка может иметь двойное заключение: не только заимодатель, в частности слепой червь, остается слепым, но и его обидчик вынужден изменить свой образ жизни. Отныне он не спит по ночам, боясь мести, или по той же причине выводит птенцов рано весной.

Слепец и его функции

Зрение представляет собой основной канал коммуникации с миром земным и миром потусторонним. В волшебных сказках слепые, лишенные возможности видеть окружающий мир и, по сути, отчасти принадлежащие миру мертвых, получают доступ к иному миру, могут видеть невидимое и наделяются даром познавать тайны, скрытые от зрячих. В сказке «Два путника» ослепленный герой прячется на дереве или под мостом и, подслушав разговор птиц, животных или духов, обретает дар исцеления, в том числе от слепоты, узнает, как положить конец засухе, и т. п.⁵⁰ Авторитет слепого как мудреца и целителя настолько высок, что в сказке волоф гиена предлагает глаза слепому в обмен на его заговоры, которые она, впрочем, забывает по дороге (Сенегал)⁵¹.

Слепец редко выступает в роли героя волшебной сказки. Как правило, ему отводится роль помощника героя. В этом качестве он,

животных: взятые на праздник и невозвращенные» (*Thompson S.* Op. cit. Vol. 1. P. 276–277); J2413.4.+ (*Clarke K.W.* A motif-index of the folktales of Culture-Area V, West Africa: Dissertation. Bloomington: Indiana University, 1958. P. 337); Восточнославянские этиологические сказки и легенды... С. 183; *Motte-Florac E.* Op. cit. P. 42–43; *Dayrell E.* Folk Stories From Southern Nigeria, West Africa. New York, Bombay, Calcutta: Longmans, Green, 1910. P. 58–61.

⁴⁹ *Kabakova G.* Contes et légendes de France. Paris: Flies France, 1998. P. 53–54; *Костюхин Е.А.* Когда звери говорили: Триста семьдесят пять мифов, сказок, басен, анекдотов. М.: Наука, 2004. С. 526.

⁵⁰ АТУ 613 «Два путника» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 353); N451.1 «Тайна животных (демонов) случайно подслушана стоя под деревом (мостом)», N452 «Тайное лечение подслушано из разговора животных (колдуний)» (*Thompson S.* Op. cit. Vol. 5. P. 107).

⁵¹ *Reuss-Nliba D. et J.* Contes et légendes du Sénégal. Paris: Flies France, 2018. P. 164–165.

подобно хищнику, узнает свою жертву по запаху и ловит ее (сказка «Безногий и слепой богатыри»)⁵². Считается, что он способен, как и слепорожденные домашние животные, видеть злого духа (Польша)⁵³, только ему дано увидеть волшебный цветок (Мадхья-Прадеш, Индия)⁵⁴. Он способен правильно истолковывать знаки, недоступные для зрячих, и тем самым разгадывать тайны: например, что король незаконнорожденный или принадлежит к низшей касте, что королева – дама легкого поведения, что еда находилась рядом с трупом, что животное было вскормлено молоком другого животного и т. д. (Панджаб, Раджастан, Индия)⁵⁵.

Однако далеко не во всех видах сказки слепцы выступают мудрыми провидцами, приобщенными тайнам мироздания. В новеллистических сказках и анекдотах слепота – знак беспомощности, бессилия, в том числе сексуального, и старости. Слепые, как правило, становятся жертвами обманщиков⁵⁶, хотя бывает, что им, наоборот, удастся обмануть воров⁵⁷; или обманывают сами себя. Например, два слепца просят милостыню, один у царя, другой у Бога. Первый не догадывается, что король наполнил его горшок золотом, и передает его второму⁵⁸. Или же жених бессовестно крадет все имущество у слепой невесты⁵⁹.

Со времен «Законов» Платона общеизвестно, что любовь слепа, поэтому слепота супруга, как в буквальном, так и в переносном смысле, всегда служила поводом для шуток. Старый, ревнивый, глупый и слепой муж оказывается популярным персонажем средневековых новелл и новелл эпохи Возрождения («Gesta Romanorum», «Сто новых новелл») и сказок нового времени. Одноглазого мужа водит за нос неверная жена, ей удается скрыть от него своего любовника с помощью простыни и поцелуя, которыми она

⁵² Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 2. М.: Наука, 1985. С. 59–73; СУС 519 «Слепой и безногий» (Сравнительный указатель сюжетов... С. 140).

⁵³ Гуря А.В. Указ. соч. С. 79.

⁵⁴ F814.5 «Цветок показывается только слепому» (*Thompson S., Balys J.* Op. cit. P. 195).

⁵⁵ 655 «Мудрые братья» (*Thompson S., Roberts W.E.* Op. cit. P. 92).

⁵⁶ АТУ 1577 «Слепого обманом заставили драться», 1577* «Слепой вор обкраден», 1577** «Обманутый слепой» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 2. P. 316–317).

⁵⁷ АТУ 1617* «Сокровище слепца» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 2. P. 332).

⁵⁸ АТУ 841 «Один нищий верит Богу, другой царю» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 1. P. 473).

⁵⁹ АТУ 1456* «Слепая невеста» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 2. P. 229).

закрывает единственный зрячий глаз⁶⁰. Или жена забирается на грушу, чтобы воссоединиться со своим возлюбленным, и, когда к слепому мужу благодаря божественному вмешательству возвращается зрение и он обнаруживает обман, ей все равно удается убедить его, что единственной ее целью было его исцеление⁶¹.

В других сюжетах муж притворяется слепым, чтобы помешать интригам жены. В сказке «Неверная жена» из «Панчатантры» муж, переодевшись в чужое платье, советует жене приготовить мужу, т. е. ему самому, отравленное блюдо, а затем притворяется слепым и прогоняет неверную жену с любовником⁶². Или он убивает любовника и приносит его тело неверной жене⁶³.

Таким образом, глаза и зрение выступают как главная ценность сказочного корпуса. В повествовательной структуре волшебной сказки отсутствие зрения как недостача или результат причиненного ущерба упоминается в начале сказки и приводит в действие сюжетный механизм. Слепота выступает серьезным испытанием, преодолеваемым с помощью всех возможных средств (тайное знание, волшебный предмет и помощник). В результате недостача восполняется, и зрение в конце истории возвращается пострадавшему. Ослепление выступает также как способ одержать победу над противником.

В других жанрах – сказках о животных, этиологических сказках – история заканчивается слепотой как наказанием или следствием неправильного поведения. Только в религиозных сказках и редких волшебных сюжетах («Два путника») утрата зрения выступает «квалифицирующей немочью», иным способом постижения мира, спасением души и подобным. В бытовых сказках-анекдотах слепота предстает постоянным качеством персонажа, который чаще оказывается в роли жертвы, не вызывающей сочувствия, чем победителя. Таким образом, сказки, которые в отличие от мифов сосредоточены на индивидуальных ценностях, отдают предпочтение зрению обычному, а не высшему. Вполне закономерно, что, по грузинской этиологической сказке, Адам и Ева, созданные слепцами, поддались на уговоры Самуила (Сатаны), посулившего открыть им глаза, чтобы те увидели мир⁶⁴.

⁶⁰ АТУ 1419С «Одноглазый муж» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 2. P. 209).

⁶¹ АТУ 1423 «Волшебное грушевое дерево» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 2. P. 215).

⁶² АТУ 1380 «Неверная жена» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 2. P. 184).

⁶³ АТУ 1536С «Убитый любовник» (*Uther H.-J.* Op. cit. Part 2. P. 271–272).

⁶⁴ *Маргуани Д.* Сванетские легенды и песни // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 10. Тифлис, 1890. С. LXXVI.

Литература

- Антонов 2014 – Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Сб. науч. статей; отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. 361 с.
- Неклюдов 2014 – Неклюдов С.Ю. Слепота демона и ее литературные перспективы // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Сб. науч. статей; отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. С. 125–147.
- Христофорова 2014 – Христофорова О.Б. Земля, лед и глаза: заметки к мифологии нганасан // Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии / Сб. науч. статей; отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М.: РГГУ, 2014. С. 148–173.
- Dumézil 1949 – Dumézil G. L'héritage indo-européen à Rome. Paris: Gallimard, 1949. 254 p.
- Girard 1972 – Girard R. La violence et le sacré. Paris: Grasset 1972. 451 c.

References

- Antonov, D.I. (ed.) (2014), *Sila vzglada: Glaza v mifologii i ikonografii* [The Power of Glance. Eyes in Mythology and Iconography], RGGU, Moscow, Russia.
- Dumézil, G. (1949), *L'héritage indo-européen à Rome*, Gallimard, Paris, France.
- Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, France.
- Neklyudov, S.Yu. (2014), “A demon's blindness and its litterary prospects”, in Antonov, D.I. (ed.) (2014), *Sila vzglyada: Glaza v mifologii i ikonografii* [The Power of Glance. Eyes in Mythology and Iconography], RGGU, Moscow, Russia, pp. 125–147.
- Khristoforova, O.B. (2014), “Earth, ice and eyes. Notes on the mythology of Ngnasans”, in Antonov, D.I. (ed.), *Sila vzglyada: Glaza v mifologii i ikonografii* [The power of glance. Eyes in mythology and iconography], RGGU, Moscow, Russia, pp. 148–173.

Информация об авторе

Галина И. Кабакова, доктор филологических наук, Университет Сорбонны, Париж, Франция; 75017 Франция, Париж, б-р Мальзерб, д. 108; galina.kabakova@sorbonne-universite.fr

Information about the author

Galina I. Kabakova, Dr. of Sci. (Philology), Sorbonne University, Paris, France; 108, blvd Maiesherbes, Paris, France, 75017; galina.kabakova@sorbonne-universite.fr

Магия и мистицизм у Даниила Хармса

Борис З. Фаликов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва, falikov@yandex.ru*

Аннотация. Поэт-обэриут Даниил Хармс (1905–1942) создал свой собственный вариант оккультно-ориентального синтеза на манер того, что практиковал австрийский писатель Густав Мейринк (1868–1932), да и не он один. Оккультное миропонимание позволяет включить в подобный синтез любые религии от буддизма до православия, объединив их по принципу магической эффективности. Разница между синтезами Майринка и Хармса заключалась в том, что первый чередовал буддийские и оккультные посвящения в эпоху *fin de siècle*, когда они были в большой моде, а второй занимался этим лет десять-двадцать спустя, в Советской России, где подобные вещи преследовались атеистическим государством. Еще одним важным отличием было то, что Мейринк в своих произведениях выступал в роли миссионера, но действовал опосредованно, в то время как Хармс попытался напрямую преобразить мир, опираясь, как он верил, на магическую мощь авангардистской поэзии.

Ключевые слова: оккультизм, магия, каббала, авангард

Для цитирования: Фаликов Б.З. Магия и мистицизм у Даниила Хармса // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2022. № 2. С. 45–56. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-45-56

Magic and mysticism of Daniil Kharms

Boris Z. Falikov

*Russian State University for the Humanities,
Russia, Moscow, falikov@yandex.ru*

The Oberiut poet Daniil Kharms (1905–1942) created his own version of the occult-oriental synthesis in the manner that the Austrian writer Gustav Meyrink (1868–1932), and not only him, practiced. The occult worldview makes it possible to include in such a synthesis any religion from Buddhism to Orthodoxy, uniting them according to the principle of magical effectiveness.

© Фаликов Б.З., 2022

The difference between the syntheses of Meyrink and Harms was that the former alternated between Buddhist and occult initiations during the fin de siècle era, when they were in great vogue. And the latter did that ten or twenty years later in Soviet Russia, where such things were persecuted by an atheistic state. Another important difference was that Meyrink acted as a missionary in his works, but did it indirectly, while Kharms tried to directly transform the world, relying on the alleged magical power of avant-garde poetry.

Keywords: occultism, magic, Kabbalah, avant-garde

For citation: Falikov, B.Z. (2022), "Magic and mysticism of Daniil Kharms", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 45–56, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-45-56

В дневниковых записях Даниил Ювачев, вошедший в историю литературы под псевдонимом Хармс, впервые упоминает о романе Густава Мейринка (1868–1932) «Голем» в 1926 г. Примерно в середине тридцатых он пишет Алисе Порет галантную записку с просьбой вернуть книжку, которую когда-то дал почитать ее брату¹. Роман с художницей, как известно, закончился печально, Алиса вышла замуж за другого, но Даниил преодолел гордость и попросил выслать «Голем» по почте. Книжку уже невозможно найти у букинистов, оправдывается он перед бывшей возлюбленной, теперь вы понимаете, как она мне необходима. Записка осталась неотправленной, ее нашли среди бумаг писателя (исследователи его творчества знают, что Хармс в отличие от своего друга Александра Введенского старался хранить все вышедшее из-под его пера), поэтому неизвестно, удалось ли ему заполучить назад вожеленную книгу. Однако в 1937 г. он включает Мейринка под почетным третьим номером в список любимых авторов. А потом еще и добавляет: «Сейчас моему сердцу особенно мил Густав Мейринк»².

Ясно, что «Голем» оставался в поле пристального внимания Хармса всю его короткую жизнь. Австрийский автор публиковал роман из номера в номер в ежемесячнике экспрессионистов "Die Weissen Blatter" (1913–1914), а в 1915 г. издал отдельно, книга о потустороннем пользовалась колоссальным успехом, несмотря на кровавую бойню Первой мировой войны, а может быть, и благодаря ей. Прекрасно разошелся и перевод на русский язык Давида Выгодского под редакцией Акима Волынского, вышедший

¹ РНБ. Ф. 1232. Ед. хр. 394.

² Запись от 14 ноября 1937 г. Цит. по: Горло бредит бритвою / Сост. и коммент. А. Кобринского, А. Устинова // Глагол. 1991. № 4. URL: http://lib.ru/HARMS/xarms_diaries.txt (дата обращения 21.01.2022).

в 1922 г., неудивительно, что Хармс не смог отыскать его в начале тридцатых в Ленинграде.

«Голем» по праву считается классикой оккультной литературы и переиздается по сей день. Экранизировать его начали еще немецкие экспрессионисты, «ужастики» по его мотивам регулярно выходят в разных странах и в наше время. Поэтому разговор о магических и мистических пристрастиях великого обзериута надо начинать с его любимой книги. Пристрастия эти разделялись и ближайшим кругом его друзей, но у Хармса они имели наиболее отчетливую форму. Сразу оговорюсь, что сам он не делал различия между мистикой и магией, включая их в свой обширный оккультный синтез. А оккультизм понимал так, как понимали его многие писатели и художники fin de siècle, разделявшие те же интересы, т. е. как тайную магическую традицию, восходящую к временам Моисея и Гермеса Трисмегиста. Разницы между оккультизмом и эзотеризмом он не видел, не будем и мы брать ее в расчет.

Дыхание костей

Густав Мейер, прославившийся под псевдонимом Мейринк, прошел через многочисленные оккультные увлечения belle époque, успев побывать и «братом Дагобертом» в немецком Ордене иллюминатов Леопольда Энгеля, и адептом британской «Золотой зари», где водил дружбу с братом Пердурabo – Алистером Кроули. Сохранилась и переписка Мейринка с одним из основателей «Зари» Уильямом Уинном Уэсткоттом³. В его собственном оккультно-ориентальном синтезе выделялись каббала и буддизм, умер он буддистом, получив в 1927 г. посвящение в одну из школ махаяны. Учение Будды и каббала в ее оккультном варианте, созданном во второй половине XIX в. во Франции, и стали идейной основой романа. Особую роль в сюжете сыграла колода карт Таро, которую впервые связал с каббалой французский оккультист Элифас Леви (Альфонс Луи Констан, 1810–1875). Как пишет современный исследователь Джейсон Ананда Джозефсон: «Согласно Леви, колода Таро является зашифрованным рассказом Египетского пророка Гермеса Трисмегиста и ключом к расшифровке других символических систем. Более того, каждый из старших арканов (22 козырей колоды. – Б. Ф.) связан с буквой еврейского алфавита, поэтому комбинации карт в верном порядке могут открыть каббалистические истины. По сути, Таро

³ Churton T. Aleister Crowley: the Beast in Berlin. Art, Sex and Magic in the Weimar Republic. Inner Traditions. Toronto, 2014. P. 78.

это истинная библия мага, которая не будучи спрятана, невидима нашему взору»⁴.

Роман, действие которого происходит в Пражском гетто, искусно построен как череда сновидений безымянного героя. Он случайно обменялся шляпой с неким Атанасиусом Пернатом, резчиком камней, и эта оплошность привела к мистическим последствиям – он отождествляется с Атанасиусом в своих снах. В первом сне к читающему про жизнь Будды Готама Пернату приходит таинственный посетитель и вручает древнюю книгу, открывая ее на главе «Иббур». В каббале так зовется душа, оторванная от тела, она-то и может вселиться в другого человека. Но в отличие от диббука, который, овладев чужой душой, толкает ее к гибели, иббур играет положительную роль. Атанасиус, который вдруг ощущает внутреннее и внешнее сходство с загадочным пришельцем, проникается подозрением, что в него пытается вселиться Голем. Его догадку подтверждает архивариус Гиллель, к которому он обращается за духовным советом: «Знай, что человек, который посетил тебя и которого ты зовешь Големом, означает воскресение из мертвых внутри духа. Все на земле не что иное, как вечный символ в одеянии из праха»⁵. Как гласят многочисленные легенды, призрак человека, слепленного из глины пражским раввином и магически им оживленного, до сих пор пугает обитателей гетто. Но в жизни Перната он призван сыграть спасительную роль. Для него это хабал гармин («дыхание костей»), встреча с которым, по каббале, сулит бессмертие.

У Гиллеля есть юная дочь Мириам, чья мудрая наивность пленяет героя. Она живет ожиданием чудес, и Пернат устраивает ей эти чудеса, подкладывая в булочки золотые дукаты. Мириам простодушно делится с ним своей мечтой: жизнь ее только тогда обретет вечный смысл, когда она найдет свою мужскую половину и сольется с ней воедино, как в древнеегипетском культе Осириса. Символ этого магического единства зовется Гермафродитом.

Следуя прихотливой логике сна, Атанасиус бежит от опасности и оказывается в жилище без входа на Старосинагогальной улице. И понимает, что судьба привела его в дом Голема. В пыльной комнате царит адская стужа, чтобы укрыться от нее, Пернат надевает на себя старинный камзол, видимо, оставшийся от прежнего обитателя. Там он находит и истрепанную колоду карт Таро, на первой из которых – пагаде – изображен человек с поднятой вверх согнутой в локте левой рукой и правой, также согнутой в локте, опущенной

⁴ *Josephson J.Ā. God's Shadow // History of religions. 2013. Vol. 52, no. 4. P. 322.*

⁵ *Майринк Г. Голем / Пер. Д. Выгодского. СПб.: Азбука, 2000. С. 75.*

вниз (будто кто-то хотел нарисовать Алеф, первую букву еврейского алфавита). Но этот персонаж с остроконечной бородкой – вылитый он сам. «Номер двенадцатый должен изображать “повешенного”; – пробежало во мне что-то вроде воспоминания. Головой вниз?.. Руки заложены за спину?.. Я стал перелистывать: вот! Он был здесь»⁶. Этому пугающему символу – двенадцатому аркану Таро – предстоит сыграть решающую роль в его жизни.

По облыжному обвинению Атанасиус оказывается в тюрьме и встречает там убийцу юной девушки-лунатика Амадеуса Ляпондера с нежным розовым лицом, похожим на кварцевую китайскую статую Будды. Амадеус делится с ним своей тайной: на 21-м году жизни он переродился, проснулся из обыденности в мир снов, который и есть истинная жизнь. И вы пробудитесь от сна пустой жизни, если сумеете порвать веревку рассудка и чувств, привязывающую вас к миру, – наставляет он Атанасиуса. Шанс у вас есть, вы уже учуяли «дыхание костей», встретили вашего двойника Голема.

Пернат в благодарность рассказывает о мечте Мириам найти свою половинку и соединить мужское и женское в вечном символе Гермафродита. Вы дали мне ключ к спасению, восклицает Ляпондер, я отправляюсь на казнь как на свадьбу. И Пернат понимает, что по ту сторону смерти он ждет встречи с убитой им девушкой.

Отпущенный из тюрьмы, Атанасиус вновь оказывается в комнате Голема, но вместо адского холода там бушует пламя. Однако он уже знает путь к спасению. Привязав к ноге канат трубочиста, он выбирается из зарешеченного окна и повисает головою вниз в позе повешенного. «Канат трещит. Волокна разрываются. Я падаю. Сознание гаснет во мне»⁷.

Герой пробудился к вечной жизни. Он больше не Атанасиус Пернат, но в инобытии ему предстоит лицом к лицу встретиться со своим сновидческим альтер эго. Это происходит в доме у последнего фонаря, ворота которого украшены изображением златоглавого Гермафродита. На ступенях к дому, похожему на храм, он видит прекрасную Мириам и Атанасиуса Перната, чье лицо зеркально отражает его собственное. Он встретил своего божественного двойника и его вечную возлюбленную, обрел бессмертие.

Перевернутый мир

Роман, написанный в экспрессионистской технике, прекрасно передающей атмосферу лихорадочного сна, стал центром духовной

⁶ Там же. С. 107.

⁷ Там же. С. 276.

жизни молодого поэта-авангардиста и сопровождал его всю дальнейшую жизнь. В дневниковой записи от 11 ноября 1926 г. он отождествляет себя с героем романа: «Я – Атанасиус Пернат»⁸. И выписывает из книги важнейшие для себя детали: архивариус Шемай Гиллель, Ляпондер – с лицом Будды, настоящий двойник – дыхание костей, «habal garmin». Далее следует этимология термина «таро»: tarok или tarot, то же, что еврейская Тога – закон, или древнеегипетское tarut – вопрошаемый, или зендское слово – tarisk – я требую ответа. Этимология заимствована из романа и является типичной оккультной интерпретацией связи колоды таро с каббалой, почерпнутой Мейринком из его многочисленных эзотерических штудий. Не чужд этим штудиям и молодой Хармс, в дневниках дается ссылка на французскую книгу *P. Piobb. Formulaire de Haute Magie*. Она была переведена И.К. Антошевым под редакцией И.К. Свешотна и выпущена в Санкт-Петербурге в 1910 г. под названием «Древняя высшая магия. Теория и практические формулы». Инициалы переводчика и редактора совпадают неслучайно, генерал-инспектор Иван Казимирович Антошевский был известен в оккультных кругах Петербурга в качестве адепта белой магии И.К. Свешотна и принимал активное участие в деятельности Ордена Мартинистов, основанного Папусом – Жераром Анкоссом (1865–1916)⁹.

Тоненькая книжка Пиобба была, вероятно, обнаружена Хармсом в его странствиях по петроградским букинистическим магазинам, где он, по свидетельству историка авангарда Николая Харджиева, скупал все, имеющее отношение к оккультизму и магии¹⁰. Это было общедоступное введение в эзотерические тайны, имелись в ней и сведения о каббале, которая наряду с «египетскими сокровенными преданиями» особенно важна для «изучающих оккультизм и магию». В связи с этим помещались «каббалистические сефироты» и буквы древнееврейского алфавита в их корреляции с картами Таро. Но главное, давались советы – как вызвать нужных духов, не гнушаясь и бесов, и добиться от них практической помощи.

⁸ Цит. по: Герасимова А., Никитаев А. Хармс и «Голем». *Quasi una Fantasia* // Театр. 1991. № 11. С. 37. Репринтное переиздание в журнале «Театр», № 37, 2019. Эта пионерская работа о влиянии Мейринка на творчество Хармса по сей день остается единственной. Пользуясь случаем, выражаю свою благодарность авторам.

⁹ Яровая И. Иван Казимирович Антошевский (1873–1917) – геральдист, генеалог, библиофил, коллекционер, оккультист. Семинар «Геральдика – вспомогательная историческая дисциплина». СПб., 2012. URL: <https://gerboved.ru/t/1267> (дата обращения 21.01.2022).

¹⁰ ОР РНБ. Ф. 12326. Ед. хр. 368.

Будучи большим нерешительным ребенком в обыденной жизни, в жизни духа Хармс предпочитал действовать, проявляя порой недюжинную волю, главное качество волхва. Поэтому рефлексизирующей теософской магии русских интеллигентов предпочитал иногда грубую народную. В дневниковых записях 1926 г. рядом с французским названием книжки Пиобба содержится и такая выписка: «Для того, чтобы сделать грозу, надо в поле, в том месте, где растет трава паслен, сделать ямку в земле, присев над ней, омочить ее и сказать: «Во имя дьяв(о)ла, дождись!» И тотчас найдет туча, и будет дождь»¹¹. В своих магических поисках Хармс явно не пренебрегал и русским фольклором, недаром в дневниковом списке литературы за 1925 г. числится «Стыдливая барыня» А.Н. Афанасьева¹².

«Голем», думается, в немалой степени подкупил его тем, что под оболочкой модернистского романа в нем давались важные детали оккультной инициации, с которыми Мейринк был знаком не понаслышке. И Хармс их творчески развил, опираясь уже на опыт собственный. Герасимова и Никитаев обнаружили в его бумагах рисунок висельника с веревкой на ноге, явно заимствованный из романа. Но с одной существенной разницей – висельник перевернут, он не падает, а взлетает, перевернуто и дерево, к ветке которого он привязан, оно изображено корнями вверх. Рисунок снабжен следующей «пояснительной надписью»: «Я возьму ключ (речь идет о ключе Осириса, о котором говорится чуть раньше. – *Б. Ф.*), когда как учили нас наши бабушки, найду цветок папоротника, который цветет только один раз в год, в ночь накануне Ивана Купала. Но где растет этот цветок? Он растет в лесу под деревом, которое стоит вверх ногами. Ты идешь в большом дремучем лесу, но нет ни одного дерева, которое росло бы вверх ногами. Тогда ты выбери самое красивое дерево и влезь на него. Потом возьми веревку, привяжи один конец веревки к ветке, а другой конец к своей ноге. Потом спрыгни с дерева, и ты повиснешь вверх ногами и тебе будет видно, что дерево стоит вверх ногами <...>». Слева от рисунка сделана еще одна надпись: «Небеса свернутся в свиток и падут на землю; земля и вода взлетят на небо; весь мир встанет вверх ногами. Когда ты все это увидишь, то раскроется и зацветет цветок в груди твоей. Я говорю: это конец старого света, ибо я увидал новый свет»¹³.

¹¹ Цит. по: Герасимова А., Никитаев А. Указ. соч. С. 36.

¹² Горло бредит бритвою...

¹³ Цит. по: Герасимова А., Никитаев А. Указ. соч. С. 43. В публикации текст Хармса воспроизведен как в оригинале – в старой орфографии и с особенностями его собственной. Это важно для филологов-авторов. В моем религиозноведческом анализе я считаю возможным опустить эти детали.

Рискну предложить мою собственную интерпретацию рисунка и надписи. Окультиная каббала Мейринка дополнена здесь двумя новыми источниками: фольклорным и новозаветным. Народная магия, связанная с ночью Ивана Купалы, переплетается с апокалиптической картиной мира, взятой из Откровения Иоанна Богослова. Магический розовый цветок можно найти только под деревом, перевернутым вверх корнями, но в наступающие последние времена найти такое дерево несложно, потому что в гибнущем мире, где «небо скрылось, свившись как свиток» (Откр. 6:14), верх и низ поменялись местами. А это значит, что падение вниз в бездну иррационального, которое сулит спасение в оккультно-ориентальном синтезе Мейринка, обернется полетом вверх в аналогичной конструкции Даниила Хармса.

Синтез Хармса

Детство у Дани Ювачева было безоблачным, конечно, не таким привилегированным, как у другого петербургского мальчика старше его всего на 6 лет – Володи Набокова, но тоже с нанятой гувернанткой. В англофильской семье Набоковых, естественно, была английская бонна, у Ювачевых гувернантка учила немецкому. Потом Даниил доучивал его в Петершуле при храме св. Петра, но английский тоже знал с детства (по воспоминаниям сестры Е.И. Грицыной, к нему ходил учитель-англичанин) и играл на нем со своим псевдонимом. Как вспоминает Алиса Порет: «На одном из концертов он передал по залу более ста записочек следующего содержания: «Д.И. Хармс меняет свою фамилию на Чармс». Мне он объяснил, что по-английски Хармс значит – несчастье, а Чармс – очарование, и что от одной буквы зависит многое»¹⁴. Вера его тоже носила игровой оттенок, с детства он подражал в ней отцу, молился в той же позе, что и Ювачев-старший¹⁵. Сохранилось игровое отношение к религии и во взрослом возрасте.

Как вспоминает писатель Леонид Пантелеев, с которым Хармс и Введенский во многом сошлись на почве православия, он мог встать на колени на паперти и начать истово молиться. Пантелеев-

¹⁴ *Порет А.* Воспоминания о Данииле Хармсе / Предисл. В. Глоцера // Панорама искусств. Вып. 3. М.: Сов. художник, 1980. URL: <http://bookspim.ru/statya/alisa-poret-vozpominaniya-o-daniile-harmse.html> (дата обращения 21.04.2022).

¹⁵ *Шубинский В.И.* Даниил Хармс. Жизнь человека на ветру. М.: Corpus, 2015. URL: <http://www.d-harms.ru/library/daniil-harms-zhizn-cheloveka-na-vetru.html> (дата обращения 21.04.2022).

ва, который свою веру скрывал, это шокировало, но со временем он понял, что под театральный позой прячется глубоко, хотя и очень своеобразно верующий человек. В своеобразии Пантелеев включал и чрезмерную суеверность товарища, не уточняя, что он имеет в виду¹⁶. Можно предположить, что различные магические верования народного и оккультного толка, которые церковно-верующий Пантелеев считал суевериями.

Нужно сказать, что Ювачева-старшего, которому подражал сын, трудно назвать ортодоксом. Будучи народовольцем, приговоренным в юности к смертной казни за участие в подготовке покушения на Александра III, он утратил революционные чаяния, но обрел истовую веру в Христа. Казнь заменили каторгой, потом ссылкой в Сибирь, церковь он посещал регулярно и писал книжки на христианские темы, к примеру, «Между миром и монастырем» (1903), «Тайны царства небесного» (1910). Вместе с тем проявлял живой интерес к другим религиям, живя на Дальнем Востоке, собирал танки (буддийские иконы), в Ленинграде стариком посещал на иудейские праздники синагогу¹⁷. Эту религиозную широту подхватил у него и сын, который неслучайно в юности выписывал из «Голема» буддийские и каббалистические подробности. А повзрослев, подружился с Петром Калашниковым, который соорудил у себя в комнате буддийский алтарь и совершал перед ним обряды¹⁸. Хармс был частым гостем в Дацане в Старой Деревне, где находилось Тибетское представительство в СССР. Там он общался со знаменитым ламой Агваном Доржиевым и другими монахами и даже пытался учить тибетский и монгольский языки. Но осенью 1937 г. храм был закрыт, а монахи арестованы¹⁹. Увлекался Даниил и йогой, читал труды Йоги Рамачараки. «В апреле сего года я читал первую книгу Рамачараки “Основы мирозерцания индийских йогов”, – заносит он в дневник в ноябре 1926 г. – Только я прочел ее, пришел Шурка (Введенский. – Б. Ф.) и искушал меня. Я поддался искушению и сжег эту книгу. Потом каялся. Прошло несколько месяцев, я докатился до нехороших побуждений –

¹⁶ *Пантелеев Л.* Верую. М.: Советский писатель, 1991. URL: <https://libking.ru/books/prose-/prose-contemporary/494770-leonid-panteleev-veruyu.html> (дата обращения 21.01.2022).

¹⁷ *Шубинский В.И.* Даниил Хармс. 2015. URL: <http://www.d-harms.ru/library/daniil-harms-zhizn-cheloveka-na-vetru.html> (дата обращения 21.01.2022).

¹⁸ *Пантелеев Л.* Указ. соч.

¹⁹ *Кобринский А.* Даниил Хармс. М.: Молодая гвардия, 2008. URL: <http://www.d-harms.ru/library/kobrinskiy-daniil-harms.html> (дата обращения 21.01.2022).

заняться черной магией. Вот когда уже я хотел было приступить к действию, я нахожу вдруг книгу «Пути достижения индийских йогов». Это вторая книга Рамачараки. Теперь я опять рассчитываю заняться оккультизмом – истинным оккультизмом»²⁰. Рамачарака был американским теософом Уильямом Аткинсом, и его интерпретация йоги носила оккультный характер, но это только способствовало ее популярности на Западе. Похоже, Хармс вполне отдавал себе в этом отчет, отсюда его интерес к «истинному оккультизму». То, что он противопоставляет его «черной магии» – обычный ход оккультной литературы. Любой эзотерический наставник – от Е.П. Блаватской до хорошо знакомого Хармсу Папюса – выстраивает свою систему как оппозицию магии ложной, а то и «черной». Знал Хармс и о настоящем индуистском подвижнике Шри Рамакришне, наставнике Вивекананды, Индия – земля чудес – увлекала его, он о ней много читал²¹. Немаловажно и то, что он не только читал про индийские духовные практики, но и занимался ими, во всяком случае записывал в правилах жизни в ноябре 1927 г.: «Изучай и пользуй хатху и карму-йогу»²². Можно сказать, что он создал свой собственный вариант оккультно-ориентального синтеза на манер того, что практиковал на Западе его любимец Мейринк, да и не он один. Оккультное миропонимание позволяет включить в подобный синтез любые религии от буддизма до православия, объединив их по принципу магической эффективности. Скажем, в комнате Хармса висела знаменитая буддийская мантра «Ом мани падме хум», смысл которой он, по словам второй жены Марины, толком не понимал, но уверял ее, что это «святое и очень сильное заклинание»²³. В разное время на стенах его комнаты висели и Иверская икона Божьей Матери, и каббалистическая фраза из «Голема» – SHABRE AT ZEREN VONER, которая в романе переводится «Союз питомцев внутреннего рассвета». Все эти совершенно разные вещи безусловно объединяла уверенность хозяина жилища в том, что они обладают магией, т. е. выступают в роли оберегов.

Высшей похвалой от Хармса православному обряду было утверждение о наличии в нем магии. «От Чуковского я зашел в Преображенский собор. Там служил епископ Сергей, – пишет он в дневнике от 22 ноября 1932 г. – Когда епископ надевает фиолетовую мантию с дивными полосами, то превращается просто в мага.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Горло бредит бритвою...

²³ *Глоцер И.И.* Марина Дурново: Мой муж Даниил Хармс. М.: ИМА-пресс, 2005.

От восхищения я с трудом удержался, чтобы не заплакать. Я простоял в соборе вечерню и пошел домой»²⁴.

Магическое начало в христианстве искали и дадаисты. Когда Гуго Баль совершал на сцене цюрихского кабаре Вольтер в 1916 г. знаменитый перформанс «Магический епископ», читая «стихи без слов», он неожиданно для себя «избрал каденцию церковного песнопения, стиль поминальной мессы католических церквей Востока и Запада»²⁵. Церковная магия усилила мощь африканской, которую дадаисты практиковали с помощью экзотических барабанов.

Разница между синтезами Мейринка и Хармса заключалась в том, что первый чередовал буддийские и оккультные посвящения в эпоху fin de siècle, когда они были в большой моде. А второй занимался этим лет десять-двадцать спустя в Советской России, где государственная идеология провозглашала добродетель безбожия, а немногие единомышленники Хармса практиковали буддийские, индуистские и оккультные обряды, кто подпольно, а кто уже и в ссылке или лагере. Тот же Петр Калашников, который проходил с Хармсом по одному делу в 1932 г., был осужден за распространение религиозной и оккультной литературы. Судьба Агвана Доржиева сотоварищи тоже говорит сама за себя. Да и у самих поэтов при обысках чекисты изымали «книги мистического содержания», о чем с инквизиторской дотошностью записывали в протоколы.

Еще одним важным отличием было то, что Мейринк, рассказывая о своем мистическом и магическом опыте в романах, повестях и рассказах, выступал в роли миссионера, но действовал скорее опосредованно, в то время как Хармс попытался напрямую преобразить мир, опираясь на магическую мощь авангардистской поэзии. И в этом деле у него были именитые предшественники, причем не столько цюрихские дадаисты, чьи эксперименты вряд ли были ему хорошо известны, сколько поэты и художники русского футуризма²⁶.

²⁴ Горло бредит бритвою...

²⁵ *Ball H.* Die Flucht aus der Zeit. Munchen: Duncker & Humblot, 1927. Цит. по русскому изданию: *Балль Х.* Бегство из времени / Вступ. статья, сост., пер. и примеч. В. Седелника // Вопросы литературы. 2007. № 4. С. 298.

²⁶ *Фаликов Б.З.* Величина качества: Оккультизм, религии Востока и искусство XX века. М.: НЛЮ, 2017. С. 60–101.

Информация об авторе

Борис З. Фаликов, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; falikov@yandex.ru

Information about the author

Boris Z. Falikov, associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russia; falikov@yandex.ru

«...Воскреснет со шрамом на шее...»:
Тело в исламских представлениях
(автоэтнографические заметки)

Ахмет А. Ярлыкапов

*Московский государственный институт международных отношений
(МГИМО МИД России), Россия, Москва, itbal@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается роль тела в исламских представлениях через призму собственного восприятия автора. Центральный сюжет – это воскресение перед Судным Днем и последующей Вечностью, в которую каждый человек также войдет телесно. Отсюда большое внимание к телу в исламской обрядности (обряды телесного очищения, роль погребения) и в повседневной жизни мусульман (обязательность заботы о теле). Связано это с базовым мусульманским пониманием человека как неразрывного единства души и тела.

Ключевые слова: человек, тело, душа, ислам, автоэтнография

Для цитирования: Ярлыкапов А.А. «...Воскреснет со шрамом на шее...»: Тело в исламских представлениях: (автоэтнографические заметки) // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2022. № 2. С. 57–62. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-57-62

“...He will arise with a scar on his neck...”
The body in Islamic beliefs (autoethnographic notes)

Akhmet A. Yarlykapov

MGIMO University, Moscow, Russia, itbal@mail.ru

Abstract. The article considers the role of the body in Islamic beliefs through the prism of the author's own perception. The central subject is the resurrection before the Day of Judgment and the subsequent Eternity, into which each person will also enter bodily. Hence the great attention to the body in Islamic rituals (rites of body purification, the role of burial) and in everyday life of Muslims (obligation to take care of the body). It is connected with the

basic Muslim understanding of the human being as an inseparable unity of soul and body.

Keywords: human, body, soul, Islam, autoethnography

For citation: Yarlykapov, A.A. (2022), “...He will arise with a scar on his neck...”. The body in Islamic beliefs (autoethnographic notes)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 57–62, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-57-62

Как ни странно, вопрос о роли телесного для меня оказался тесно связан с темой смерти. Именно через встречу с этой темой я стал понимать мусульманские представления о человеке. И дело не только в том, что в советские годы ислам полностью вступал в свои права именно в сфере похоронно-поминальной обрядности. Дело в том, что именно смерть заставляет задуматься о смысле существования, о человеке и его природе.

Впервые осознанно я столкнулся с темой смерти в семилетнем возрасте. Тяжело болела моя старенькая бабушка, папина мама. Я помню, как она целую неделю лежала и не просыпалась. Врач, папин друг дядя Абдулла, говорил, что она жила эту неделю благодаря сильному сердцу. Несмотря на то что атеистическая пропаганда нам говорила о том, что смерть – это полное прекращение существования человека, а все остальное – сказки религиозных деятелей, все вокруг только и говорили о жизни после смерти, о том, что души умерших якобы посещают своих родных, что они могут принимать участие в их делах, помогать им.

Когда умерла бабушка, я вспомнил все эти рассказы и задумался – а что теперь будет с ее душой? Она улетела на небо, и потом бабушка будет отпрашиваться там, чтобы посетить нас? И, поскольку начались хлопоты с организацией похорон, я подумал – почему люди по-особому хоронят мертвых? Почему столько обрядов сопровождает похороны? Тело ведь вроде бы теперь им не нужно?

В день похорон я помню, как завернутое в белый саван и ковер тело бабушки мы повезли на кладбище. Заупокойную молитву-*джаназа*¹ я не помню, был маленьким. Очень хорошо помню, как ее положили в могилу; вопреки моим представлениям о том, что тело просто опустят в яму и засыпят землей, останки бабушки поместили в аккуратно сделанный подбой с южной стороны. Поместив тело туда, освободили завязки на голове, чтобы лицо можно было открыть. Потом мужчины стали таскать кирпичи из

¹ Подробнее о ней см.: Сущность смерти и похоронный обряд. По мазхабу имама аш-Шафи’и. Махачкала, 2009. С. 232–272.

глины-сырца (*саман-керпиш*) и с их помощью изолировали подбой с телом. И только после этого стали засыпать могилу.

Засыпав могилу до уровня земли, люди отошли, и к могиле подошел мулла – мой дед, мамин отец. Он встал у изголовья, которое определялось по головному столбу (*басказык*), оперся на лопату и стал обращаться к покойной. Все, что он говорил, было на арабском языке, и я, конечно, ничего не понял. Но, судя по сосредоточенности собравшихся, я понимал, что происходит что-то важное. После я узнал, что это был *талкын* – наставление покойному².

Итак, что я узнал тогда? Я узнал, что согласно мусульманской вере после смерти душа остается возле останков человека. Поэтому у мусульман так строго предписывается именно хоронить останки человека, ни о какой кремации речи быть не может. Даже если с человеком случилось какое-то несчастье, и тело почти не сохранилось, очень важно похоронить – именно похоронить то, что осталось от человека. Считается, что тело – залог будущего возрождения человека, и захороненные останки будут тем ориентиром, которого будет придерживаться душа в ожидании Судного Дня.

Как мне объяснили, человек – это единство души и тела. Душа не может «отлететь» куда бы то ни было (самый распространенный вариант – на небо), она остается там, где находится тело, его останки. Смерть – это временное «расформирование» человека. Душа, а с ней сознание человека, его знания и прочее – остаются, тело же временно исчезает, превращаясь в тот самый прах, из которого оно сотворено. В исламе нет понятия сотворения человека «по образу и подобию»³, человек создан как уникальное творение, соединение высшего (духа) и низшего (праха). Именно поэтому мулла обращается во время похорон к покойному с «наставлением» – он уверен, что душа слышит его и понимает.

С этим самым «наставлением» было интересно. Я думал, что это на случай воскрешения, наставление с тем, что говорить в день, когда человек воскреснет. Оказалось, что нет. Дед на мои вопросы на эту тему ответил:

– Как только люди уходят, к покойному приходят Мункар и Накир.

– А кто это?

– Это два ангела.

– Два ангела? Разве он может их видеть?

– Да. Ангелы будят его, и он оживает и садится, и видит перед собой Мункара и Накира.

² Подробнее см.: Сущность смерти и похоронный обряд. По мазхабу имама аш-Шафи'и. Махачкала, 2009. С. 232–272.

³ *Журавский А.В.* Ислам. М.: Весь мир, 2004. С. 104.

– И что происходит потом?

– Потом Мункар и Накир спрашивают ожившего покойного о его вере. Если он был верующим человеком, то покойный снова умирает и его оставляют в покое до Судного Дня. А если он был неверующим, то его подвергают «могильным мукам» до Судного Дня.

– Он не умирает?

– Нет, умирает, страдает душа, которая находится возле останков до Судного Дня.

Это состояние «пограничья», которое длится до того, как человек будет снова «собран», называется «*барзах*»⁴. Человек (как единство души и тела) жил, человек же и будет отвечать за свою жизнь на Суде, а не его душа, и человек же получит то, чего заслужил. Не его душа, а именно человек, телесно. Интересно, что мусульманские положения о телесных муках в аду и телесных же наслаждениях в раю было излюбленной темой для критики со стороны христианских полемистов.

* * *

Мусульмане верят, что наряду с людьми и джиннами животные также будут воскрешены в Судный День. По-ногайски «животное» – *янувар*, что в переводе означает «имеющий душу». Согласно народным представлениям, животным в этот День будет дано право ответить обидчикам, покусать или забодать их, а также своим свидетельством помочь тем, кто справедливо с ними обходился. Мой дед рассказывал мне, как будут разные животные вести себя в день Суда. Собака, говорил он, даже если хозяин плохо с ней обращался и плохо кормил, скажет в этот день: «Да, он вспоминал обо мне и кормил меня... Хоть иногда... Он был хорошим хозяином!» А вот кошка, говорил дедушка, она очень вредная. В Последний день она будет свидетельствовать против хозяина: даже если хозяин всего один раз забыл ее покормить, скажет: «Он редко кормил меня, один раз вот совсем забыл это сделать». Поэтому, когда даешь кошке корм, надо щелкать ее по носу, чтобы запомнила и не забыла об этом свидетельствовать.

При этом дедушка вел себя в жизни так, словно хотел задобрить капризных кошек. На самом деле он их очень любил, гладил, кормил. Рассказывал, что в детстве у него всегда водились кошки, а одна доверяла ему настолько, что котилась, исключительно забираясь к нему за пазуху. Такое отношение к кошкам у мусульман повсеместно, и основано оно в том числе и на рассказах о Пророке, любившем этих грациозных животных.

⁴ Мухтасар: Полный вариант / Сахих аль-Бухари. М.: Умма, 2003. С. 881.

К собакам дедушка также относился хорошо, но не гладил их. Дед стремился находиться все время в состоянии ритуальной чистоты, а прикосновение к собаке его, увы, нарушает. Все наши собаки словно понимали это: радостно махали хвостами при виде его, но не подходили. Такая вот любовь у много животного.

* * *

С представлениями о телесном воскрешении людей и животных в Судный День связаны очень интересные истории, в которых эта вера видится действительно укорененной в сознании мусульман. Одна из них связана с широко распространенным в прошлые века среди ногайцев суфизмом.

В конце XIX – начале XX в. среди ногайцев широкой популярностью пользовался принадлежавший к братству накшбандийа-халидийа чеченский шейх Дени Арсанов (ум. 1917) из Урус-Мартана⁵. В это время в Ногайской степи у него было много мюридов. Старшина племенного объединения ас-костамгалиев (минов) куб Шахтемир Ярболдыев подарил Дени-шейху лошадь. Говорят, что из уважения к ногайцам шейх не разрешил эту лошадь резать, сказал, что иначе в день воскрешения из мертвых у нее на шее будет шрам. После смерти шейха, по рассказам чеченцев, эта лошадь сама сделала вокруг его могилы ритуальный обход (*таваф*)⁶. Арсанов пользовался большим авторитетом в Ногайской степи, его часто приглашали в качестве третейского судьи как ногайцы, так и жившие рядом туркмены. Чеченцы также рассказывают, что Дени-шейх говорил: «Ногайцы первые войдут в рай». Его спросили: «Почему, ведь собаки среди них бегают, и быт их не самый чистый». На что Дени-шейх ответил: «Потому что у них мягкое сердце и чистый нрав»⁷.

* * *

Вообще же тело играет огромную роль и в мусульманских практиках поклонения. Я столкнулся с этим с тех самых пор, как мой дедушка начал меня приучать к мусульманской обрядовой практике. Приучая меня молиться, он научил меня в первую очередь омовлению. Он говорил, что для молитвы нужно не только намерение ее совершить (*ният*), которое формируется в душе, но и очищение тела, которое надо соответствующим образом также подготовить

⁵ Вацагаев М. Шейхи и зияраты Чечни. М., 2008. С. 116.

⁶ Полевые материалы автора (далее ПМА), с. Терекли-Мектеб Ногайского района Республики Дагестан, сентябрь 2014 г.

⁷ ПМА, с. Терекли-Мектеб Ногайского района Республики Дагестан, сентябрь 2014 г.

к молитве. В зависимости от степени осквернения человека есть полное (*вуду*) или частичное (*тахара*) омовение.

Эту тесную связь тела и души мы видим и в других практиках поклонения. Мусульманский пост, например, касается не только души. Да, во время поста необходимо делать больше добрых дел, читать Коран, воздерживаться от развлечений и т. д. Однако не менее строгие правила касаются и телесного: в течение светового дня нельзя пить и есть, запрещены инъекции и кровопускания, необходимо половое воздержание и т. д. Здесь мы снова сталкиваемся с уже упомянутой выше концепцией человека как неразрывного единства тела и души: совершенствовать необходимо не только душу, но и тело. И с этим тесно связано то, как мусульмане бережно относятся к своему телу и стремятся следить за ним. Дедушка говорил мне: «Тот, кто боится людей, стрижет ногти на руках, а тот, кто боится Аллаха, стрижет их (и) на ногах», т. е., в сущности, забота о своем теле и его благополучии также является актом поклонения. Здесь же кроется и разгадка большой популярности спорта среди мусульманской молодежи.

* * *

Таким образом, высокая роль тела и телесности в исламских представлениях основана на базовом понимании сущности человека как неразрывного единства души и тела, причем единства гармоничного, в котором нет «преобладающей» и «подчиненной» субстанции. Человек немислим без тела, которое будет с ним в Вечности, следующей после Судного Дня. Это такой же бесценный дар Всевышнего, как и бессмертная душа, и о нем надо заботиться так же, как и о душе, дабы не возродиться к вечности со шрамами и прочими изъянами. Памятуя об этом возрождении, некоторые мусульмане оберегают от таких будущих телесных изъянов даже животных.

Информация об авторе

Ахмет А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (МГИМО МИД России), Москва, Россия; 119454, Россия, Москва, пр. Вернадского, д. 76; a.yarlykapov@gmail.com

Information about the author

Akhmet A. Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), MGIMO University, Moscow, Russia; bld. 76, Vernadsky Av., Moscow, Russia, 119454; a.yarlykapov@gmail.com

УДК 94(37)

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-63-70

К семантическим интерпретациям инфраструктуры кельтско-римского мира

Константин Л. Банников

*Институт этнологии и антропологии РАН,
Россия, Москва, bannikov@iea.ras.ru*

Аннотация. В настоящей статье на основе авторских полевых и архео-астрономических исследований и античных источников представлена семиотическая интерпретация пространственно-временной инфраструктуры кельтско-римского мира на примере древней римской Трансальпийской Консульской дороги, соединяющей Рим и Британию. В фокусе статьи активное влияние древней инфраструктуры на социализацию современного населения региона и формирования в его системе мировоззрения многоуровневой идентичности.

Ключевые слова: инфраструктура, римляне, кельты, архео-астрономия, семиотика

Для цитирования: Банников К.Л. К семантическим интерпретациям инфраструктуры кельтско-римского мира // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2022. № 2. С. 63–70. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-63-70

Towards a semiotic interpretation of the infrastructure of the Celtic-Roman world

Konstantin L. Bannikov

*Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences,
Russia, Moscow, bannikov@iea.ras.ru*

Abstract. This article presents a semiotic interpretation of the spatial and temporal infrastructure of the Celtic-Roman world on the example of the ancient Roman Transalpine Consular Road, connecting Rome and Britain. The investigation is based on the author's field and archaeo-astronomical research and antique sources. The article is focused on the active influence of the ancient infrastructure on the socialisation of the contemporary

© Банников К.Л., 2022

population of the region and the formation of a multi-level identity in its worldview system.

Keywords: infrastructure, roman, celtic, arhaeo-astronomy, semiotic

For citation: Bannikov, K.L. (2022), "Towards a semiotic interpretation of the infrastructure of the Celtic-Roman world", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 63–70, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-63-70

В том месте, где Альпы встречаются с морем, а именно у французского городка Ла Турби, что в шести километрах от района Монако вверх по горной дороге, возвышается колоссальный древнеримский монумент, известный как Альпийский трофей Цезаря Августа. Это сооружение размером с кафедральный собор представляет собой круглую в плане колоннаду на высоком цокольном кубе, на западной стене которого высечены названия альпийских народов, приведенных легионами Октавиана в состояние античности. Лепонтийцы, кватворы, исарки, ваагры, мематуры, амбисонты, сванеты, орателлы – всего названы сорок пять племен, в числе которых упомянуты и кельты-салассы. Это единственный из перечисленных этноним, носители которого в своей саласской идентичности здравствуют по сей день. Люди, называющие себя салассы, проживают в автономной области Италии Валле д'Аоста, простирающейся от подножия Монблана до Паданской равнины, и хорошо себя чувствуют в реалиях современности. Доменное имя *salassi.com* выставлено на продажу, и цена назначена изрядная. Один предприимчивый саласс его зарегистрировал и пытается продать другим салассам за 2195 долларов¹.

В обычное время саласская идентичность в долине Аоста проявляется вполне обычным же образом: в надписях на заборах, в постерах на балконах, в древнем оружии, выкопанном в огороде и повешенном на стену, в кострах у шатров, разбиваемых по любому праздничному поводу в городских скверах и на парковках. Кульминацией кельтской жизни является ежегодный фестиваль «Кельтика»², устраиваемый у подножия горы массива Монте-Бьянко в долине Валь Вени³.

¹ URL: https://www.hugedomains.com/domain_profile.cfm?=salassi.com (дата обращения 16.03.2022).

² Банников К.Л. Потому что мы кельты // Destinations. Едем в Альпы. Т. 9. М.: ВМГ, 2014. С. 22–34.

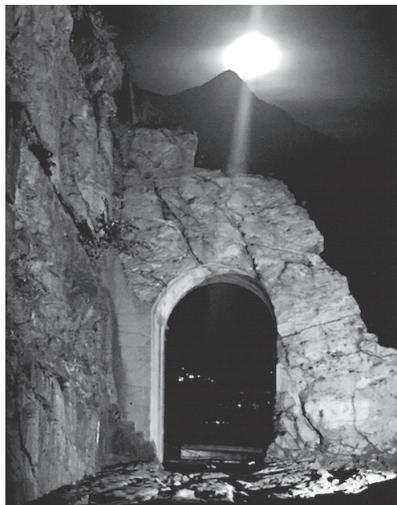
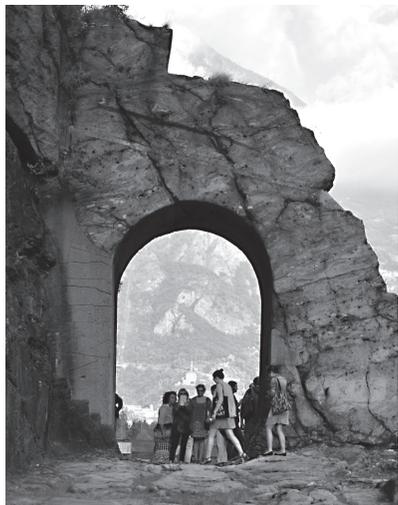
³ Сайт Celtica. URL: <https://www.celtica.vda.it> (дата обращения 16.03.2022).

Появление этого фестиваля именно здесь отличает его от других подобных фестивалей; если в иных краях события такого рода обусловлены модой на элементы кельтской культуры в контексте общего спроса на этническую экзотику, то здесь мы имеем дело с реактуализацией древнего пласта идентичности, выделяющего современного жителя региона Валле д'Аоста среди соседей в пространстве за счет осознанной непрерывности во времени.

Кульминация кельтской жизни и, следовательно, самосознания здесь приходится на дни летнего солнцестояния благодаря, собственно, солнцу и наличию сохранившейся культовой инфраструктуры – неолитическим кромlechам, жертвенным камням, аркам и дорогам кельтско-римского времени. Древние дороги, «ведущие в Рим» с глубоко доримских времен, по сей день привлекают паломников, и местным населением путешествующий автостопом будет восприниматься в качестве паломника, подвести которого будет делом богоугодным, а также показать ему, где на данной дороге его ждет и стол, и кров – отель и ресторан «со скидкой для паломников».

Объекты древних эпох в наши дни имеют двойственное значение, в котором они существуют в системе восприятия местных жителей: с одной стороны, это исторические памятники, руины древнеримской римской цивилизации, относящиеся к прошедшему времени, с другой – инфраструктура живой, непрерывной традиции, часть продолжающегося настоящего. На них, как правило, смотрят с точки зрения настоящего: актуализации археологического объекта, включение в контекст современности происходит, соответственно, путем переноса на него современных представлений и восприятий. Однако задача понимания исторического объекта требует рассматривать его в исходном смысловом контексте культуры его создавшей.

В силу географического положения и исторических обстоятельств, автономная область Италии Валле д'Аоста перенасыщена памятниками всех эпох и культур, здесь когда-либо существовавших. Так называемая Римская арка особенно привлекает внимание. Она расположена сразу за селением Доннас на древней кельтско-римской Виа Францизжена, Дороге франков, на самой границе римского и кельтского миров, той самой, которая оставалась непроницаемой для легионов Юлия Цезаря и открылась Октавиану Августу в 25 г. до н. э. С одной стороны, эта арка является частью трансальпийской дорожной инфраструктуры, с другой стороны, она не имеет явного утилитарно-прикладного назначения. При этом ее сооружение требовало очевидных ресурсных затрат. Во всем регионе по обе стороны Альп этот единственный в своем роде объект сегодня – популярная туристическая достопримеча-



тельность и эмблема местного винодельческого кооператива, т. е. ее функция в наши дни понятна. Но какой смысл в нее вкладывали строители? Известно, что римляне ничего не строили абы где и просто так. То есть сама локация и ориентация любого объекта кельтско-римского мира является ключом к пониманию его смысла и назначения⁴.

Римляне свои арки обычно ставили на некотором расстоянии перед городами. Эта же арка на примерно таком же расстоянии располагается перед отдельно стоящей крутой скалой, на которой в наше время располагается Крепость Бард, известная миру тем, что Наполеон Бонапарт со своей армией, перевалив перевал Большой Сенбернар, не мог ее штурмом взять две недели. Крепость, как замок, запирала узкий проход, отделяющий долину с двумя стратегическими трансальпийскими перевалами от остальной Италии. После того как он, наконец, Бард взял, проследовал дальше, пройдя сквозь арку и, как утверждают виноделы Доннаса, напился их вином так, что велел им поить себя всю оставшуюся жизнь, и это вино с тех пор так и называется «Наполеон». Вино ничем особо не выдающееся, стоит около 15 евро за бутылку, то есть продается по цене не напитка, но бутилированной gloria mundi.

Очевидно, что укрепленный пункт на скале и в ущелье у Барда существовал всегда, по крайней мере со времен Галльской войны Юлия Цезаря. Третья книга его «Записок о Галльской войне» посвящена описанию проблемы завоевания именно этого региона Альп

⁴ Rees A.B. Celtic Heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales. N.Y.: Thames & Hudson, Inc., 1989. P. 427.

с целью контроля над перевалами⁵, решить которую смог лишь его преемник Октавиан Август, и город Аоста в своем изначальном названии Августа Претория Салласорум соединил имя императора с этнонимом кельтского племени. Это событие произошло в 25 г. до н. э., к тому моменту римляне уже 125 лет контролировали всю цизальпийскую область вплоть до Барда, взять который не удавалось даже легионам великого Цезаря. Таким образом, мы имеем основания предполагать, что арка у селения Доннас перед крепостью Бард имеет символическое значение, посвященное данному событию.

О сооружениях римлян известно то, что ничего они не строили просто так, без санкции специалистов по связям с трансцендентным. Также известна их склонность находить у завоеванных (замиренных!) народов религиозно-мировоззренческие соответствия собственным ритуальным практикам, что отражено в названиях городов, дорог, перевалов и получило развитие в синкретических культурах. Так перевал, со Средних веков известный как Большой Сен-Бернард, в кельтские времена носивший имя бога Поэнна, при римлянах стал называться вместе со своим храмом именем Юпитера-Поэнна⁶. Что касается любого капитального строительства, тем более планировки городов, то всей разметкой заведовали жрецы, ориентируя городские стены, главные улицы, форумы и общественные здания с учетом движения светил и созвездий в данной конкретной местности. В соотношении урбанистического пространства с астрономическим достигалась гармония социума и космоса, которая в конкретном случае с городом Аоста понималась как эманация сакрального начала божественного Августа. В юбилейный год 2000-летия со дня смерти Октавиана во время земельных работ, проводимых электроэнергетической компанией, под северо-восточной башней найден краеугольный камень города, своим семантически ключевым углом ориентированный на вершину горы, над которой утром дня зимнего солнцестояния восходит солнце. Его первые лучи озаряли форум и храм Юпитера. В наше время восходящее солнце оказывается в створе улицы Кардо Масимо, поскольку город, прозванный «Альпийским Римом», сохранил свою изначальную планировку⁷.

Понимая, что отдельно стоящая римская арка, будучи вратами в завоеванные кельтские земли, не могла появиться в случайном месте, я решил произвести относительно нее астрономические наблюдения, исходя из своих, далеко не полных знаний кельтских и римских обычаев. Как нам известно из сообщений того же Юлия

⁵ *Цезарь Г.Ю.* Записки о Галльской войне. М.: НИЦ «Ладомир»-АСТ, 1999. С. 51–54.

⁶ Полевые материалы автора, 2022 г.

⁷ Полевые материалы автора, 2022 г.

Цезаря, отправной точкой исчисления времени у кельтов является не день, а ночь⁸, а друиды обладали астрономическими знаниями⁹. Следовательно, кельты, как и все народы древности, не располагая часами, должны ориентироваться на ночные события, которым может быть в первую очередь восход луны, притом луны, пребывающей в совершенной фазе своего лунного цикла – новолуния или полнолуния.

Мои предположения оправдались. Эмпирическим путем простых наблюдений установлено, что римская арка в Доннасе, хотя и называется «римской», ориентирована согласно кельтским сакрально-астрономическим знаниям, а именно на точку восхода луны в последнее полнолуние года над вершиной горы Крабан¹⁰, на которой сейчас расположен крест, и чуть ниже – капелла Иоанна Крестителя. Замечательно и то, что ось «арка – вершина» имеет азимут ровно 90 градусов, т. е. указывает на идеальный, по компасу, астрономический восток, точно таким же образом ориентирована триумфальная арка Аосты. Таким образом, римляне поставили арку, как врата в Альпы, сориентировали ее в пространстве относительно ключевого для салассов как местного народа, знака времени, и идеального для римлян, как завоевателей, знака пространства.

Увижу ль я Альп леденящие кручи,
Где знак свой воздвигнул Цезарь Великий,
Гальский Рейн перейду или бурное море
Бриттов далеких, все то, что Рок ниспошлет мне¹¹, –

написал Гай Валерий Катулл, отразив в стихотворении римское понимание пространственного перехода как рока, судьбы. Тем более значительное чувство Рока, такое как трансальпийский переход, у римлян соотносилось с кельтским сакральным восприятием пространственной инфраструктуры.

Исследователи кельтских мифологических представлений и ритуальных практик обращают внимание на сакрализацию пространственной инфраструктуры в кельтском мире – сакральный статус дорог, восходящий к области космологии [Бондаренко 2003, с. 13]. Пространственный переход в контексте сакрального пони-

⁸ Цезарь Г.Ю. Указ. соч. С. 118.

⁹ Там же. С. 116.

¹⁰ Гора Mont Craban расположена над другим древнеримским объектом постройки 50-х гг. до н. э. – большим однопролетным мостом Понт-Сан-Мартен, получившем и давшем название городу Pont-Saint-Martin в Средние века.

¹¹ Банников К.Л. С объективным чувством сакрального // Destinations. Едем в Альпы. Т. 1. М.: BMG, 2010. С. 31.

мания пространства является актом «литургически»-религиозным и регулируется жрецами [Hosart 1970, с. 200].

Верховный понтифик «пролагал границы в виде прямых линий» (*regere fines*). Магический характер этого действия очевиден, и, видимо, его осуществлял индоевропейский царь (*rex, rix, ri*). Такой царь и был прокладывающим путь с большим религиозным значением, чем с политическим¹². «Хранители дорог» показаны как существа из потустороннего мира [Бондаренко 2003, с. 158], соответственно, пространство трансальпийского пути воспринималось как пространство мифологическое. Кельтская мифопоэтическая традиция, населявшая Альпы драконами, жива по сей день, но еще в конце XIX в. к альпийским драконам относились со всей серьезностью. Так некто Генри Готч в докладе Британскому Альпийскому Клубу сообщал буквально следующее: «Что-то давно мы не имели вполне достоверных сведений о существовании драконов в Альпах. Возможно, они оттуда куда-то переселились» [Битти, 2009].

В этой связи нельзя не обратить внимание на отношение нашей арки к двум топонимам, передавшим свое название замкам, и далее – фамилиям, а именно Бард. Пишется *Bard*, но произносится “*bar*”. Это крепость *Bard* и *Baraing*, замок над римским мостом, построенном при жизни Юлия Цезаря.

«*Bar* – древнеирландское слово для обозначения “мудреца или вождя”. Возможно, первое значение более раннее. Это слово, как многие в этом *gosc*, принадлежит к “речи поэтов” (*berla na filed*). Оно встречается и в метрических *диннхенханс*, но только один раз и в значении “вождь” (*bar Bretan*). В древнейшей ирландской генеалогической поэзии это слово присутствует в композите *barnia* “мудрый воин” <...> *Bar*, возможно, родственно бретонскому *fur* “мудрец”, и тот же самый корень (от кельтского **bhago-* s?), скорее всего, присутствует в таких галльских именах, как *Барус* (*Barus*), *Барисиос* (*Barisios*), и т. д.» [Бондаренко 2003, с. 150]. Предположим, так же и в местных фамилиях и топонимах *Валле д’Аосты* как *Bard*, *Barmas*, *Barmet*, *Barbero* и другие.

Скалы у входа в ущелье под крепостью Бард имеют некоторое количество неолитических петроглифов, что также закономерно с точки зрения включения первобытной инфраструктуры в сферу кельтских практик.

«Сооружения эпохи неолита у развилок и перекрестков служили ритуальным въездом. Для кельтов характерно использование сооружений, узловых точек организованного пространства эпохи неолита, бронзы, раннего железа» [Бондаренко 2003, с. 24–25].

¹² *Беневицт Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 252.

Включение неолитических объектов кельтами в круг своих практик, возможно, есть явление того же порядка, что и включение кельтских объектов нашими современниками в круг представлений о собственном месте в мире.

В таковой непрерывности традиции, пускай и многократной переосмысленной в течении веков, мы видим круговорот дедуктивно-индуктивных когнитивных принципов, а именно в сакрализации инфраструктуры и ее переосмысления в качестве инфраструктуры сакрального.

Склонность к культурной рефлексии в контексте инфраструктуры отражает фундаментальные когнитивные процессы, основанные на понимании пространственно-временной конкретности [Лотман 2000, с. 257–258], и сама отражается в идентичности населения данной местности на уровне осознанной и отрефлексированной культурной идеологии, восходящей к прошлому и устремленной в будущее.

Литература

- Битти 2009 – *Битти Э.* Альпы от Любляны до Лиона и от Мюнхена до Милана. М., 2009. 384 с.
- Бондаренко 2003 – *Бондаренко А.В.* Мифология пространства в древней Ирландии. М.: Языки славянской культуры, 2003. 416 с.
- Лотман 2000 – *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. 704 с.
- Hocart 1970 – *Hocart A.M.* Kings and councillors. Chicago, London, 1970. 413 p.

References

- Bitty, E. (2008), *Al'py ot Lyublyany do Liona i ot Munkhena do Milana* [The Alps from Lublyana to Lion and from Munich to Milan], Eksmo, Moscow, Russia.
- Bondarenko, A.V. (2003), *Mifologia prostranstva v drevnei Irlandii* [The mythology of the space in the Ancient of Ireland], YSK, Moscow, Russia.
- Lotman, Yu.M. (2000), *Semiosphera* [The semiosphera], Iskusstovo, Sankt-Peterburg, Russia.
- Hocart, A.M. (1970), *Kings and councillors*. Chicago, Canada, London, UK.

Информация об авторе

Константин Л. Банников, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия; 119334, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А; bannikov@iea.ras.ru

Information about the author

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

УДК 233-852.5Й

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-71-79

Глава о непостоянстве тела из тамильского трактата «Тирумантирам»

Аннотация. Проблематика телесности является одной из центральных в средневековом тамильском философском трактате «Тирумантирам» Тирумолара (ок. X–XII вв.). В нем предлагается йогическое понимание тела как состоящего из нескольких оболочек (*kośa*) и обладающего собственной анатомией тонкого тела (*sūkṣma śarīra*). Такое понимание телесности являлось совершенно новым для тамильской культуры, где до этого времени господствовали представления о телесности, восходящие к древнетамильской поэзии («литературе Санги»), или аскетическое отношение к телу (как, например, в раннесредневековой дидактической антологии «Наладияр»). В настоящей публикации предложен комментированный перевод со старотамильского языка главы «Бренность тела» из первой тантры «Тирумантирама». В этом фрагменте автор напоминает о близкой смерти грубого тела, что становится исходной точкой для объяснения необходимости его трансформации с помощью йогической практики.

Ключевые слова: индийская философия, «Тирумантирам», йога, телесность

Для цитирования: Глава о непостоянстве тела из тамильского трактата «Тирумантирам» / пер. со старотамильского, предисл. Н.В. Гордийчука // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 2. С. 71–79. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-71-79

The chapter on the transitoriness of the body from the Tamil treatise “Tirumantiram”

Annotation. The problematics of corporeality is one of the central issues in the medieval Tamil philosophical treatise “Tirumantiram” by Tirumular (c. 10th – 12th centuries). It offers a yogic understanding of the body as consisting of several shells (*kośa*) and having its own subtle body anatomy

© Гордийчук Н.В., перевод на русский язык, предисловие, 2022

(*sūkṣma śarīra*). Such understanding of corporeality was completely new for Tamil culture, where until that time the dominant concepts of corporeality were the one, dating back to ancient Tamil poetry (“Sangam literature”), and another, influenced by the Jain asceticism (as, for example, reflected in the early medieval didactic anthology “Naladiyar”). The article proposes a commented translation from the Old Tamil language of the chapter “Transitoriness of the Body” from the first tantra of the “Tirumantiram”. In that fragment, the author recalls the imminent death of the gross body, which becomes the starting point for explaining the need for its transformation with the help of yogic practice.

Keywords: Indian philosophy, Tirumantiram, yoga, corporeality

For citation: Gordiychuk, N.V. (translation and foreword) (2022), “The chapter on the transitoriness of the body from the Tamil treatise ‘Tirumantiram’”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 71–79, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-71-79

Трактат «Тирумантирам», датируемый X–XII вв., относится к числу наиболее значимых религиозно-философских сочинений на тамильском языке. Это произведение состоит из более чем трех тысяч четверостиший, в которых содержится систематическое изложение доктрины тантрической йоги и философской системы *шайва-сиддханты*. Основной текст трактата предваряется специальным введением (*пайирам*) и состоит из девяти частей, называющихся «тантрами». Первая Тантра содержит 23 раздела и посвящена вводным положениям доктрины, а также базовым принципам поведения, соблюдение которых необходимо для адепта, *садхаки*, готовящегося встать на путь йогической практики. Перевод первого раздела этой Тантры на русский язык – «Наставление» (*унадесам*) – уже был опубликован автором ранее [Гордийчук 2019]. Настоящая же публикация содержит перевод второго раздела первой Тантры, посвященного изменчивости тела.

«Тирумантирам» занимает особое место в тамильской религиозно-философской культуре. С одной стороны, автор трактата – Тирумалар – почитается и как один из 63 святых-*наянаров* в религиозной традиции тамильского шиваитского бхакти. «Тирумантирам» включен в качестве десятой книги в тамильский шиваитский канон *Pāṇṇiru Tirumurai* («Двенадцать священных книг»), основу которого составляют эмоциональные религиозные гимны в духе *бхакти*, созданные в VII–IX вв. С другой стороны, Тирумалар считается также одним из 18 тамильских *сиддхов*, т. е. йогов, обретших бессмертие и магические сверхспособности (*siddhi*), многие из которых были также алхимиками, врачами и поэтами. Пик этой традиции пришелся на более поздний период – вероятно, с XIII по XVIII в. Тамильские сиддхи стремились к обретению бес-

смертия путем трансформации собственного брэнного тела и сочиняли близкие к фольклору по форме и бунтарские по содержанию стихи, критические по отношению к храмовым ритуалам и отрицающие кастовые различия.

Однако по своему содержанию и стилю «Тирумантирам» мало похож на оба канона религиозной литературы, в которые его включают. Прежде всего, по жанру это трактат, для него характерно обилие философской терминологии и систематичность изложения, что сближает его с богословскими сочинениями *шайва-сиддханты* XII–XIV вв., известными как *Meṅkaṇṭa cāttiraṅkaḷ* («Узревшие истину шастры»). В то же время стихотворная форма, метафоричность и поэтичность текста, необычное использование элементов «сумеречного языка» (эзотерического стиля, характерного для тантрической литературы, шифрующего содержание в символических образах, непонятных для непосвященных) позволяют говорить о «Тирумантираме» и как о выдающемся поэтическом произведении.

Датировка текста вызывает много споров: оценки времени создания произведения среди академических исследователей варьируются в диапазоне от II до XII в. Наиболее обоснованными мне представляются взгляды Д. Гудалла, полагающего, что произведение было создано около XII в. [Goodall 2004].

Концепция телесности в «Тирумантирам» уже привлекала внимание таких исследователей, как К. Звелebil, Р. Венкатраман, Т. Ганапати и других. Особого упоминания заслуживает статья Т. Ганапати «The concept of the human body in the Tirumandiram» [Ganapathy 2006], наиболее подробно рассматривающая эту проблематику. По всей видимости, Тирумулар испытывал сильное влияние аскетического, негативного отношения к телу, которое нашло отражение как в многочисленных джайнских произведениях на тамильском, так и в поэзии других тамильских сиддхов, таких как Сиваваккияр, Паттинаттар, Памбатти и т. п. Следует отметить, что «непостоянство тела» – мотив хорошо известный еще по джайнской антологии «Наладияр» [Гордийчук 2016]. Влияние этого произведения отчетливо прослеживается в первой Тантре «Тирумантирама», в котором разделы о недолговечности богатства, юности и тела структурно повторяют соответствующие главы из первой части «Наладияра» и даже содержат прямые цитирования из нее. В то же время для Тирумулара эти рассуждения оказываются лишь исходной точкой для того, чтобы представить свое учение о *кайа-садхане*, способе йогической трансформации брэнного человеческого тела в бессмертное божественное. В трактате предлагается йогическое понимание тела как состоящего из нескольких оболочек (*koṣa*) и обладающего собственной анатомией тонкого тела

(*sūkṣma śarīra*). В одном из самых знаменитых стихов «Тирумантирама» Тирумалар называет тело – обителью бога (*alayam*):

Душа – есть великий храм, тело из плоти – божественная обитель.
 Рот – это вход через *гопур* к великому Господу!
 У тех, кто обрел просветление, *джи*ва стала лингамом Шивы,
 А обманчивые пять органов чувств – это неугасающие драгоценные лампы.

(«Тирумантирам», 1823)

Такое понимание телесности являлось совершенно новым для тамильской культуры и оказало большое влияние на ее дальнейшее развитие.

Перевод выполнен по изданию *Tirumantira mālai eṇar peyar perra Tirumantiram – Srī Vaiṅṅaṅam*, 1968

Непостоянство тела

143.

Посмотрите! Глина одинакова, а горшки из нее двух видов.
 Крепким стал тот, что прошел через обжиг огнем¹;
 [Другой же] вновь станет глиной, стоит с неба пролиться дождю, –
 Таковы же и бесчисленные люди.

144.

Когда тело, [словно] хижина с протекающей крышей,
ответшает и рухнет,
 Приносившие наслаждение женщины и дети не пойдут [вслед];
 Кроме [накопленной] мудрости и принятых обетов,
 Никто толпою вместе с ним в путь не отправится.

145.

Собралась вся деревня и громко рыдает:
 Вместо [прежнего] имени теперь [его] назовут покойником;
 Отнесут на место кремации, заросшее *суреем*², и сожгут;
 И очень скоро, совершив омовение, позабудут.

¹ Выражение *tī viṇai cērntatu* позволяет двоякое толкование: «подвергся воздействию огня» и «соединился с дурной кармой». В случае второй трактовки переводить следует: «[Один из них] крепок. Тот же, что испытал влияние дурной кармы // Вновь станет глиной...».

² Сурей – разновидность юобы (*Zizyphus oenoplia*), представляющая из себя кустарник, растущий в пустынной местности.

146.

Две опоры и [между ними] сверху балка,
И еще тридцать два стропила³ –
Но все равно крыша обвалится! И когда она рухнет,
Не сможет душа вернуться обратно [в тело].

147.

Скопилась мокрота; активность покинула тело;
Ломкими стали кости – это срок наступил.
Нос [умирающему] закрывают рукой и уносят [мертвое тело],
Чтобы принести его в жертву воронам.

148.

Велел приготовить [еду] и наелся рисом,
После с нежными женщинами предавался усладам;
[Потом] сказал: «С левой стороны голова заболела».
Прилег полежать, да так лежа и помер.

149.

Первый в собрании, приобрел он дом;
Первый в собрании, восседал он на паланкине;
Первый в собрании, три *крора*⁴ [богатств] раздал.
Теперь сокрушаются: «Отец [нас оставил]!».
Он же ушел и не вернулся.

150.

[Сегодня] этот мужчина говорит, соединив уста⁵ [с ее устами],
И возьмет ее в жены, [а потом], насытившись любовью, забудет.
Вскоре же на похоронные носилки его положат и будут оплакивать,
Предадут огню его тело и превратят в пепел.

151.

Пuls исчез; растворились мысли; сломалась ось –
Покинули пятеро⁶, евшие рис на топленом масле!
Только жена с сурмленими глазами осталась и коровы,
Чтоб попрощаться с телом, когда оно отправится в путь.

³ Комментаторы указывают на параллелизм с человеческим телом: две опоры – две ноги, балка – позвоночник, тридцать два стропила – кости, а крыша – плоть.

⁴ Крор (кōṟi) – десять миллионов.

⁵ Неясное место. По мнению А. Чидамбаранара, *vācanti pēci* следует понимать как *vācanti pēci* «разговаривая, соединив рты».

⁶ Пять органов чувств: вкус, обоняние, зрение, слух и осязание.

152.

Покосился навес, и амбар остался без охраны;
 Все девять входов⁷ заколочены наглухо.
 Когда в трудное время пришли одно за другим несчастья,
 Любящие⁸ в слезах его покинули.

153.

Правитель страны, старейшина нашего города
 В последний путь отправляется на похоронных носилках.
 Позади люди его провожают, спереди бьют в барабан –
 Так уходит тот, кто был наиславнейшим среди людей.

154.

Тридцать, тридцать и еще тридцать шесть⁹
 В храме живут за крепкими стенами.
 Но когда рухнет храм с крепкими стенами,
 Все они разбегутся в разные стороны.

155.

Женщины, чьи волосы пахнут пылью,
 И дом, и богатство – все позади осталось. Водрузили его на носилки
 И к месту кремации на окраине деревни отнесли;
 Разожгли огонь, источающий сладость, и ушли.

156.

Видя, как кладут и уносят [мертвецов на сожжение],
 [Мудрые] люди стремятся к редкому сокровищу, чья ось не сломается.
 Остальные же в безумии жаждут лишь богатства,
 И не избавившись от скверны, постоянно страдают.

157.

Плачущие родственники, женщины и дети
 Оставляют [покойника] у сельского гхата¹⁰ и уходят.
 А недостойные, вытирая пот со лба,
 Кладут дрова и разжигают костер, а после совершают омовение.

⁷ Отверстий тела.

⁸ Чувства и сознание.

⁹ Согласно «Тирумантираму» тело состоит из 96 таттв (субстанций). При этом считается, что 36 таттв являются внутренними, а остальные 60 – внешними.

¹⁰ tuṅai – гхат, спуск к реке, служащий местом ритуальных омовений и кремации.

158.

Всю огромную землю с богатствами и просторами
Сотворил горшечник из глины, взятой у пруда.
Если горшок разобьется, то люди соберут его осколки.
Если же тело погибнет, то ни секунды его хранить не станут!

159.

Пять превосходных тел¹¹, шесть сплетений¹²,
Тридцать комнат, восемнадцать веранд,
Девять шатров, пятнадцать хлебов¹³ –
Все сгорело дотла! А больше мы ничего не знаем!

160.

Нарезали плоды инжира и вместе с отборными семенами растений
Положили в горшок и сварили похлебку.
Но взявшие [в руки] нож, чтобы отведать инжира и зелени,
Попали на место сожжения трупов.

161.

Сверху нет крыши, а снизу фундамента.
Две опоры стоят и одна поперечная балка.
В кровле из листьев дыра не заделана –
Таков серебряный храм, возведенный Наивысшим.

162.

[Ныне] шатер опустел; исчезли [актеры] в костюмах;
Кончились веселые танцы;
Некоторые поют, смешивая пение с плачем;
Найдя костер, они бросают [тело] гореть.

163.

Через триста дней [после зачатия] рождается младенец.
И не остается от него ничего. Несчастные!
В возрасте двенадцати лет заключается брак,
А в семьдесят [человек] умирает! Знайте о гибели!

¹¹ Пять тел: аннамайя коша (тело пищи), пранамайя коша (тело праны), маномайя коша (тело манаса), виджнянамайя коша (тело познания), анандамайя коша (тело блаженства).

¹² Слово *saṭai*, означающее спутанные волосы на голове у отшельника или густой кустарник, здесь употреблено для обозначения шести чакр.

¹³ Подразумевается параллелизм между строением тела и дворцом.

164.

Лампа горит, только пока сохраняется [масло] в ней.
 Когда же закончится, глупцы не способны понять [этого]
 и сокрушаются попусту;
 Люди словно не знают, что день сменяется ночью,
 И в отчаянии валяются наземь.

165.

Кто душой и телом, что созданы Майаном¹⁴,
 Не почитает образ бога в венке из соцветий пышного *кондрей*¹⁵,
 Те будут страдать в семи разновидностях ада
 И с выпущенными кишками звать на помощь.

166.

С [царским] зонтом, лошадьми и победоносным мечом –
 Живут они, возвышаясь [среди прочих].
 Но когда люди уходят под бой [погребального барабана],
 Драгоценное дыхание прекращается и справа, и слева.

167.

Вороны будут клевать – и что? Прохожие надругаются – и что?
 Каплю молока прольют – и что? Или восславят многие – что с того?
 Ведь танцор, который жил в мешке из кожи,
 Питал его и приводил в движение – уже покинул это тело.

Литература

- Гордийчук 2016 – *Гордийчук Н.В.* Антология джайнской дидактической поэзии «Наладияр» // *Tamiḷ tanta paṇicu*: Сборник статей в честь А.М. Дубянского. М., 2016. С. 357–460. (*Orientalia et classica*. Труды Института восточных культур и античности, вып. 63)
- Гордийчук 2019 – *Гордийчук Н.В.* «Спустившись с небес и воплотившись в теле...»: Перевод фрагмента из трактата «Тирумантирам» Тирумулара // *Индуизм сегодня*. 2019. № 1. С. 42–53.
- Ganapathy 2006 – *Ganapathy T.N.* The concept of the human body in the Tirumandiram // *Ganapathy T.N., Arumugam K.R. Bababji's Kriya Yoga and Publications. Essays on the Tirumandiram*. Quebec, 2006. P. 323–364.
- Goodall 2004 – *Goodall D.* Explanatory remarks about the Śaiva Siddhānta and its treatment in modern secondary literature // *The Parākhyantra. A Scripture of the Śaiva Siddhānta*. Pondicherry: French Institute of Pondicherry and Ecole française d'Extrême-Orient, 2004. P. XXIX–XXX.

¹⁴ Зд. эпитет Шивы как владыки Майи.

¹⁵ Кондрей – дерево кассия трубчатая с ярко желтыми цветами. Венок из цветов кондрей – один из атрибутов Шивы в тамильской традиции.

References

- Ganapathy, T.N. (2006), “The concept of the human body in the Tirumandiram”, in Ganapathy, T.N. and Arumugam. K.R. *Bababji's Kriya Yoga and Publications. Essays on the Tirumandiram*, Quebec, Canada, pp. 323–364.
- Goodall, D. (2004), “Explanatory remarks about the Śaiva Siddhānta and its treatment in modern secondary literature”, in *The Parāḅhyatantra. A Scripture of the Śaiva Siddhānta*, French Institute of Pondicherry and Ecole française d'Extrême-Orient, Pondicherry, India, pp. XXIX–XXX.
- Gordijchuk, N.V. (2016), “Anthology of Jain didactic poetry ‘Naladiyar’”, in *Tamiḷ tanta paricu. Sbornik statej v chest' A.M. DUBYANSKOGO* [Tamiḷ tanta paricu. Collection of articles in honour of A.M. DUBYANSKY], Moscow, Russia, pp. 357–460. (Orientalia et classica. Trudy Instituta vostochnyh kul'tur i antichnosti, vyp. 63)
- Gordijchuk, N.V. (2019), “ ‘Descended from the sky and incarnated in the body ...’. Translation of a fragment from the treatise ‘Tirumantiram’ by Tirumular”, *Induizm segodnya*, no. 1, pp. 42–53.

*Перевод со старотамильского и предисловие
Н.В. Гордийчука*

Информация об авторе

Николай В. Гордийчук, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; Россия, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12; jayankondar@gmail.com

Information about the author

Nikolai V. Gordiychuk, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; bld. 12, Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russia; jayankondar@gmail.com

Архивные материалы

УДК 271.2-526.62

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-80-89

Дело об обновлении трех икон в деревне Вялки Бронницкого уезда

Аннотация. Публикуемый документ – «Дело об обновлении трех икон в деревне Вялки Бронницкого уезда» – хранится в архивном фонде канцелярии московского генерал-губернатора (ЦГА Москвы). Это архивное дело содержит сведения о произошедшем летом 1842 г. обновлении трех икон, находившихся в подмосковной деревне Вялки, и о нескольких кликушах, испытывавших серьезное недомогание и почувствовавших заметное облегчение после поклонения этим иконам. «Дело об обновлении трех икон в деревне Вялки Бронницкого уезда» интересно тем, что в нем содержится показание кликуш – благодаря этим архивным документам можно составить представление о том, как они сами воспринимали свое недомогание и последующее исцеление.

Ключевые слова: Синод, народное православие, чудо, чудотворная икона, кликуши

Для цитирования: Дело об обновлении трех икон в деревне Вялки Бронницкого уезда / Публ. и предисл. П.Г. Чистякова // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2022. № 2. С. 80–89. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-80-89

The case of the renewal of three icons in Vyalki village of Bronnitsky district

Abstract. “The case of the renewal of three icons in Vyalki village of Bronnitsky district” is the document from archival fund of Moscow Governor-General Chancellery (Central State Archive of Moscow). That file gives information about the renewal of three icons in Vyalki village in summer 1842, and includes a story of several ailing *klikushi* (hysterical person) who felt noticeable relief after worshipping those icons. The document is particularly interesting because it contains evidences of *klikushi*, and gives an idea how they perceived own malaise and following healing.

© Чистяков П.Г., предисловие, 2022

Keywords: Synod, popular Orthodoxy, miracle, miraculous icon, klikushi

For citation: Chistyakov, P.G. (foreword, the source publication) (2022), "The case of the renewal of three icons in Vyalki village of Bronnitsky district", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 80–89, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-80-89

В Синодальный период истории Русской Церкви духовные и светские власти резко отрицательно относились к различным проявлениям народного благочестия: многие религиозные практики, в более раннюю эпоху считавшиеся нормальными, теперь были объявлены суевериями и стали искореняться. В частности, было категорически запрещено объявлять иконы, находившиеся в частных домах, чудотворными: согласно указу Петра I от 21 февраля 1722 г., домашние иконы, «оглашенные» их владельцами чудотворными, следовало конфисковать и отправить на хранение в монастырскую ризницу или в ризницу кафедрального собора. Например, в Московской епархии иконы, происходившие из частных домов и объявленные чудотворными, хранились в ризнице московского Чудова монастыря. Смысл этого указа заключался в том, чтобы спрятать «сомнительную» с точки зрения духовных властей икону от ее почитателей. На протяжении XVIII и XIX вв. немало домашних икон, с точки зрения верующих ставших чудотворными, было отобрано у их владельцев и отослано в соборные и монастырские ризницы.

В то же время Петр I резко отрицательно относился к кликушам: по его мнению, эти женщины, подверженные истерическим припадкам, сопровождающимся резкими произвольными криками (собственно, и давшими название этому феномену), не были одержимы злыми духами, как традиционно считалось, а по тем или иным причинам симулировали свой недуг. Указом от 7 мая 1715 г. было велено задерживать кликуш, приводить их в приказы и пытаться. Пытка рассматривалась как необходимый элемент следствия, позволявший выявить истинную причину необычного поведения кликуш¹.

Среди документов архивного фонда Управления Московского генерал-губернатора, хранящегося в Центральном государственном архиве Москвы², имеется немало дел, содержащих сведения о различных формах «народного православия»: о почитании источников, об иконах или крестах, найденных в лесу или в поле,

¹ О кликушах см.: *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России (1700–1740). М., 2000. С. 376–393.

² ЦГА Москвы. Ф. 16: Управление Московского генерал-губернатора.

о домашних иконах, возле которых произошло то или иное чудо. В одном из этих дел речь идет и о домашних иконах, объявленных чудотворными, и о кликушах. Это дело озаглавлено «Дело об обновлении трех икон в деревне Вялки Бронницкого уезда», оно содержит документы с 1842 по 1849 г.³ В деле 33 листа.

В июне 1842 г. в подмосковной деревне Вялки, находящейся в северной части Бронницкого уезда, на Касимовском тракте (современное Егорьевское шоссе), произошло обновление трех икон, находившихся в доме одного из местных жителей – крестьянина Николая Игнатьева. После того как иконы, покрытые копотью от свечей и лампад, неожиданно стали светлыми, на поклонение к ним стали приходиться богомольцы. Среди них были и кликуши – по их свидетельству, они испытали существенное облегчение, помолившись перед этими иконами. Верующие, приходившие на поклонение иконам, пили святую воду и масло из лампад и приносили к иконам пожертвования: деньги и различные votivные приношения – платки и ленты (их привешивали к иконам).

Представители власти, узнав о внезапно возникшем культе, сразу же стали действовать. В ночь с 9 на 10 июня 1842 г. в Вялки по поручению Московского гражданского губернатора приехал титулярный советник Вельмеминов. Вместе с ним прибыл и представитель Московской духовной консистории – священник Новский. Три обновившихся иконы были изъяты и отправлены в Чудов монастырь, а кликуши, в момент приезда начальства находившиеся в доме Николая Игнатьева, задержаны. Через день, 11 июня, они были допрошены в Секретном отделении.

Это архивное дело интересно тем, что в нем содержатся показания кликуш. Благодаря архивным документам можно составить представление о том, как они сами воспринимали свое недомогание и последующее исцеление. Следует отметить, что в многочисленных сказаниях о чудотворных иконах нередко описывается чудо, ставшее причиной почитания той или иной иконы как чудотворной – исцеление больного, молившегося перед этой иконой. О таком событии, как правило, становится известно по значительно более поздним пересказам, поэтому трудно составить полное представление обо всех подробностях этой истории. А в случае с кликушами, задержанными в Вялках, мы можем познакомиться с их собственными рассказами. Конечно, эти рассказы записаны в пересказе допрашивавших их чиновников, потому что все без исключения задержанные крестьянки были неграмотны, но, тем не

³ Там же. Оп. 32. Д. 43: Дело об обновлении трех икон в деревне Вялки Бронницкого уезда (1842–1849).

менее, мы имеем дело с нарративом о чуде, максимально приближенном к самому событию.

Представляет интерес и то обстоятельство, что среди задержанных кликуш были женщины, услышавшие об обновившихся иконах из Вялок в московском Симоновом монастыре, куда они пришли на богомолье. Это свидетельствует о механизме довольно быстрого распространения слухов о новых святынях: в том случае, если кто-то из жителей тех мест, где произошло чудо, вскоре после того отправлялся в паломничество в монастырь, от него о чуде могли узнать и другие богомольцы. Таким путем слух об этом необычном событии мог распространиться на достаточно большое расстояние.

1.

Доношение Московского гражданского губернатора
Московскому военному генерал-губернатору князю Д.В. Голицыну
о народном почитании трех икон
в деревне Вялки Бронницкого уезда Московской губернии

Его Светлости
Московскому военному генерал-губернатору,
господину генерал[у] от кавалерии и кавалеру
князю Дмитрию Владимировичу Голицыну
Московского гражданского губернатора

Вследствие представления моего от 9 сего июня за № 341, честь имею донести до сведения Вашей Светлости, что командированный мною Бронницкого уезда в деревню Вялки титулярный советник Вельмеминов, по делу о поновившихся там будто бы трех иконах, возвратясь в Москву донес мне, что по прибытии его вместе с назначенным от епархиального начальства Адриановским священником Новским в деревню Вялки, с 9 на 10 число июня в 1 часу ночи, застали они в избе крестьянина Николая Игнатьева от 15 до 20 чел[овек] молящихся, большею частию женщин; в переднем углу на полке стояли пять образов, написанных на дисках, и один медный крест; пред тремя образами горели три лампы, из них две пожертвованные приходившими богомольцами, а третья хозяйская, под иконами навешены платки, ленты, лоскутки разных материй, пожертвованные усердствующими; на большом столе, находящемся под образами, стояла тарелка для сбора денег. При спросе же, много ли было чудес и какие, стоявшие отвечали, что чудес было очень много, и в особенности исцелений беснующимся, в доказательство чего показывали на трех совершенно здоровых баб. Дети крестьянина Игнатьева Андрей и Евдоким сказали, что они образа

чистили, первый крестом, а другой ногтем, поводом к сему послужило то, что у Андрея оборвался на кресте шнурок, он сунул сей шнурок к образу и нечаянно зацепил, отчего стерлась несколько чернота и заметна стала позолота; по очистке всех трех икон призван был приходский священник для освящения; затем жена крестьянина Игнатьева стала распространять слух о чудесах икон, к ней присоединились приверженные к разным поверьям, называющиеся кликушами и беснующимися. Из находившихся тут беснующихся и кликуш ни одного человека не заметно было слабого или болезненного здоровья. После всех сих расспросов образа были сняты, а также взят крест, которым чистил Андрей образа, и святая вода, разбавляемая по недостатку простою, и по привозе в Москву сданы в Чудов монастырь по назначению митрополита. К сему титулярный советник Вельмеминов присовокупил, что некоторые только привязаны к сим иконам и имеют веру к их чудесам; прочие же, и в особенности кликуши и беснующиеся, не имеют сей веры и могут быть здоровыми от одного приказания, ибо одна из них, софьинская крестьянка, при отбирании икон начала бесноваться, но когда было приказано казаку ее взять, то стала смирна, ей последовали и другие. Деньги же, холст и прочие пожертвования впредь до распоряжения хранятся у крестьянина Игнатьева.

Вместе с сим имею честь донести Вашей Светлости, что согласно приказания Вашего бывшие в доме крестьянина Игнатьева кликуши, в числе 7 женщин, представлены ко мне и впредь до особого от Вашей Светлости распоряжения отосланы для содержания в Тверской частный дом. Список их [нрзб] представить [?] честь имею.

Гражданский губернатор [подпись]

№ 353
Июня 1842
Москва

ЦГА Москвы. Ф. 16. Оп. 32. Д. 43. Л. 1–2. Рукописный подлинник.

2.

Показания крестьянки села Карачарова Авдотьи Васильевой

1842 года июня 11 дня в Секретном отделении крестьянка Государственных имуществ Московского уезда села Карачарова Авдотья Васильева спрашивана и показала:

От роду имею 28 лет, вероисповедания православного, у Св[ятого] причастия и на исповеди бываю ежегодно; замужем за крестьянином того же села Дмитрием [нрзб], и все время моего замужества я была больна какой болезнью не умею назвать – все болело сердце, тошнило, нападала тоска. По совету родных и знакомых моих 9 июня пошла в село Вялки с мужем, потому что слышала, что в этом селе поновились образа и больные многие получают исцеление. Пришедши туда, молилась; мне дали пить Святой воды с маслом из лампадки, а дала мне все это жена хозяйина, в доме которого появились образа, от сего мне стало легче. Богомольцев в Вялках было множество, и все они клали хозяйину деньги. Кричать меня никто не научал, а я чувствовала дурноту, во время которой сказывали мне, что я кричала. После того как я молилась [нрзб] образам чувствую себя легче, и более показать ничего не могу.

За неумением грамоте ставлю крест

+

Допрос отбирал коллежский секретарь [подпись нрзб]

ЦГА Москвы. Ф. 16. Оп. 32. Д. 43. Л. 3–3 об. Рукописный подлинник.

3.

Показания крестьянки деревни Паренок Василисы Памфиловой

1842 года 11 июня дня, в Секретном отделении вольноотпущенная г[осподина] Степанова Московского уезда деревни Паренок Василиса Памфилова спрашивается и показала:

55 лет мне, православного вероисповедания, на исповеди и у Св[ятого] причастия бываю ежегодно. Отпущена от г[осподина] Степанова годов семь и жила в Москве у купца Страланцева, от него пошла в деревню и осталась жить в ней – вот уже с год; у дочери мне жить нельзя, потому что у моего зятя семья велика; с дочерью моей Аксиньей Петровой ничего при мне все время не было; только перед Вознесением стало с ней становиться дурно, стала она кричать, и я с ней по совету отправилась в Москву, в Симонов монастырь; там услышала я, что в Вялках поновились образа, и пошла туда с моей дочерью, которая по приходе в Вялки начинала перед теми образами биться и кричала, но когда ей дали Святой воды перестала и почувствовала себя легче.

Из Вялок нас всех привезли сюда, в Москву. Больше ничего не могу показать.

За неумением грамоте ставлю крест.

+

Допрос отбирал коллежский секретарь [подпись нрзб]

ЦГА Москвы. Ф. 16. Оп. 32. Д. 43. Л. 4–4 об. Рукописный подлинник.

4.

Показания крестьянки деревни Паренок
Аксиньи Петровой

1842 года июня 11 дня в Секретном отделении крестьянка Московского уезда села Паренков г[осподина] Степанова Аксинья Петрова спрашивана и показала:

От роду имею 24 года, вероисповедания православного, на исповеди и у Св[ятого] причастия бываю ежегодно; замужем за крестьянином того же села Алексеем Васильевым восьмой год; вот уже другой год я чувствую себя нездоровою; делаются со мной припадки, начинает темнеть в глазах и я теряю память; другие мне говорили, что во время припадка кричу, но я этого не знаю; детей я не имею. К Троицыну дню я пришла с матерью моею Василисою Памфиловою в Симонов монастырь помолиться, и там я услышала от незнакомой мне женщины, что в Вялках поновились образа и делают чудеса. Мы пошли туда с матерью и двумя большими женщинами Аксиньей Мартыновою и Катериною Лаврентьевою, и пришедши молились, пили Святую воду и масло из лампадки, положили на тарелку деньги, что и другие богомольцы делали, а их было множество и куп[ечест]во и господа. Во время моей болезни меня никто не лечил, потому что я по совету монашенок Алексеевского монастыря ни к кому не ходила лечиться. Теперь мне легче и я после того как молилась дурноты не чувствую и больше показать ничего не могу.

+

Показания отбирал младший чиновник [подпись нрзб]

ЦГА Москвы. Ф. 16. Оп. 32. Д. 43. Л. 5–5 об. Рукописный подлинник.

5.

Показания крестьянки села Софьина Дарья Яковлевой

1842 года, июня 11 дня, в Секретном отделении крестьянка г[осподина] Плещеева Бронницкого уезда села Софьина Дарья Яковлева спрашивана и показала:

От роду имею 60 лет; вероисповедания православного; на исповеди и у Св[ятого] причастия бываю. Замужем за крестьянином того же села Степаном Васильевым; лет сорок и все это время чувствовала себя нездоровую, живот болел и сердце; детей имею 5 человек. Недавно услышала я, что в Вялках поновились образа – и больные исцеляются, и поэтому я пошла туда, молилась и пила Святую воду, после чего почувствовала облегчение, ходила я с моей дочерью Марьей Степановой. Во время болезни ни у кого не лечилась. Больше показать ничего не могу. В дополнение присовокупляю, что про образа, проявившиеся в Вялках, услышала я от проходивших крестьян села Рыблова.

+

Показания отбирал коллежский секретарь [подпись нрзб]

ЦГА Москвы. Ф. 16. Оп. 32. Д. 43. Л. 6–6 об. Рукописный подлинник.

6.

Показания крестьянки села Софьина Марья Степановой

1842 года, июня 11 дня, в Секретном отделении крестьянка г[осподина] Плещеева Бронницкого уезда села Софьина Марья Степанова спрашивается и показала:

28 лет мне от роду, вероисповедания православного; на исповеди и у Св[ятого] причастия бываю ежегодно. Замужем за крестьянином того же села Сергеем Павловым. Во вторник, то есть 9 июня мать моя Дарья Яковлева позвала меня идти с собою в Вялки, где, как мы слышали от крестьян, проходивших из разных деревень, поновились образа и исцеляются больные. По приходе в Вялки мать моя пила Святую воду и почувствовала облегчение, потому что она 40 лет была нездорова. Когда подводили ее к образам кричала, но потом перестала, когда дали ей Святую воду. Пошла же я в Вялки, чтобы проводить мать мою, сама же я здорова, и больше показать не могу.

За неумением грамоте ставлю крест.

+

Допрос отбирал коллежский секретарь [подпись нрзб]

ЦГА Москвы. Ф. 16. Оп. 32. Д. 43. Л. 7–7 об. Рукописный подлинник.

7.

Показания крестьянки деревни Митениной
Катерины Лаврентьевой

1842 года июня 11 дня в Секретном отделении крестьянка Государственных имуществ Московской губернии Верейского уезда села Смоленского, деревни Митениной, Катерина Лаврентьева спрашивается и показала:

От роду 24 лет, веры православной, на исповеди и у Св[ятого] причастия была ежегодно, замужем за крестьянином той деревни Афанасием Семеновым четвертый год, детей не имею; с последнего Великого поста стала чувствовать себя нездоровою, болело сердце, последний раз со мною был припадок в деревне Вялкиной, в то время, как я входила в избу на поклонение образам, при выходе я положила на блюдо пятак меди и потом дала мне какая-то женщина выпить Святой воды, от которой мне и сделалось лучше. На Духов день ходила я на богомолье в Симонов монастырь и там от людей слышала, что в деревне Вялках прояснились образа от чистки оных и творят чудеса, а потому и я отправилась с другими женщинами, со мною взятыми, пошли туда. На поклонение в деревню Вялки ходят много народа и приносят разные с собою вклады, как-то: деньги, холст и прочее. Кричать меня никто не учил и в деревню Вялки никто не посылал. За неграмотностью ставлю

+

Показания отбирал младший чиновник [подпись нрзб]

ЦГА Москвы. Ф. 16. Оп. 32. Д. 43. Л. 8–8 об. Рукописный подлинник.

8.

Показания крестьянки деревни Митениной
Аксиньи Мартыновой

1842 г[ода] июня 11 дня в Секретном отделении крестьянка Государственных имуществ, Московской губернии, Верейского уезда, села Смоленского, деревни Митениной Аксинья Мартынова спрашивается и показала:

От роду 21 года, веры православной, на исповеди и у Св[ятого] причастия была на Страстной неделе Великого поста сего года, замужем за крестьянином той деревни Никитой Осиповым четвертый год, детей не имею; после замужества стала чувствовать себя нездоровою, болело сердце, что продолжалось года два, а нынеш-

ним Великим постом во время обедни, дома сделалось мне очень дурно, так, что я не помню, что со мною было – только после рассказывали, что я кричала и билась и называли меня кликушею; это случалось в продолжение поста пять раз; меня никто не лечил, только сельский священник, отец Родион, читал надо мною молитвы, что и сделало мне облегчение. С неделю тому назад, я пришла на богомолье в Симонов монастырь, где хотя и была со мною дурнота, но припадка не было; там от народа узнала я, что в деревне Вялках проявились образа от чистки оных (до того были тусклы) и творят чудеса, почему я с другими женщинами, со мною взятыми, пошла туда, там, как вошли в избу со мною и с тремя из тех женщин, ибо четвертая была здоровая, сделались припадки; мы кричали, разные люди нас держали и когда нас напоили Св[ятой] водой от икон – то мы успокоились, и с тех пор я чувствую себя лучше; это было в прошлый понедельник. Кричать и притворяться меня никто не учил и в Вялки никто не посылал, а действительно чувствовала я себя больною; неизвестные люди в Вялках рассказывали нам, как возобновились сии иконы, а более ничего не слышала. За неграмотностью ставлю

+

Показания отбирал коллежский секретарь [подпись нрзб]

ЦГА Москвы. Ф. 16. Оп. 32. Д. 43. Л. 9–9 об. Рукописный подлинник.

*Публикация и предисловие
П.Г. Чистякова*

Информация об авторе

Петр Г. Чистяков, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; tchistiakoff@gmail.com

Information about the author

Petr G. Chistiakov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047, Russia; tchistiakoff@gmail.com

Материалы этнографических коллекций

УДК 792.97(541.35)

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-90-98

Путали, марионетки на нитях долины Катманду,
и их использование:
материалы этнографической экспедиции в Непал,
коллекция 2006 г.

Светлана И. Рыжакова

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

Аннотация. В статье представлена и проанализирована небольшая коллекция марионеток на нитях, *путали*, приобретенных автором в городе Тхими в Непале в августе 2006 г. Выявлены их основные особенности, а также проанализированы типы тех представлений, в которых они задействованы.

Ключевые слова: кукольный театр, марионетки, *путали*, маски, Непал
Для цитирования: Рыжакова С.И. *Путали*, марионетки на нитях долины Катманду, и их использование: материалы этнографической экспедиции в Непал, коллекция 2006 г. // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2022. № 2. С. 90–98. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-90-98

Putali, string-puppets of the Kathmandu Valley,
and their uses.
Materials of the ethnographic expedition to Nepal,
2006 collection

Svetlana I. Ryzhakova

*N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Science, Moscow, Russia; SRyzhakova@gmail.com.*

Abstract. The article presents and analyzes a collection of string puppets called *putali*, collected by the author in the Thimi, Katmandu valley (Nepal) in 2006. Their main features are revealed.

© Рыжакова С.И., 2022

The author identifies the main characteristics and types of those representations in which they are involved.

Keywords: puppet theater, marionettes, *putali*, masks, Nepal

For citation: Ryzhakova, S.I. (2022), “*Putali*, string-puppets of the Kathmandu Valley, and their uses. Materials of the ethnographic expedition to Nepal, 2006 collection”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 90–98, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-90-98

В августе–сентябре 2006 г. я участвовала в поездке в Непал и Тибет, организованной моей давней приятельницей и путешественницей по разным странам Натальей Чекуровой. Несколько дней активного передвижения по непальским городам и сельской местности и конечно, посещение Бхактапура, дали мне возможность увидеть и понять много важного в местной культуре. С некоторыми сотрудниками Национального музея Непала, художниками и писателями, с артистами – танцорами и музыкантами мне удалось побеседовать и даже взять продолжительные интервью, ряд контактов сохранился, и дискуссии впоследствии продолжились, в том числе и заочно. В небольшом же и весьма древнем городке Тхими (Madhyapur Thimi), расположенном в самом центре долины Катманду, между городами Патан, Лалитпур и Бхактапур, в одном из магазинов на базаре я приобрела три марионетки, которые изготавливаются местными неварскими мастерами и до сих пор используются в художественных представлениях, а ныне также продаются в качестве сувениров туристам как традиционные изделия ручной работы из этой области.

Эти куклы примечательны прежде всего тем, что они сделаны в виде фигурок с двумя ногами и несколькими руками и лицами – двумя, четырьмя или даже пятью или шестью, расположенными таким образом, что поворачивая куклу, можно увидеть разные образы. Соответственно костюмчики сшиты сегментами, из разных тканей, и украшены металлическими деталями – пряжками пояса, ожерельями. В деревянных руках каждого из персонажей могут находиться оружие или другие атрибуты. Лица же кукол представляют собой изображения традиционных ритуальных масок, *кхавна* (khawra), используемых в ходе ряда праздничных и обрядовых действий в долине Катманду.

Непальский традиционный кукольный театр все еще мало представлен в отечественной литературе; так, о нем не говорится в трудах, пожалуй, важнейшей советской исследовательницы Инны Наумовны Соломоник [Соломоник 1992]. К религиозной культуре и искусству – как визуальному, так и исполнительскому – народов Непала, и в частности неваров, обращались Маргарита

Федоровна Альбедиль [Альбедиль 2019; Альбедиль, Боркин 2020], Татьяна Евгеньевна Морозова [Морозова 2020] и другие; однако и в этих трудах тоже нет специального анализа кукольных театров Непала. По-видимому, изучение традиционных непальских театров, в том числе ритуальных представлений, дело будущего. Здесь же я только представлю самые общие сведения о том культурном контексте, в котором используются предметы, подобные трем предметам моей коллекции.

Путали – это разновидность марионеток на нитях, распространенных у неваров долины Катманду. Пожалуй, это самая известная разновидность кукольного театра Непала [Vergati 2000]. Эти куклы изготавливаются преимущественно на окраине древнего города Бхактапур в деревне Тхими, где резьба по дереву и гончарное мастерство до сих пор остаются живым ремеслом и искусством. *Путали* подвешиваются к деревянным планкам, которыми кукольник и манипулирует с помощью тяжелой нити, закрепляемой через головной убор или корону куклы, ее спину и руки. Каждая фигура носит длинную красочную юбку из традиционной ткани и несколько масок. Повернув куклу в одну сторону, зрители увидят одного персонажа; когда этот персонаж поворачивается спиной к аудитории, открывается лицо другого персонажа, что позволяет одному кукольнику легко и быстро представить несколько персонажей. Головы кукол сделаны из папье-маше или реже глины, а лица раскрашены так же, как и маски, используемые во многих театрализованных ритуалах, которые также включают костюмированные процессии и танцы; это подробно описано Жераром Тоффином [Toffin 1984, pp. 523–524; Toffin 2010].

Лица марионеток представляют божеств, таких как слоголовый Ганеша, свирепый тантрический бог Бхайраб, богиня Дурга и другие персонажи индуистского и буддийского пантеона. В протянутых руках марионетки держат символический реквизит, связанный с данным божеством, представленным маской.

Эти куклы иногда используются для обучения историям, которые танцоры в масках исполняют на неварских праздниках по всей долине Катманду. Это прежде всего Бара Барса Нач (Bāra Bārsa Nac)¹, ритуальное представление, которое проводится в неварских деревнях только один раз в двенадцать лет. Используя марионеток, исполнители разыгрывают для детей, да и вообще для всех жителей, сюжеты мифологических повествований, и такие кукольные спектакли проходят между редкими праздниками, и тем самым сохраняются линия преемственности и живые образы в «неактивные» годы.

¹ URL: <https://www.youtube.com/watch?v=4At01F4dlj8> (дата обращения 30.03.2022)

Процессии в масках и обрядовые танцы являются частью таких действий, как Махакали нач (в Бхактапуре), Деви Нач (в Килагхат Толе), Лакхе нач (в Маджипат Толе), Лайяку бхайла (в Тхими), а также таких важнейших праздников, как Индра джатра [Toffin 1992] и Кумари джатра (Катманду), Биска джатра (Бхактапур и его окрестности), Токха. Связи обряда, музыки, масочного шествия и перформанса посвящено немало работ; см. в частности [Widdess 2006].

Куклы-марионетки изображают перформеров, облаченных в костюмы и маски таких важных богов смешанного индуистского и буддийского неварского пантеона, как Ганеша, Бхайрав, Махакал, Шива, Дурга, Кали, Кумари, Нарасимха, Варахи, Махалакшми, Ганга, а также легендарных героев, правителей Непала, персонажей местной и локальной истории.

В настоящее время историческая и культурная ценность этих предметов уже признана в рамках культурной политики Непала [Amatya 1983]; они остаются частью живой театральной и обрядовой практики, которая, сохраняя в значительной мере основные формы и образцы, преобразуется, дополняется инновациями, адаптируется к новым повествованиям и новым современным реалиям.

Описание предметов

Куклы-марионетки с мягким телом из домотканой хлопчато-бумажной ткани разного рисунка, с сочлененными деревянными конечностями (две ноги и несколько рук) и окрашенными маской для лица из папье-маше и massированной черной хлопковой нитью для волос. Марионетки одеты в платье, представляющее разные облики, с поясами, на которых – латунные бляшки с рельефом, изображающим бога Ганешу, на груди – цепочка с цветными бусинами, плодом рудракша и металлической подвеской в виде листа дерева. Тело и конечности связаны с деревянными стержнями для управления марионеткой с помощью белой нейлоновой нити.

Иллюстрации 001–003

Маски Ганеши (окрашена в темно-бордовый цвет и с зеленой короной) и Кришны (окрашена в темно-синий цвет и с темно-бордовой короной)



Иллюстрации 004–006

Маски принца (окрашена в зеленый цвет, с красной короной) и Бхайраба (окрашена в черный и красный цвета и с красной короной)



Иллюстрации 007–010

Маски царя (окрашена в желтый цвет, с красной короной),
Махакала (окрашена в красный цвет, с зеленой короной),
Ганеши (окрашена в черный цвет, с красной короной) и Шивы (окрашена
в белый цвет, с красной короной)



Литература

- Альбедиль 2019 – *Альбедиль М.Ф.* Непал: люди, боги, звери. СПб.: Петербургское востоковедение, 2019. 264 с.
- Альбедиль, Боркин 2020 – Непал: взгляд из России: Сборник статей / Под ред. М.Ф. Альбедиль, Л.Я. Боркина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2020. 184 с.
- Морозова 2020 – *Морозова Т.Е.* Своеобразие традиционного театрально-танцевального творчества Непала // Непал: взгляд из России: Сборник статей / Под ред. М.Ф. Альбедиль, Л.Я. Боркина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2020. С. 112–120.
- Соломоник 1992 – *Соломоник И.Н.* Традиционный театр кукол Востока: Основные виды театра объемных форм. М.: Наука; Издательская фирма «Восточная литература», 1992. 313 с.
- Amatya 1983 – Amatya, Shaphalya. Some aspects of cultural policy in Nepal. Paris: UNESCO, 1983. 67 p. URL: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000054841> (дата обращения 25.02.2022).
- Toffin 1992 – *Toffin G.* The Indra Jātrā of Kathmandu as a Royal festival past and present // Contributions to Nepalese studies. 1992. No. 19 (1). Katmandu: Center for Nepal and Asian Studies, Tribbuvan University, 2012. P. 73–92.
- Toffin 1984 – *Toffin G.* Societé et religion chez les Néwar du Népal. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1984. 668 p.
- Toffin 2010 – *Toffin G.* La Fête-Spectacle: Théâtre et rite au Nepal. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2010. 204 p.
- Vergati 2000 – *Vergati A.* Gods and masks of the Kathmandu Valley. New Delhi: D.K. Printworld, 2000. 156 p.
- Widess 2006 – *Widess R.* Musical structure, performance and meaning. The case of a stick dance from Nepal // Ethnomusicology forum. 2006. Vol. 15, no. 2, pp. 179–213.

References

- Al'bedil' , M.F. (2019). *Nepal: lyudi, bogi, zveri* [Nepal. People, gods, beasts], Petersburg Oriental Studies, Saint Petersburg, Russia.
- Al'bedil', M.F. and Borkin, L.Ya. (ed.) (2020), *Nepal: vzglyad iz Rossii. Sbornik statey* [Nepal. A view from Russia. Collection of articles], Peterburgskoye vostokovedeniye, Saint Petersburg, Russia.
- Amatya, S. (1983), *Some aspects of cultural policy in Nepal*, UNESCO, Paris, France, available at: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000054841> (Accessed Feb. 25, 2022).
- Morozova, T.E. (2020), “The originality of the traditional theatrical and dance creativity of Nepal”, in Al'bedil', M.F. and Borkina, L.Ya. (ed.), *Nepal: vzglyad iz Rossii. Sbornik statey* [Nepal. A view from Russia. Collection of articles], Peterburgskoye vostokovedeniye, Saint Petersburg, Russia, pp. 112–120.

- Solomonik, I.N., (1992), *Traditsionnyy teatr kukol Vostoka. Osnovnyye vidy teatra ob'yemnykh form* [Traditional Oriental puppet theater. The main types of theater volumetric forms], Nauka, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura», Russia.
- Toffin, G. (1984), *Société et religion chez les Néwar du Népal*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris, France.
- Toffin, G. (1992), “The Indra Jātrā of Kathmandu as a Royal festival past and present”, in *Contributions to Nepalese studies*, vol. 1, no. 19, Center for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University, Katmandu, Nepal, pp. 73–92.
- Toffin, G. (2010), *La Fête-Spectacle: Théâtre et rite au Népal*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, France.
- Vergati, A. (2000), *Gods and masks of the Kathmandu Valley*, D.K. Printworld, New Delhi, India.
- Widdess, R. (2006), “Musical structure, performance and meaning. The case of a stick dance from Nepal”, *Ethnomusicology forum*, vol. 15, no. 2, pp. 179–213.

Информация об авторе

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

Information about the author

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

УДК 254.2(540)

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-99-115

Обрядовые предметы парсов-зороастрийцев, приобретенные в Мумбаи и Калькутте, 2008 г.

Светлана И. Рыжакова

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

Аннотация. В статье представлена и проанализирована небольшая коллекция предметов параферналии парсов, приобретенных автором в Мумбаи и Калькутте (Индия) в январе-феврале 2008 г. Выявлены и проанализированы их основные характеристики и функции.

Ключевые слова: парсы, зороастризм, параферналия, Индия

Для цитирования: Рыжакова С.И. Обрядовые предметы парсов-зороастрийцев, приобретенные в Мумбаи и Калькутте, 2008 г. // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2022. № 2. С. 99–115. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-99-115

Ceremonial objects of the Parsis Zoroastrians. Several items from Mumbai and Kolkata, 2008

Svetlana I. Ryzhakova

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

Abstract. The article presents and analyzes a collection of the ceremonial articles of Parsis Zoroastrians, collected by the author in Mumbai and Kolkata in 2008. Their main features and functions are revealed and analyzed.

Keywords: Parsis, Zoroastrism, paraphernalia, India

For citation: Ryzhakova, S.I. (2022), "Ceremonial objects of the Parsis Zoroastrians. Several items from Mumbai and Kolkata, 2008", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 99–115, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-99-115

© Рыжакова С.И., 2022

Zoroastrian culture has been, from the beginning of history,
 a Magpie culture –
 collecting all that was attractive and pleasing to the eye,
 into their own being and homes.
*Dr. Shernaz Cama*¹

Представленная ниже небольшая коллекция ритуальных предметов парсов была приобретена мной в Мумбаи и Калькутте в 2008 г. и в настоящее время составляет часть личного архива. Она связана с длительным этнографическим исследованием сообщества парсов Индии, которое я начала еще в 2003 г. и которое нацелено на наблюдение за глубокими этнокультурными процессами, фиксацией биографий и анализом форм и особенностей культурных контактов и взаимосвязей сообщества парсов и других, соседних народов и групп.

Парсы – этноконфессиональная общность Индии, исповедующая зороастризм. Их общая численность в Индии ныне составляет, по-видимому, уже менее 57 264 человека (данные переписи населения Индии 2011 г.), при этом менее 45 тысяч живут в Мумбаи. Небольшие общины имеются в Гуджарате, а также Дели, Калькутте, Джамшедпуре и других городах Индии. Парсы совершают паломничества по священным местам, особенно в Махараштре и Гуджарате, ездят они и в Иран. Зороастрийцы живут также в Иране (возможно, около 25 тысяч), Ираке (около 15 тысяч), Узбекистане, Таджикистане и других странах мира. Относительно крупные группы собственно парсов и ирани² проживают в США (около 14 тысяч), Канаде (около 6400 человек), Великобритании (около 5500 человек), небольшие же общины парсов имеются в Кантоне (Китай), Сингапуре, Гонконге, Восточной Африке и ЮАР, Адене, в Карачи (Пакистан, около 3 тысяч), Европе (около 1 тысячи), Юго-Восточной Азии, Австралии и Новой Зеландии (около 2 тысяч) и в других странах мира. Проблема быстрого сокращения числа парсов горячо обсуждается в личных беседах и публич-

¹ «Культура зороастрийцев с самого начала своей истории была своего рода “культурой сороки”, собирающей все, что привлекательно и приятно для глаз, делающее это частью своего бытия и своего дома» (англ.). Др. Шерназ Кама.

² Вторая группа, исповедующая зороастризм в Индии, небольшое сообщество мигрантов, прибывших в Британскую Индию во второй половине XIX – начале XX в. (эпоху Каджарской династии), видимо, из иранских районов Йазд и Керман. Нужно учесть, однако, что этноним «ирани» применяется также и к совершенно другим сообществам, к нескольким мусульманским группам Индии.

но, на конференциях и форумах, представлена на страницах весьма полезного сайта организации Parzor foundation³.

Говорят парсы на языке гуджарати (обычно обозначаемом как «парсийский гуджарати»), а также маратхи, английском. Их культовые тексты (прежде всего «Авеста») созданы на авестийском языке и пахлави. Предки парсов, персы-зороастрийцы, бежали из Персии после падения династии Сасанидов и укрепления там ислама, переселялись на территорию Индии из Персии в IX в. Легендарные и исторические сведения об этнической истории парсов содержатся в произведении «История Санджана» (около 1600 г.).

Среди этнографической литературы о парсах особое внимание нужно обратить, в частности, на ставшую классической книгу Дживанджи Джемшедджи Модии (1854–1933) «Религиозные церемонии и обычаи парсов» (1922 г.) [Modi 1995], а также на труд Джесси Палсетии «Парсы Индии. Сохранение идентичности в городе Бомбее» [Palsetia 2008], на две книги, построенные в основном на собранных авторами глубинных интервью, исследование Филиппа Крейенброка 1994 г. в сотрудничестве с Шехназ Невиль Мунши «Живой зороастризм. Парсы-горожане говорят о своей религии» [Kreyenbroek 2001] и работу Далии Рай «Парсы Калькутты» [Ray 2005]. Весьма ценными работами являются фундаментальные издания Фирозы Годредж и Фирозы Пантаки Мистри «Зороастрийский гобелен. Искусство, религия, культура» (2002 г.) [Godrej, Punthakey Mistree 2002] и «Вечное пламя: Зороастризм в истории и воображении» под редакцией Сары Стюарт, Урсулы Симс-Вильямс и Фирозы Пантаки Мистри, приуроченное к обширной музейно-выставочной программе, широко представляющей историю и культуру зороастрийских народов мира, в том числе парсов, организованной в Дели в мае 2016 г.⁴ Существует обширная литература по истории парсов, однако чрезвычайно много аспектов их истории и культуры сохраняется в устной памяти и еще не зафиксированы. Отчасти эту лакуну в последние годы стали заполнять материалы, размещаемые в интернет-пространстве, в частности на ресурсах Youtube⁵. В отечественной этнографии специальные исследования современной общины парсов практически отсутствуют; пожалуй,

³ Parzor Foundation. URL: <https://www.unescoparzor.com/traditional-crafts> (дата обращения 27.02.2022).

⁴ The Everlasting Flame: Zoroastrianism in history and imagination / Ed. by S. Stewart, U. Sims-Williams, F. Punthakey Mistree. New Delhi: National Museum, 2016. 103 p.

⁵ См., в частности: <https://artsandculture.google.com/story/JgVhgZI2nwcA8A> (дата обращения 27.03.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=rpT63xZ1OIE> (дата обращения 27.03.2022).

единственное исключение представляют пока что неопубликованные, хотя время от времени и представляемые на лекциях и конференциях материалы исследования Антона Зыкова, а также пока единичные статьи автора настоящей статьи. При этом так или иначе история и культура парсов нередко фигурирует во многих индологических работах. Любопытно, что в Санкт-Петербурге (а дисперсно и в других городах России) существует небольшая группа людей, практикующих зороастризм и имеющих тесные контакты с некоторыми парсами в Мумбаи.

Мое исследование культуры, судеб и этнографии парсов основывается на длительном общении с целым рядом людей, щедро делящихся своими знаниями и впечатлениями; среди них особенно следует выделить Шерназ Кама, в течение многих лет руководящую культурно-просветительской организацией “Parzor Foundation” в Дели, а также Тину Мехту, в течение многих лет читавшую курсы лекций по зороастризму, знатока истории религии и обычаев парсов. Полученные знания будут представлены в моих будущих публикациях, здесь же ограничимся упоминанием некоторых важнейших моментов.

Ряд широко известных легенд передается из поколения в поколение, во многом имеет документальное подтверждение, но обросло и дополнениями, характерными для устных нарративов. Согласно преданию, флот группы беженцев, направляемый советами жрецов и астрологов, прибыл 16 июня 632 г. к полуострову Диу (около Гуджарата), где они поселились и научились говорить на гуджарати. Затем они вновь пустились в морское путешествие, попали в бурю и, дав обет построить храм в случае счастливого спасения, в 936 г. (по другим сведениям — в 756 г.) прибыли на землю (в Гуджарате), которую называли Санджан (по имени иранского города), где и получили дозволение жить, договорившись с правителем Джади Раной о шестнадцати положениях, регламентирующих жизнь и деятельность общины. В них подчеркивалась близость индуизма и зороастрийской религии. Среди прочего предполагалось овладение парсами местным языком, принятие местной одежды, некоторых черт свадебной церемонии, отказ от ношения оружия. Парсы построили храм огня; зажженный ими священный огонь и по сей день сохраняется в храме в деревне Удвада, ставшей центром паломничества. Другими важнейшими поселениями парсов стали Навсари, Сурат, Бхаруч и другие. В Санджане парсы мирно жили до 1066 г., после чего, гонимые мусульманскими завоевателями, начали расселяться, продвинулись в Маусари и другие смежные области в Гуджарате. В 1297 г. часть земель Гуджарата подверглись нападению мусульман; возможно, это заставило часть парсов переселиться южнее, на территорию современного штата Махараштра, в область

современного Мумбаи (Бомбея). Однако достоверных сведений о жизни парсов до XVIII в. немного.

Значительную роль в жизни общины сыграло оформление европейской колониальной власти в Индии. Парсы стали крупнейшей и влиятельнейшей общиной, заселившей торговый и промышленный город Бомбей (Мумбаи), основанный британцами. Парсы в Индии традиционно занимались торговлей, промышленностью, посредничеством, служили переводчиками, работали брокерами в европейских торговых предприятиях и со временем сосредоточили в своих руках значительные отрасли хозяйства. К 1850 г. они владели половиной городской земли. В XVIII в. часть общины отселилась в Калькутту; люди до сих пор помнят наперечет все переселившиеся семьи. До конца XIX в. роль парсов в экономической и политической жизни была уникальной, и только в XX в. в их традиционных сферах занятости начали преуспевать и другие общины.

Среди парсов высоки образовательный уровень, степень вестернизации и урбанизации, политическая активность. Парсы занимаются торговлей, виноделием, строительством и кораблестроительством, они заняты в предпринимательстве, управлении, банковском деле, авиации, образовании; много среди них адвокатов и врачей, а также они заняты в спортивном бизнесе (в частности, крикет). Особенно яркую особенность истории парсов составляет развитая система взаимопомощи, благотворительность и взаимодействие.

Парсы уже давно стали одним из народов Индии. Они говорят на гуджарати, хинди, английском, парсы Калькутты владеют бенгальским, Махараштры – маратхи, и т. д. Одежда и кухня парсов сформировалась на основе культуры Гуджарата, в женский костюм вошел особый тип одежды гари и т. д. Известная легенда «сахар в молоке»⁶ иллюстрирует особый тип социокультурной интеграции, позитивную роль «катализаторов», запустивших процесс позитивных преобразований всего местного общества. Однако они сохраняют память о прошлом своих предков, придерживаются ряда традиций и обычаев, характерных для иранцев, и при этом полностью сохранили свою традиционную религию, воспроизведя все необходимые институты. Хорошо известен особый похоронный ритуал парсов – помещение тел покойных в похоронные «башни молчания», *дакхма*. Парсы имеют собственный календарь, *гахамбар*. Важнейший праздник – Ноуруз (Новый год), отмечаемый дважды: 21 марта (день весеннего равноденствия) и 16–17 августа, так называемый «Науруз Джамшида», легендарного персидского царя.

⁶ *Dadabhoy Bakhtiar K. Sugar in Milk. Lives of Eminent Parsis. New Delhi: Rupa Publications, 2008. 518 p.*

В Мумбаи, во многих городах Гуджарата, в Калькутте, Дели и некоторых других местах существуют действующие храмы огня (*аги-ари*), где служат жрецы дастуры, получившие специальное образование. Костюм жрецов особый, обычно белый, включает маску и тюрбан. Инициация подростков – обряд «нового рождения», *навджот*, церемония повязывания священного шнура (*кушти*, *кусти*, *кошти*) и надевания рубашки *судре* или *седре*. Большинство же повседневных религиозных обрядов парсы проводят дома, перед лампой со священным огнем – *диво*. Во многих домах имеются портреты Заратуштры и символические изображения Ахура Мазды. Распространено использование амулетов и благопожелательных предметов (*чоук* или *чаук*, напольные рисунки известью; *фраваши*, фигурки ангелов; *торан*, плетеные стеклярусные украшения над дверными проемами), существуют ритуальные табу.

Анализируя символический характер обрядовых предметов парсов, нужно учесть динамическую взаимосвязь двух категорий: *менок* – мир духовный, невидимый, и *гетик* – видимый, осязаемый, материальный. В передвижении между этими пространствами бытия особую роль играет ритуальная чистота, которую символизирует металл серебро, и благопожелательные символы, такие как изображение рыб, растительный орнамент, пирамидка сахара. Ряд предметов и связанных с ними обычаев (нанесение на лоб знаков красным порошком, *кумкумом*, напольные украшения белым порошком, использование кокосовых орехов в ходе обрядов и др.) оказываются заимствованием из индуистской ритуальной практики.

Фравахар, древнеперсидский символ, изображение крылатого солнечного диска с сидящей в его центре мужской фигурой. Часто его интерпретируют как символическое изображение Ахура Мазды,



Рис. 1. *Фраваши*, душа, ангел-хранитель. Дар Тины Мехты (Калькутта).
Бронза. 2008 г.

Благой Мысли, или как *фраваш*, своего рода ангела-хранителя, или аналог чистой души человека, *урван* (хотя условность соответствия этого изображения этим концептам подчеркивали многие мои информанты). Согласно представлениям парсов, именно *фраваш* посылает душу человека в материальный мир для активного участия в извечной борьбе светлого и темного начал, и он же принимает душу покойного на четвертый день после смерти. *Фраваш* могут интерпретировать так же, как саму светлую, ничем не замутненную душу, которая после смерти возвращается к Свету, в то время как личность подвергается суду, на котором разбираются добрые и злые поступки, совершенные во время земной жизни.



Рис. 2. *Куст* (*кошти*), белый домотканый шерстяной священный шнур зороастрийцев, и мешочек бордового цвета с символом *фраваш* для хранения обрядовых предметов. *Мумбаи, 2008 г.*

Куст в первый раз связывают во время обряда «нового рождения», *навджот*, на талию, поверх нательной рубашки, *седре*. Ношение *седре* и *кусти* – религиозная обязанность зороастрийцев. *Куст* имеет отчетливую защитную функцию, помогает человеку противостоять злу и является символом готовности к служению Ахура Мазде. Тканье *кусти* – особый навык, в котором технологические приемы сплетены с символическими действиями и представлениями. Пояс ткется из семидесяти двух (по числу глав литургии Ясны) тонких белых шерстяных нитей; ширина пояса оказывается не более одного дюйма, то есть примерно в палец. На концах нити разделяются на шесть кистей (по числу главных праздников), по двенадцати нитей, и завязываются на кончиках узелками. *Куст*

снимают и повязывают несколько раз в день, около зажженного пламени в домашнем светильнике *диво*: утром, во время чтения утренних молитв, после омовения, после туалета, перед принятием пищи, а также в случае особой необходимости (соприкосновение с чем-то нечистым). Пояс охватывает талию трижды, что соответствует главным ценностям: благие мысли, слова и дела. Перед надеванием пояса парсы читают молитвы и бьют концом пояса с узелками по воздуху, тем самым отстраняя от себя все зло. Повязывание пояса сопровождается чтением молитв (Ашем Воху, Ахуна Вайрья) и завязыванием узлов.



Рис. 3. Брусочки тикового дерева и сандаловый порошок для зажжения огня в специальном сосуде, афарганью, в ходе ежедневного домашнего обряда лобан. Мумбаи, 2008 г.



Рис. 4. Брусочки акации и сандаловый порошок для зажжения огня в сосуде афаргане, в ходе ежедневного домашнего обряда лобан⁷. Мумбаи, 2008 г.

⁷ См., в частности: *Sorabjee Rusi*. Parsi Memories: Daily Loban Ritual. URL: <https://parsikhabar.net/customs/parsi-memories-daily-loban-ritual/1925/> (дата обращения 27.02.2022).



Рис. 5. Сес – серебряный поднос с параферналей. Серебро.
Мумбаи, 2008 г.

По традиции парсов, отец дарит дочери *сес* перед ее свадьбой (в иранской культуре аналогом этому является *софре* (Sofreh) – круглая ткань, на которую помещают обрядовые предметы). Вхождение невесты в дом жениха с этим подносом оказывается чрезвычайно благоприятным символом, несущим благословение всем людям, присутствующим на свадьбе. На подносе вычеканивают имя отца невесты. Поднос – символ единства и сплоченности семьи, важнейшего социального института для парсов. На поднос ставят несколько предметов, которые среди прочего оказываются символами стихий – огня, воды, растений и животной жизни. Серебро в представлениях парсов является священным металлом, несущим идею чистоты. Круг – символ долгой и счастливой жизни, единства семьи. На поднос помещают также зеркало (посмотреться и пожелать себе счастья, обычай, практикуемый в Новруз и при других радостных событиях), нить и иголку (символ связывания, упрочения отношений, починки испорченного, надежды).

Сахарная головка у парсов является символом «горы жизни»: «пусть она будет сладкой, и пусть неизбежные печали катятся, словно ком с горы!». Согласно широко распространенному



Рис. 6. Сес, украшенный цветочной гирляндой, хар, дополненный плодами граната и молоком



Рис. 7. Сес с зажженным огнем, украшенный цветочной гирляндой, хар, дополненный плодами граната и молоком



Рис. 8. Серебряный декоративный поднос, украшенный растительным орнаментом. Мумбаи, 2008 г.



Рис. 9. Сонаро — пирамидальная серебряная форма, в которую вкладывали головку сахара или другие сладости. Серебро. Мумбаи, 2008 г.

преданию, сахар был привезен предками парсов на кораблях из Персии. Он фигурирует в знаменитой истории «сахар в молоке»: правитель Джаду Рана отправил на судно беженцев полный стакан молока, желая таким образом сказать, мол, наша страна полна людей, места для вас нет. Однако беженцы положили в молоко ложку своего сахара и отправили стакан назад, таким образом говоря, «много места нам не нужно, но мы не только не испортим вашей страны, но придадим ей хороший вкус»⁸.

Окропление благоуханной розовой водой всех присутствующих – распространенный на праздниках парсов (как и у иранцев в целом) обычай.



Рис. 10. Гулаб бас — сосуд для розовой воды. Серебро. Мумбаи, 2008 г.

⁸ *Dadabhoy Bakhtiar K. Op. cit.*



Рис. 11–12. *Диво* — резная лампадка, в которую помещают горящую масляную плошку. Растительный орнамент и изображение пророка Заратуштры. Серебро. Мумбаи, 2008 г.

Диво, домашние светильники, имеют разный облик и сделаны из разного материала. Наиболее распространены стеклянные сосуды, в которые вкладывается небольшая масляная плошка, а ныне часто — свеча. Встречаются также глиняные и серебряные светильники. Зажигают их утром, и все основные обряды проводятся около них.

Использование красного порошка *кумкун* для нанесения на лоб благопожелательных знаков во время церемоний — явное влияние индуистской ритуальной практики в культуре парсов.



Рис. 13–14. *Пигани* — маленький сосуд для хранения красного порошка киновари, *кумкун*. Серебро. Мумбаи, 2008 г.



Рис. 15. Катли — чашечка для молока или воды. Серебро. Мумбаи, 2008 г.



Рис. 16–17. Канкудани — сосуд для хранения красного порошка киновари, кумкум. Верхушка крышки увенчана фигуркой птички. Серебро. Мумбаи, 2008 г.

Переступая порог дома парсов, можно заметить около косяка двери рисунки или просто черточки, нанесенные белым порошком – известью, смешанной с коровьей мочой. Это *чалк* – рисунки, ограждающие дом от скверны, не позволяющие болезням и дурным мыслям проникнуть внутрь. Такие рисунки иногда делают путем просеивания порошка сквозь подобные перфорированные формы.



Рис. 18. Чалк, металлическая перфорированная форма для просеивания порошка, с изображением афарганью, сосуда со священным огнем и обрядовых инструментов поддержания огня, и благопожелательной надписью. Сталь. Мумбаи, 2008 г.



Рис. 19. Чалк, металлическая перфорированная форма для просеивания порошка, с изображением рыбы и благопожелательной надписью. Сталь. Мумбаи, 2008 г.



Рис. 20. Чалж, металлическая перфорированная форма для просеивания порошка, с изображением стоп и свастики, благожелательным символом. Сталь. Мумбаи, 2008 г.

Подобные рисунки – *ранголи*, *колам*, *альпона* – делают и перед входом в индуистские дома, особенно во время праздников.

Благодарности

Публикация в рамках проекта РНФ № 22-28-00505: «Особые миры» Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий (руководитель С.И. Рыжакова).

Acknowledgements

The work was carried out within the framework of the project of the Russian Science Foundation No. 22-28-00505: “Peculiar worlds of India: particular communities and social groups. Ethnocultural strategies for preserving and annihilation of differences” (supervisor Svetlana Ryzhakova).

Литература

- Godrej, Punthakey Mistree 2002 – *Godrej Pheroza J., Punthakey Mistree Ph. A Zoroastrian Tapestry. Art, religion and culture. Ahmedabad: Mapin Publishing, 2002. 762 p.*
- Kreyenbroek 2001 – *Kreyenbroek Ph.G. Living Zoroastrianism. Urban Parsis speak about their religion. Richmond. Surrey (UK): Curson, 2001. 344 p.*

- Modi 1995 – *Modi J.J.* The religious ceremonies and customs of the Parsees. 2nd ed. (reprint). Bombay: Society for the promotion of Zoroastrian Religious Knowledge and Education, 1995. 455 p.
- Palsetia 2008 – *Palsetia J.S.* The Parsis of India. Preservation of identity in Bombay city. New Delhi: Manohar, 2008. 368 p.
- Ray 2005 – *Ray D.* The Parsees of Calcutta. Kolkata: Sujan Publications, 2005. 236 p.

References

- Godrej, Ph.J. and Punthakey, M.Ph. (2002), *A Zoroastrian Tapestry. Art, religion and culture*, Mapin Publishing, Ahmedabad, India.
- Kreyenbroek, Ph.G. (2001), *Living Zoroastrianism. Urban Parsis speak about their religion*, Curson, Richmond, Surrey, UK.
- Modi, J.J. (1995), *The religious ceremonies and customs of the Parsees*, Society for the promotion of Zoroastrian Religious Knowledge and Education, Bombay, India.
- Palsetia, J.S. (2008), *The Parsis of India. Preservation of identity in Bombay city*, Manohar, New Delhi, India.
- Ray, D. (2005), *The Parsees of Calcutta*, Sujan Publications, Kolkata, India.

Информация об авторе

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

Information about the author:

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

Обзоры и рецензии

УДК 28

DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-116-123

«Кости Мавлай Идриса, чрево Саиды Амины,
губы Шаха Хусейна»
Размышления о книге: *Kugle S. Sufis and Saints' bodies.*
Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam. Chapel Hill:
University of North Carolina Press, 2007. 368 p.
(Islamic Civilization and Muslim Networks)

Мария Б. Щербак

*Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия;
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН,
Москва, Россия, mariam.net@mail.ru*

Для цитирования: Щербак М.Б. «Кости Мавлай Идриса, чрево Саиды Амины, губы Шаха Хусейна». Размышления о книге: Kugle S. Sufis and Saints' bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007, 368 p. (Islamic Civilization and Muslim Networks) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2022. № 2. С. 116–123. DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-116-123

“The Bones of Mawlai Idris, the Belly of Sayyida Amina,
the Leeps of Shah Hussayn”

Reflections about the book: *Kugle S. Sufis and Saints' bodies.*
Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam. Chapel Hill:
University of North Carolina Press, 2007. 368 p.
(Islamic Civilization and Muslim Networks)

Maria B. Shcherbak

*Moscow State Linguistic University, Moscow Russia;
N.N. Miklukho-Maklai Institut of Ethnology and Anthorpology,
Russian Academy of Sciences, Russia, Moscow, mariam.net@mail.ru*

For citation: Shcherbak, M.B. (2022), “ ‘The Bones of Mawlai Idris, the Belly of Sayyida Amina, the Leeps of Shah Hussayn’. Reflections about the book: *Kugle S. Sufis and Saints' bodies.* Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p. (Islamic Civilization and Muslim Networks)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 2, pp. 116–123, DOI: 10.28995/2658-4158-2022-2-116-123

Когда речь заходит об исламе, тема тела и телесности, как правило, оказывается окутанной большими запретами и часто замалчивается. В связи с этим особый интерес представляет книга Скотта Кагла «Суфии и тела святых: мистицизм, телесность и священная сила в исламе». Скотт Кагл – профессор отдела изучения Ближнего Востока и Южной Азии в университете Эмори, Атланта, Джорджия. В сферу научных интересов С. Кагла входят суфизм, мусульманские сообщества Южной Азии, гендерные исследования.

Автор книги обращается к восприятию темы тела в мистическом направлении ислама – суфизме. В отличие от основных религиозно-богословских доктрин, суфизм демонстрировал оппозиционные настроения по отношению к мейнстримному суннизму и даже шиизму, провозглашая необходимость аскетических практик, возможность личного соединения с Богом, культ святых и мест их погребения.

Книга Скотта Кагла содержит 5 глав, каждая из которых посвящена одному мусульманскому святому, а точнее, некой части тела этого святого, и охватывает пространства от Северной Африки до Южной Азии. Тело как космос рассматривается во многих религиозных традициях Востока и Азии. Достаточно вспомнить ведий-

ский миф о Пуруше (Мандала X: 90)¹, который просит богов принести его тело в жертву, создавая весь видимый мир.

Первая глава посвящена могиле святого Мавлай Идриса аль-Азхара, легендарного основателя города Фес в Марокко. Книга неслучайно начинается именно с темы костей и скелета как условного каркаса человеческого тела, созданного, согласно мусульманским верованиям, прежде всех других его частей и остающегося в целостности после посмертного распада организма. В кораническом тексте кожа и кости предстают свидетелями на страшном суде. Таким образом, образ костных останков является метафорой чего-то нетленного, вечного. И на эти же останки Бог при желании может заново нанизать плоть, воскресив тем самым бренное по своей сути тело.

Тема некоего незыблемого каркаса и восстановление на нем тела проходит рефреном через всю главу. Подобно тому, как коранический Бог может воскресить тело, имея один лишь скелет, верующие воздают почести останкам святого, водружая на них сперва могильные плиты, а затем строя мавзолей, который становится местом притяжения многочисленных паломников. Подобно тому, как тело содержит в себе, как в сосуде, человеческий дух, могилы становятся пристанищем душ святых после их смерти. Подобное понимание могилы как места пребывания духа святого на земле позволило суфиям обосновать культ посещения могил и мавзолеев. Подобная практика выполняла множество функций – от чисто прагматических (в местах поклонений нередко приносились клятвы, заключались торговые сделки, проходил обмен дарами и т. д.) до религиозно-мистических (посещение могил святых становилось для верующих возможностью установить эмоциональную связь через цепочку преемственности суфийских учителей, восходящую к Пророку, с самим Богом).

Вторая глава посвящена святым женщинам. Стоит отметить, что в агиографической суфийской литературе, посвященной святым женщинам, прослеживается три основные тенденции. Первая, когда женщина достигает святости через связь со святым членом семьи (отцом, братом, мужем, сыном). Вторая – когда святость достигается через духовную связь со святым учителем. Наконец, третья – когда женщина как бы приобретает мужскую природу через духовные искания и практики.

В исламе, с одной стороны, все, что касается женского тела, как правило, четко регламентировано и даже табуировано; с другой – женщина, обладая способностью к деторождению, подчас

¹ Ригведа. Мандалы IX–X / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999. С. 235–236.

предстает соратницей Бога в процессе творения. Также коранический текст и традиция проводят параллель между женским телом и питательными элементами. Согласно мусульманским средневековым анатомическим атласам и трактатам, женщина питает ребенка сперва в матке через кровь, затем, после появления ребенка на свет, как упоминают тексты, менструальная кровь превращается внутри тела женщины в грудное молоко, которое продолжает питать ребенка. Таким образом, мы видим с одной стороны объективацию женского тела, редукцию его до функций рождения и питания, но с другой – важную миссию, порученную женщине самим Всевышним – сотворение новой жизни и ее поддержание.

Связь женского начала с питанием проходит красной нитью через культ почитания могил женщин-святых. Исследуя культ Саиды Амины в Марокко и Саиды Аиши в Тунисе, Скотт Кюгле обратил внимание, что для паломников (а точнее паломниц, так как большинство посещающих могилу святой – женщины) важным элементом поклонения и получения благословения является употребление в пищу оливкового масла и сладостей, раздаваемых у гробницы святой. Таким образом, заключает Кюгле, происходит то же приобщение к Богу через его святых и пророков, что и в случае с поклонением могилам мужчин-святых, но в случае с женщинами через вкушение пищи, так как питание – одна из важнейших функций женского тела.

Случай Саиды Амины, жившей в средневековом Фесе, может служить прекрасной иллюстрацией женской святости в суфийской традиции. Стоит заметить, что женщин-святых не так много, как мужчин, и причины этого кроются в патриархальных устоях средневекового мусульманского общества, в котором женщина полностью принадлежит своей семье и находится под опекой: сначала отца, а затем мужа. Если мужчины-суфии нарушали в основном социальные нормы мусульманского общества (отказ от мирской жизни, аскетизм, вызывающее поведение), то женщины бросали обществу сразу два вызова: они нарушали не только правила жизни в социуме, но и бросали вызов патриархальным порядкам.

История Саиды Амины является тому ярким подтверждением. Будучи дочерью семьи марокканских факихов (исламских правоведов) Аль-Кади, она должна была продолжить и преумножить род своего отца, как того требовала традиция. Тем не менее, несмотря на социальную роль дочери и жены уважаемых исламских ученых, Саида Амина стала ученицей Али аль-Санхаджи, который был классическим примером маджзуба, или одержимого: его поведение было гротескным и вызывающим. Аль-Санхаджи был частым гостем на рыночной площади, здесь он просил подаяния и добывал оливковое масло – один из ключевых продуктов пищевой куль-

туры североафриканских арабов, – но не с целью употребить его в пищу, а чтобы покрыть им свое тело, а затем вывалиться в пыли, чем приволил в негодование добропорядочных жителей Феса. Пораженная его поведением, Саида Амина стала заботиться об Аль-Саханджи, проводя больше времени с ним на улицах города, чем в стенах собственного дома, как подобало женщине из благородной семьи. Своей привязанностью к безумцу Саида Амина заработала себе репутацию его служанки и наложницы. Разозленные члены семейства Аль-Кади заперли непутевую дочь и жену дома, заковав ее в кандалы, однако аль-Саханджи чудесным образом освободил свою преданную последовательницу из заточения.

Похожую историю мы находим в жизнеописании Саиды Аиши, святой из Мануба в Тунисе. Девочка начала творить чудеса, еще находясь в утробе матери. По преданию, мать Аиши встретила в пустыне со львом, но дитя начало утешать мать из утробы. Точно такой же эпизод мы встречаем в тексте Корана, посвященном рассказу о Мариам и Исе². После своего рождения девочка проявляла много свободы, ходила на рынок и в другие публичные места, беседовала на равных с мужчинами.

Все истории о святых женщинах, несмотря на разные детали, схожи в одном – они бросали вызов патриархальным устоям общества.

Третья глава переносит нас в Индию XVI в. и посвящена теме зрения и визионерского опыта. Зрение считается ключевым органом чувств, связывающим человека с реальностью. Особое отношение к зрению в культурах разных народов подчеркивается во фразеологии: «Глаза – зеркало души», «Беречь как зеницу ока» и т. д. Зрение связывает нас с окружающим нас реальным миром, но при особых обстоятельствах может стать каналом передачи трансцендентного опыта, видения божественного космоса, лежащего вне нашего повседневного восприятия.

В мусульманской культуре глаза как канал передачи трансцендентного опыта связаны в первую очередь с пророческим опытом самого Мухаммада. Зрение играет ключевую роль в чудесном перемещении Пророка в Иерусалим, а затем в его восхождении в ночь аль-Мирадж³. Еще средневековые богословы спорили о том, вознесся ли Пророк на небо в телесном обличье, или это был некий трансцендентный визионерский опыт.

Глава рассматривает визионерский опыт Мухаммада Гатха из Гвалиора, который вознесся, подобно Пророку. Как следует из

² Кор. 19:24 // Коран / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. М.: СП ИКПА, 1990. С. 253.

³ Кор. 53:6-18 // Коран. С. 435–436.

жизнеописания святого, еще в юности он покинул отчий дом и поселился в горах за пределами города, чтобы предаваться аскезе. В ходе практики с ним случился визионерский опыт восхождения на небо, который он позднее подробно описал. Однако, подвергнувшись преследованиям со стороны авторитетных богословов – улемов, потребовавших дать подробные объяснения его чудесного путешествия, а главное – было это божественное откровение или происки Иблиса, на все вопросы Мухаммад Гантх отвечал уклончиво, а в конце и вовсе заявил, что, возможно, его опыт был всего лишь сновидением.

Четвертая глава посвящена также индийскому святому Хуссейну из Лахора. Если во второй главе, посвященной женщинам, говорилось о вызове патриархальным нормам, то данная глава говорит о вызове нормам гендерным и гетеросексуальным. Уже во взрослом возрасте Хуссейн впервые увидел юношу брахмана по имени Мадхо и влюбился в него. Они поселились вместе, бросив вызов нормам морали современного им общества. Агиографическая литература описывает сексуальные игры между Хуссейном и Мадхо как своеобразный способ постижения божественной реальности. В данных описаниях прослеживается аналогия между суфизмом и практиками бхакти, соответствующим пураническим описаниям данной мистической традиции индуизма. В своей поэзии шах Хуссейн не раз говорит о том, что практики почитания божественного должны быть трансформированы в игру. Верующий, с его точки зрения, должен отринуть все формальности ритуала и предаться игре, как ребенок, музыкант и любовник.

Описание жизни шаха Хуссейна содержит, в частности, ряд подробностей, указывающих проникновение в суфизм идей движения бхакти. К примеру, встреча Хуссейна и Мадхо происходит во время праздника Холи, который тесно ассоциируется с Кришной и его играми с пастушками-гопи, описанными в Бхагавата-пуране. Неслучайно в поэзии шаха Хуссейна чаще повествование ведется от лица женщины, образ которой очень схож с образами гопи. Если мы обратимся к рассмотрению практик культа Кришны, то найдем случаи, когда верующие меняли свою гендерную идентичность. Ярким примером может служить секта Вилабхачарьи, чьи адепты не только идентифицировали себя с гопи и особенно с Радхой, но и переодевались в женские одежды и вели себя как женщины, меняя свою гендерную идентичность на время исполнения ритуальных действий, но случалось, что и навсегда. Подобный синтез индуистских идей с исламом в поэзии и поведении шаха Хуссейна объясняется еще и тем, что сам он по рождению принадлежал к сообществу ткачей, принявших ислам несколько поколений назад. В понимании религиозного поклонения как игры у шаха Хуссейна

эротическое и божественное неразделимы: любовь в своих разных аспектах – эротическом, чувственном, романтическом – отличается от любви божественной, аскетической и духовной лишь степенью. Агиографический текст утверждает синтез «высших» и «низших» проявлений любви, где ее эротический аспект является коррелятом божественных проявлений и свободен от человеческих суждений и оценок.

Если предыдущая глава была посвящена отказу от общественных норм в пользу чувственной любви, то пятая глава посвящена, напротив, теме самодисциплины. В ней рассказывается история суфия Хаджи Имдадуллы, который посвятил свои трактаты человеческому сердцу. В его интерпретации сердце имеет особенную природу, не считая своей телесной оболочки, оно по большей части пусто от физиологии, что делает его барзахом – гранью между телом и духом. Поддерживая эти две противоположности в равновесии, говорит Хаджи Имдадулла, можно приблизиться к сфере божественного.

Имдадулла разработал ритуал, который был призван дисциплинировать тело. Особое место он отводил сердцу, считая его центром телесного микрокосмоса. По мнению суфия, если человек способен сконцентрироваться на собственном сердце, очистить его, то он способен встретиться с Богом лицом к лицу. Чтобы достичь чистоты сердца, практикующий должен уничтожить свое я, умереть для самого себя. После того, как практикующий избавится от чувства самости, он или она может переходить к медитации, которая состоит в контроле над потоком крови, бегущей по артериям при постоянном повторении имен Бога. При этом возможна концентрация внимания на движениях языка, произносящего имена, или на визуальных образах имен, или же на пульсе, чтобы войти в резонанс с сердцем – источником тайных знаний и местом средоточия духа.

Так как тело является отражением божественного космоса, в нем присутствуют разные силы: демонические, ангельские, божественные и т. д. Имдадулла описывает путь, который практикующий должен мысленно совершить по своему телу, начиная от левого бедра, поднимаясь по спирали к правому плечу, а затем резко перемещаясь в область сердца. Медитируя на этих отделах, соразмеря дыхание с рецитируемыми именами, практикующий может осознать целостность собственного тела, отринуть силы тьмы, пробудить внутри свет и превратить тело из набора биологических функций в инструмент познания Бога.

Если в четвертой главе речь шла о синкретизме практик бхакти и ислама, то в приведенном в пятой главе примере очевидна интерференция суфийского мистицизма и практик йоги. Придание

особого значения дыханию и рецитации имен Бога, своеобразное понимание анатомии человеческого тела как организма, испещренного каналами, по которым перемещаются энергии, наконец, сравнение низших, или сатанинских, энергий со змеей, дремлющей в теле каждого человека, не оставляют никакого сомнения, что Хаджи Имдадулла испытал сильное влияние школ йоги и тантризма.

Подводя итог нашему обзору, стоит отметить, что книга Скотта Кагла дает весьма подробное представление о суфийских телесных практиках, столь разнообразных, самобытных и синкретичных, нашедших среди жителей обширных территорий – от Северной Африки до Южной Азии, но в настоящее время частично утраченных и оставшихся порой лишь в жизнеописаниях местных святых людей.

Литература

Kugle S. Sufis and Saints' bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007. 368 p. (Islamic Civilization and Muslim Networks)

References

Kugle, S. (2007), Sufis and Saints' bodies. Mysticism, corporeality and Sacred power in Islam, University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA. (Islamic Civilization and Muslim Networks)

Информация об авторе

Мария Б. Щербак, Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия; 119034, Россия, Москва, ул. Остоженка, д. 38, стр. 1; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 119991, Россия, Москва, Ленинский пр-т, д. 32А, mariam.net@mail.ru

Information about the author

Maria B. Shcherbak, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia; bldg. 1, bld. 38, Ostojenka St., Moscow, Russia, 119034; N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Science, Moscow, Russia; bld. 32A, Leninsky Av., Moscow, Russia, 119991; mariam.net@mail.ru

In memoriam

Ольга Геннадьевна Ровнова
(23.11.1960 – 06.03.2022)



Недавно ушла из жизни Ольга Геннадьевна Ровнова, сотрудничество с которой было для нас очень ценно: Ольга Геннадьевна была редактором-составителем 2-го номера нашего журнала за 2021 год. Мы скорбим о ее уходе и помещаем некролог, написанный членом Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов Надеждой Морозовой и членом Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов, заведующей межкафедральной археологической лабораторией исторического факультета МГУ Натальей Литвиной.

* * *

Шестого марта 2022 г. после тяжелой болезни умерла Ольга Геннадьевна Ровнова, старший научный сотрудник Центра по изучению старообрядчества Отдела диалектологии и лингвистической географии Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН, лингвист, полевик-диалектолог, специалист по функциональной грамматике, русской и славянской аспектологии, ответственный

ученый, знаток староверия Эстонии и Латинской Америки, большой друг и защитник старообрядцев. В последние годы Ольга Геннадьевна возглавляла Комиссию по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов. В 2018 г. была награждена Почетной грамотой Президиума Российской академии наук за плодотворную научную деятельность.

Ольга Геннадьевна окончила факультет русского языка и литературы Московского государственного педагогического института им. В.И. Ленина в 1983 г. После окончания университета несколько лет работала учителем русского языка и литературы в одной из московских школ, затем с 1987 по 1999 г. занималась преподавательской деятельностью в МПГУ на кафедре русского языка и методики его преподавания в начальной школе. С 2000 г. работала старшим научным сотрудником Отдела диалектологии и лингвистической географии Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН.

Она начала свою научную деятельность с изучения видовой (аспектуальной) системы русских говоров (кандидатская диссертация «Многочастные глаголы в одном севернорусском говоре», 1993 г., науч. рук. Ю.С. Азарх), разработала лингвогеографическую типологию диалектных аспектуальных явлений. Иначе говоря, Ольга Геннадьевна всегда занималась русскими диалектами, активно участвовала в диалектологических экспедициях, знала и любила эту работу, поэтому в начале 2000-х гг. ей стало тесно в рамках сугубо грамматических исследований и как опытный диалектолог включилась в работу по изучению русских старообрядческих говоров за рубежом, инициированную проф. Л.Л. Касаткиным (1926–2020). В 2000 г. вместе с Л.Л. Касаткиным, Р.Ф. Касаткиной и профессором Торуньского университета С. Гжибовским обследовала говоры старообрядцев северо-восточной части Польши (дер. Габовы Гронды, Бор, гор. Августов и Сувалки). В 2002 г. совместно с коллегами из Литвы (Н. Морозова и В. Чекмонас) и Швейцарии (Я.-П. Лохер, М. Родунер и др.) изучала старообрядческие деревни в Опочецком районе Псковской области, в 2003–2004 гг. – села казаков-некрасовцев в Левокумском районе Ставропольского края. С 2003 г. в сотрудничестве с Союзом старообрядческих приходов Эстонии и кафедрой Русского языка Тартуского университета Ольга Геннадиевна занималась исследованием языка и культуры староверов Эстонии. Во время многочисленных экспедиций вместе с сотрудниками Тартуского университета профессором И. Кюльмой, лекторами О. Паликовой и К. Кару были обследованы все старообрядческие поселения Западного Причудья, создан многочасовой фонд аудиозаписей диалектной речи староверов Эстонии. О.Г. Ровнова сделала подробное описание этого говора, установила

его родство с говорами Центральной Псковщины, а также конфессиональные и родственные связи староверов Эстонии с одной из деревень Псковского района в Восточном Причудье. Совместно с О. Паликовой был подготовлен и издан «Словарь говора староверов Эстонии. Книга для учащихся» (Тарту, 2008). Все это время Ольга Геннадьевна тесно сотрудничала с Обществом культуры и развития староверов Эстонии, являлась ответственным и научным редактором многочисленных изданий, выходящих под его эгидой, а кроме того сотрудничала с целым рядом международных славистических изданий.

О.Г. Ровнова была инициатором междисциплинарного исследования языка и культуры старообрядцев-часовенных Южной Америки – переселенцев из Китая. В 2006–2008 гг. организовала разведывательные диалектологические экспедиции в старообрядческие поселения Аргентины, Уругвая, Боливии, Бразилии. В 2009 г. побывала у старообрядцев Австралии (Сидней, Брисбен). Во время этих экспедиций были установлены контакты со старообрядцами, определены места их проживания, примерная численность, социолингвистическая и конфессиональная ситуация в общинах, сделаны аудиозаписи бесед с информантами, произведена фото- и видеосъемка людей и предметов бытовой и духовной культуры. В 2010–2014 гг. исследования были продолжены уже в составе комплексных экспедиций, в которых в разные годы также участвовали языковед О.С. Иссерс, экономист Д.Е. Расков, музыковед И.В. Дынникова, историк, писатель П.М. Алешковский, руководитель благотворительного фонда «Нужна помощь» М. Алешковский. В 2012, 2016 и 2017 гг. вместе с М. Алешковским ездила в экспедиции на Дальний Восток, в Приморский край, с целью изучения экономической, культурной и языковой адаптации старообрядцев – репатриантов из Боливии и Уругвая.

На основании собственных полевых исследований и письменных источников О.Г. Ровнова сделала описание говора двух групп южноамериканских старообрядцев – так называемых «синьзянцев» и «харбинцев».

Кроме того, она подготовила к изданию уникальный памятник старообрядческой литературы староверов Латинской Америки – обширный труд старовера-синьзянца Д.Т. Зайцева «Повесть и житие Данилы Терентьевича Зайцева» (М.: Альпина нон-фикшн, 2015). В значительной степени именно она уговорила Д.Т. Зайцева записать свою жизнь. Это эго-повествование, его автор – русский старообрядец-часовенный из Уругвая Данила Терентьевич Зайцев, родившийся в 1959 г. в Китае и потом по воле судьбы вынужденный скитаться в поисках лучшей жизни не только по разным странам, но и континентам. В центре «Повести...» – жизнь автора и его

семьи, с подробным рассказом о неудавшейся попытке переселения в Россию в 2008 г. Д. Зайцев рассказывает о непростых внутриконфессиональных отношениях в общинах «синьцзянцев» и «харбинцев», часто приводящих к ссорам, недопониманию и личным трагедиям. Однако главное в книге – это живой рассказ о повседневной жизни староверов, живущих по заветам старины и свято чтущих традиции своих отцов и дедов. Эта документальная повесть интересна и важна не только как памятник диалектного языка, но и как литературный факт, вызвавший бурное обсуждение и полемику и старообрядческих общинах Южной и Северной Америки.

Объемная рукопись написана фонетическим письмом, отражающим родной диалект ее автора-«синьцзянца», О.Г. Ровнова проделала огромную работу по подготовке этого текста к печати и сделала его доступным не только для исследователей, но и всех заинтересованных читателей. В 2015 г. книга была удостоена литературной премии НОС (Новая словесность).

Результатом всей этой многолетней полевой работы О.Г. Ровновой стали многочисленные статьи, опубликованные в различных научных изданиях в России и за рубежом (более 100 научных работ), научные и научно-популярные доклады и лекции.

В течение последних лет, уже зная страшный диагноз, Ольга Геннадьевна подготовила к печати обобщающий труд, посвященный староверам Южной Америки, – монографию «Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры и языка».

В книге подробно описана история переселения старообрядцев-часовенных из Китая в Латинскую Америку в 1959–1961 гг., этапы изучения их истории, языка и культуры, а также процесс их реэмиграции в Россию. Однако основное внимание автора сосредоточено на диалектном языке старообрядцев, который наравне с религиозной принадлежностью является важнейшим маркером самоидентификации этой этноконфессиональной группы русского населения.

Чрезвычайно важным для диалектологов, этнолингвистов и историков языка является прилагаемый к монографии «Словарь говора старообрядцев Южной Америки», в котором представлены все слои диалектного языка. Важно отметить, что в книге приводятся обширные цитаты из рассказов староверов, посвященных их истории, конфессиональным вопросам, экономической деятельности, отношению к языку.

По словам рецензента монографии О.В. Беловой, «книга О.Г. Ровновой, созданная на основе собранных автором богатейших полевых материалов, является первым в отечественной и мировой науке опытом исследования старообрядчества в Южной Америке и будет полезна как лингвистам, так представителям и других

специальностей. Это очень вдохновенный текст, созданный увлеченным исследователем».

Увы, Ольга Геннадьевна не успела увидеть бумажный вариант своего труда – в настоящее время книга находится в печати и в ближайшие месяцы должна увидеть свет.

Ольга Геннадьевна была очень светлым, солнечным, отзывчивым, жизнерадостным и жизнелюбивым человеком. Страстно увлеченная своей работой, всегда была открыта новым идеям, с радостью и воодушевлением принимала участие в обсуждении различных научных проблем. Она умела слушать и слышать, поэтому ее так любили и ее многочисленные собеседники-информаторы. Ей все было интересно и, при ее кажущейся внешней сдержанности, она сердцем слушала и принимала других. Ее безвременный уход стал полной неожиданностью для всех, кто ее знал.

Очень горько и больно... Светлая благодарная память и искренние соболезнования родным, близким и друзьям.

Н.А. Морозова, Н.В. Литвина

Присутствие души

Людмила Алексеевна Венкстерн
(09.04.1931 – 04.02.2022)



В конце декабря 2021 г. мне вдруг позвонила подруга, давно живущая в Индии: «Я видела плохой сон; береги себя, здоровье, близких!» Я берегла, но, видимо, рука судьбы уже все начертала. 8 января мы с мамой немного приболели; я вскоре выздоровела, но для мамочки недомогание стало триггером, запустившим движение к точке невозврата. Она вдруг ослабела, а последние дни, особенно же после 31 января – день ее свадьбы с папой 53 года тому назад – были днями ухода. 3 февраля оказался последним днем ее жизни, и в пять часов утра 4 февраля – час Тигра только наступившего года Тигра – ее сердце перестало биться. Часть моей жизни и души ушли вместе с ней. Теперь нужно оглянуться назад и светом воспоминаний озарить все, что было. Ощутить лучезарность, которая еще ощутима от ее присутствия.

Прошлое – неведомая земля: путешествие туда всегда чревато неожиданными открытиями. Встречаешь не совсем себя самого, своих родных и близких, а чуточку иных, иногда кажущихся странными людей, в которых подчас не без труда можно увидеть знакомые черты. А сколько же всего так и остается неизвестным, непонятным...

Память сохраняет ниточку преемственности и шепчет: это я, и это – я, тот же, та же, что и вчера, и позавчера. Та же, но – не совсем, не вполне. Уже – не я. Или – еще – не я. А ты сама, кто ты? Откуда ты взялась? Есть память, но уже нельзя протянуть руку и ощутить: «вот», оно. Хотя это было только вчера...

Что исчезает? Контексты. Уходят люди, окружающие тебя, общение с которыми создают ткань твоей жизни. Стираются детали: впечатления, эмоции, запахи, состояния. То, к чему ты так стремился: оно или достигнуто, или упущено. В обоих случаях можно забыть! Исчезает музыкальная оркестровка ежедневной жизни, та устроенность, которую мы кропотливо создаем, поддерживаем, в которой живем и которой наслаждаемся. Что остается? Тонкий пульс самой жизни, бытия, струящийся и бьющийся, пока есть время.

Мама была человеком не мемуаров, а актуального действия, момента жизни. Она и писем писала мало; те же, что сохранились, несут в себе энергию действия и ясную волю. Они довольно короткие и всегда по делу. В трудные минуты говорила: «Так! Отрезаем прошлое. Отрезаем будущее. Живем настоящим!» И всегда жила им ярко, активно. Если надо, могла сидеть за своей работой – вязанием, статьей, отчетом, шитьем – всю ночь, до утра. А мысли? Как Скарлетт О’Хара – «об этом я подумаю завтра». А может быть, и не придется думать, может быть, само рассосется? Придут другие задачи. Время намоет, ветра перемен наметут. Что-то и само улетит, растворится. Как в одном буддийском монастыре, где послушники мыли доски пола одну за другой, да так, что забывали о предыдущей и не начинали думать о следующей. Пол там был очень чистый!

Биографии строятся из закономерностей и из случайностей. Одна из близких приятельниц мамы, Светлана Иконникова, в свое время написала: «Именно в биографиях раскрывается сложность принятия волевых решений, обоснование целей и мотивов, поиск средств их реализации, комплекс надежд и разочарований. Биография личности создает вокруг себя своеобразное “гравитационное поле” человеческих поступков, эмоциональных переживаний. В фокусе биографических исследований оказывается духовный мир человека, намерения и поиски, трудности и препятствия, конформизм и новаторство, признание и провалы»¹.

Искусство памяти содержит механизм избирательности; вспоминая, мы вглядываемся в реальность, но ведь это – реальность

¹ *Иконникова С.Н.* Биография как социокультурное измерение истории // Культурологический журнал. 2011. № 4 (6). С. 5. URL: http://cjournal.ru/rus/journals/100.html&j_id%3D8 (дата обращения 25.10.2020).

прошлого. Картина прошлого постоянно меняется: со временем что-то становится более выпуклым и ясным, что-то стирается.

Людмила Алексеевна Венкстерн, урожденная Фомичёва, родилась в Ленинграде. Кронверкская улица, дом 23/59. Номер 23 по Кронверкской и 59 – по Пушкинской. Большая коммунальная квартира, семь комнат и, как водится, один туалет, одна ванная комната, одна большая кухня. Коридор был настолько длинный, что дети по нему катались на велосипедах. Комната бабушки и дедушки – большая и просторная, 31 метр – была первая от входной двери, напротив нее, в коридоре, располагался телефон. Это был один из самых больших домов в Петербурге, и построен он был в 1913 г. как жилой доходный дом Первого российского страхового общества. Он состоял из 26 дворов, имел множество арок, поворотов-разворотов и занимал целый квартал. Обилие черных входов, укромных уголков, выходов на крышу – привольного пространства для ребятнишек. В доме жило много известных людей: семьи писателя Всеволода Кочетова, маршала Л.А. Говорова, композитора С.С. Прокофьева. Рядом же – Кронверкская улица, дом 21, – стоял «правительственный дом», где жил Киров, а также известный актер Николай Константинович Черкасов. Представители эlegantного – и еще петербургского, той эпохи – интеллигентного общества жили и в квартире бабушки и дедушки. Люсенька родилась 9 апреля 1931 г. Детский садик был рядом, школа – 73-я средняя школа Петроградского района Ленинграда – была тоже близко. До 1954 г. обучение было раздельным: здания школы для девочек и мальчиков стояли по разные стороны Кронверкской улицы. Здесь проходило детство моей мамы, а потом – уже после войны – и детство ее братика, моего дяди, Вадима Алексеевича, который родился в 1941 г. на Урале, в эвакуации. Алексей Иванович работал во Всесоюзном научно-исследовательском институте алюминиевой промышленности, на Среднем проспекте Васильевского острова, он был инженером-конструктором. Бабушка вела хозяйство и некоторое время работала кассиром в Ленгастрономе, продуктовом магазине, который находился в том же доме, где они и жили.

В те годы было модно быть инженером. Вот мамочка со своим школьным аттестатом с отличием и золотой медалью без экзаменов поступила в Технологический институт на кафедру общей органической химии. «Я пошла туда, куда, в общем, можно поступить, и как-то все к тому шло, чтобы именно туда», – говорила она позднее. Серьезная, престижная профессия, инженер-химик. После института работала в ГИПХе – Государственном институте прикладной химии. Позднее уже, переехав в Москву, перешла в Центральный научно-исследовательский институт химии и механики, где долгие годы заведовала лабораторией, стала заслуженным химиком России.

В 1950-е гг. при Техноложке работали хор, духовой и струнный оркестры, кружок сольного пения, хореографический кружок. Их руководители получали зарплату через местком. Самым же известным был театральный кружок, или, как его называли, Театралка; она серьезно повлияла на становление мамы как личности. Людмила Фомичёва играла характерных, иногда противоречивых героинь, независимо от того, были ли они положительными или отрицательными; ее типаж располагал к этому. Как сама она нам рассказывала в интервью, В.П. Костенецкий видел, кого она должна играть, он распределял роли, и его беспрекословно слушали. Среди ее ролей были и «таинственные» персонажи, как Павла Петровна Панова в «Любови Яровой» К. Тренёва, и блюстители нравственности, как Гликерия Ксенофонтовна Карасёва («Щука») в его же «Гимназистах», и советские интеллигенты (врач Ольга в «Макаре Дубраве» А. Корнейчука, аспирантка-историк Надежда Коврова в комедии В. Гусева «Весна в Москве»), и запутавшиеся, стоящие перед выбором между добром и злом носители чуждой советскому человеку морали (Джен Кросби в пьесе В. Собко «За вторым фронтом»).

Театральная мастерская функционировала в известной степени самодостаточно. Конечно, спектакли можно оценивать в контексте эпохи, выбора своего времени и идеологии, но сами студенты на это часто не обращали большого внимания. Идеология оборачивалась скорее психологией. «Мы пропагандируем среди студенчества передовые идеи и бичуем всё вредное», – писала староста театрального коллектива С. Митрофанова в газетной заметке 1952 г. Важны были сам процесс, регулярность встреч, энтузиазм, стремление подготовить и показать спектакль. Не смыслы, значения, символы – а сама игра, характеры. Профессор К. Мищенко, регулярно писавший заметки о работе «Театралки», отмечал выдающиеся ораторские способности, легкость и красоту выступлений студентов – участников театральных постановок. Здесь искусство уж точно оказывалось в роли проводника, ведь, по словам великого Петера Брука, «мир театра – это мир интуитивный, мир, способный чутко улавливать то, что носится в воздухе»². Итак, здесь зарождалось и то, что можно было бы назвать автономностью театра.

Пробежали веселые студенческие годы, занятия легко сочетались с театральной мастерской. На последних курсах у Люси Фомичёвой появился поклонник. Дело шло к свадьбе, как вдруг накануне намеченного бракосочетания жених передумал! Все Люсины подруги были возмущены, и когда тот захаживал в гости

² Брук П. Гротовский: искусство как проводник // Гротовский Е. От Бедного театра к Искусству-проводнику / Пер., сост., предисл., примеч. Н.З. Башинджагян. М.: Артист. Режиссер. Театр, 2003. С. 50.

в общежитие – многие жили там, – то на тумбочку они выставляли ее фотографию: вот тебе, мол! Но переживания были пережиты, и уже значительно позднее мамочка говорила: как же все правильно повернулось, ничего хорошего не было бы, не убеги тогда тот жених. Нужно слушать голос судьбы – что бы там ни было, как бы оно ни поворачивалось; надо просто позволить вещам произойти. Два замужества, которые потом состоялись в ее жизни, были с поистине неординарными людьми.

Фамилию, которая она обрела в 24 года и потом сохранила на всю жизнь, связала ее с уникальным родом. Алексей Сергеевич Венкстерн (1928–1997) принадлежал к русскому дворянскому роду шведского происхождения, внесенному в 1816 г. в III часть «Родословной книги дворянства Московской губернии». Мы немного знаем о шведской истории этого рода, однако в здании Дворянского собрания в Стокгольме среди прочих гербов находится и герб рода Vennerstierna: парусное судно, качающееся на морских волнах, и наверху – пятиконечная звезда. Сама фамилия означает «путь к звездам».

В Ленинграде были дорогие друзья и подруги, связь с которыми не прекращалась всю жизнь. Дина Дзеранова, в замужестве Касаева, и ее муж Авде. Алексей и Ирина Михайловы. Вадим и Светлана Иконниковы. Людмила и Герман Потехины. Ия Кожухова, многие другие. В середине 1960-х гг. назрел кризис личных отношений с первым мужем; а в одной из своих рабочих командировок Люся познакомилась с инженером-химиком Игорем Рыжаковым. Личность неординарная и самобытная. Он превосходно плавал, играл в шахматы, собирал марки, был очень дружелюбным и общительным. Он обладал абсолютной самостоятельностью и в делах, и в мышлении: все делал сам, обо всем имел собственное мнение. С большой доброжелательностью и демократичностью относился ко всему и во всем. Он всегда находил выходы из любых ситуаций. Итак, 31 января 1969 г. Людмила Венкстерн вышла замуж за Игоря Рыжакова. Через несколько месяцев она переехала в Москву, и началась новая жизнь.

Стихотворений папа писать не умел; однажды, еще в 1969 г., попробовал, и получилась классификационная таблица качеств: за что я люблю свою жену. Бинарные оппозиции, точно описывающие ее характер. Оказалось, пять пар, десять свойств: дар любви и трезвый ум, нежность и настойчивость, теплота и твердость, огонь страстей и спокойствие, беспокойство и уверенность.

Люся Венкстерн всю свою жизнь была чистым импульсом, сгустком энергии, силы, мужества, ясного света, упрямством и готовности идти вперед. Их с папой многое объединяло, и прежде всего интеллигентность, доброта, готовность помочь каждому,

чистота помыслов, ответственность за каждое свое дело. А еще оптимизм и чувство юмора, никогда не изменявшие им.

Пространства творчества разворачивались в жизни Людмилы постепенно. Разные роли она сыграла не только на сцене, но и в жизни. Мама – мама. Рождение и воспитание дочек: в 1957 г. появилась моя сестра Алла, в 1972 г. – я, и на наше воспитание было положено много усилий и было много разного рода переживаний. Маме пришлось сглаживать обиды, выравнивать, приводить к гармонии людей с сильнейшим личным началом. Свою роль мамы мамочка выполняла с огромной заботой: бежала впереди всех паровозов, стараясь защитить нас от всех трудностей, «стелила» нам не просто «соломку», но целые стога сена. Конечно, в подростковые годы с нашей стороны требовалась незаурядная энергия, чтобы противостоять той бесконечной силе любви, но позднее – чтобы ей же соответствовать. Еще одно существо, член семьи, появился у нас в 1979 г.: собачка, большой королевский пудель Жан. У папы разыгрался серьезный радикулит, долгое время он был почти неподвижен и вынужден был много лежать. Тогда-то мамочка и принесла в дом щеночка. Его взяли из дома музыканта, пианистки, и он с самого своего детства мелодично пел под фортепианную музыку: я тогда играла. Как только я садилась за инструмент, Жан тут же прибежал, устраивался рядом и живо реагировал на каждую ноту, аккорд, внимательно вслушивался, поднимал глаза наверх и – начинал петь! Не всех композиторов он любил одинаково, кажется, его фаворитом был Бетховен; но уж «Собачий вальс» исполнял всегда, обязательно, понимая, что это его мелодия. Легкий, стройный, бесконечно артистичный, он не знал поводка, был красавцем, получал медали на выставках, умел летать через заборы любой высоты и уж конечно был умнее многих людей. Хозяином для него был, безусловно, папа, которого он обожал безмерно и волшебным образом чувствовал его приход минут за двадцать: видимо, был наделен шестым чувством, телепатией и интуицией. Его болезнь, а потом и смерть 24 июня 1991 г., были концом большей части жизни. Мама мужественно провела с Жаном последние часы его жизни, а меня отправила домой; и когда я возвращалась – впервые без него – в дом, боль была настолько нестерпимой, что вдруг я поняла, что ее пережить можно, только осознав, что каждый шаг вперед, каждый день ведут и меня в принципе к смерти, за которой, возможно, будет наша встреча с бесконечно любимым существом. «В этом году Бог забрал к себе Жана, как ни горько об этом писать. Но я уверена, что он существует, Там, с Ним, радуется и живет, вечно. Когда-то я узнаю это точно. Тот день, 24 июня, не забуду: летний зной, и в двенадцать часов дня кругом роились души из того мира, и демоны, божки домашние и полудницы –

словом, вся нечисть. Это должно было произойти. Этот шаг Туда непереносим для нашего мира. Потом – оглушительная, огромная, всеобщая и удивительная пустота, только занавеска легко колыхалась у балконной двери. И – каждый день, прожитый, приближает нашу встречу. Там и меня, и родителей уже ждут...», – это написала я в 1991 г. Душа Жана часто приходит ко мне во сне. Наша дорогая собачка была у нас словно овечка: когда его стригли, из его шерсти мама заказывала ссучить нитки; несколько жилеток до сих пор согревают нас холодными вечерами.

Мама – рукодельница, садовод, огородник, хозяйка и труженица деревенского поместья. В 1979 г. мама и папа обрели дом в деревне Чублово, в Тверской области, и началось большое творчество по его преобразованию; внутреннее и внешнее убранство, сад, огород. Много красоты, огромное количество усилий – туда, но и оттуда постепенно начало струиться вдохновение. Совершенно новая роль для Люси! Да, она и до того (как и папа) все делала своими руками. Ее вязание (а вязала она и спицами, и на машинке, упорительно, постоянно, километрами, разговаривая, смотря фильмы) до сих пор поражают всех друзей, знакомых и случайных прохожих. Теперь же она освоила и шитье, и аппликации, и украшение интерьера, и собирание этнографических предметов (соседи отдавали ненужные им вещи старинного быта), и огородничество (чего только не сажали и не выращивали), и превосходную засолку огурцов с грядки и грибов, которые папа притаскивал из леса корзинками. Долгие годы в ту деревню практически не было приличной дороги, легковая машина не могла туда проехать; на своих руках, через поля, приносили родители всё для жизни, создавая пространство обитания. Рождение дома и сада: 27 яблонь папа посадил своими руками, с тех пор все плодоносят и не дают мне скучать. «Никогда руки не должны быть без дела!» – учила мама и меня, и других, если только выдавался случай.

Мама – собиратель архивов, газетных вырезок, этнографических предметов, художественных открыток, книг. Еще одним пространством для творчества стала любовь мамы к истории: когда в школе надо было готовиться к урокам, мамочка сама всё осваивала, конспектировала и потом пересказывала мне, иногда еще и одновременно глядя мою уставшую от учебы голову. В 1990-е гг., когда пошел поток новой информации, появились газетные публикации, она собрала большой архив вырезок, с огромным энтузиазмом наклеивая их в толстые тетради. Составляла и синхронные таблицы, сопоставляя годы войн, жизни известных писателей, поэтов, мыслителей и разные события в истории России. Говорила, что слегка жалеет: а ведь тоже могла стать, к примеру, этнографом – повернись жизнь иначе. Устраивала дома литературные

вечера, приглашая знакомых и приятелей и задавая каждому тему выступления; делали мы и «живые картины», музицировали и пели. Алексей и Галина Гризики. Татьяна и Виктор Ягодовские. Светлана Гуленко. Игорь Дмитриевич Скворцов, «Скворец», делал доклады о разных войнах на этих вечерах. Он умер в конце декабря 2000 г., за пару дней до Нового года. Только что вышел из санатория, все было в порядке, пошел в магазин – и упал на улице: сердце остановилось. А видели на его лице улыбку – словно он в последние минуты жизни узрел что-то радостное, светлое.

Мама – «стойкий оловянный солдатик». День маминого пятидесятилетия, 9 апреля 1981 г., оказался роковым: было организовано чествование, на котором ей сообщили трагическую весть: ровно в это утро в Ленинграде умерла ее мама, моя бабушка. Она уже некоторое время серьезно болела, но конец наступил внезапно и был для мамы оглушительным. День рождения и день смерти сошлись в одну точку... Мама стойко пережила серьезную болезнь папы в 2002 г.; было долгое и сложное восстановление, казалось, мы всё преодолели и победили. Однако через три года, в 2005 г., папы не стало: день его смерти совпал с днем рождения близкого человека, сестры Алексея Венкстерна, Натальи Александровны Клыкковой, который мы всегда праздновали, принося ей ее любимые ландыши. Сама Наталья Александровна умерла за год до этого, в 2004 г. Папа ушел рано: не доделал тысячи начатых дел... Для мамы это был страшный удар, но со свойственным ей мужеством она перенесла и это, более того, взвалив на себя два огромные дела: привела в порядок деревенский дом и сад, сделала там замечательный ремонт, и взяла на себя руководство гаражным кооперативом – то, чем более десяти лет занимался папа. Мама – председатель ГСК-4 – еще одна роль в ее жизни, которую она взяла на себя и выполняла тщательно и превосходно. Правление умолило ее, она и взялась, понимая, что нужно упорядочивать, улучшать, завершать незаконченное. Так, в 73 года мамочка стала председателем кооператива и долгие-долгие годы осуществляла эту колоссальную и сложнейшую работу. Гаражи – тоже коллектив, а мама как никто другой умела организовывать и объединять коллективы. Вокруг нее объединились владельцы, люди разного возраста и разных судеб. Тем временем «камни падали рядом». 24 декабря 2007 г. не стало Вадима Иконникова, 1 марта 2008 г. – Иры Михайловой, 12 декабря 2009 г. – Алексея Михайлова. Через пару лет умер и верный приятель Виктор Бэр. То и дело раздавались звонки, и мама узнавала о смерти одного и другого своего коллеги, знакомого, сослуживца. С поразительной стойкостью мама принимала эти удары, один за другим. Но друзья, друзья... они почти все уже ушли, растаяли в небытии. С осени 2019 г. исчезла Светлана Иконникова,

ее перевезли в интернат, а ее мобильный телефон больше не отвечал. В ноябре 2020 г. ушла Дина Касаева.

Мылся однажды один человек в хамаме, банщик молодой и прекрасный тер его усталое тело, задремал человек, просыпается и спрашивает банщика: «Сколько времени?» – а тот говорит: «Вечность!»

Великие персидские поэты говорили: «Когда я родился в этом мире, то плакал, а все вокруг радостно смеялись, приветствуя меня. Когда же я буду умирать, дай же, о Всевышний, чтобы я смеялся, хотя окружающие меня люди, возможно, будут плакать...».

Люся любила детективы и раньше всегда умела разгадывать их тайны, сразу понимая, кто есть кто. А кто она сама? Она стала всем: мамочкой, бабушкой, домохозяйкой, садоводом-огородником, ученым, начальницей, организатором, служанкой, путешественницей, прекрасным собеседником, собутыльником и председателем. Когда глох двигатель нашей машины, выбегала и толкала ее руками. Мыла, стирала, чинила, копала, крутила, была Золушкой. А была ведь и принцессой, блистала на трибунах. Неустанное движение, труд и деятельность, и главное, умение отдавать другим – ее главная стезя. Жизнь в творчестве, в разных ролях. Женщина в состоянии радости. Женщина в состоянии любви. Женщина в состоянии ожидания. Женщина в состоянии борьбы. Женщина в состоянии перемен. Женщина в состоянии творчества. Женщина бесконечного терпения и мужества. Женщина, совершающая значительные дела. Все коллеги, друзья и знакомые ее любили, ею восхищались, и чувствовали себя с ней в полной безопасности: она могла защитить каждого. Ее благие мысли, слова и дела всегда были полны любовью и состраданием.

Она любила наблюдать мир; много поездив по СССР, мама не была за границей, но видела и познавала моими глазами, говорила: «Вот ты теперь в Индии, потом – в Италии, и я словно бы едешь с тобой и вижу через тебя те миры». Вот мне и пришлось научиться писать и снимать, чтобы в наиболее чистом и ясном виде «привозить» те миры сюда. Узнав что-то интересное, мамочка тут же бежала рассказывать это другим.

В последние года четыре маму словно бы стирали ластиком: медленно, постепенно уходили возможности и навыки. Началось с походки: всегда легко бегающая на высоких каблуках, она вдруг замедлила движение, ей трудно стало передвигать ноги. Тем не менее мы ходили с ней постоянно, уже недалеко от дома, до ближайшей детской площадки, до скамеечки, да и это становилось все труднее. Пятого января 2022 г. была метель, но мы спустились вниз; пока я бегала в магазин, какая-то добрая соседка увела маму в дом: вернувшись, я увидела пустую лавочку, и сердце сжалось.

В какой-то момент изменилось ее чувство ориентации во времени и пространстве. Спрашивала: «а что сейчас, день или ночь?» – «Вечер, – отвечала я, – шесть часов!» – «Да? Как странно! У них все перепутано!», – восклицала мама. Казалось, она наблюдала какой-то беспорядок в небесной канцелярии. Иногда она переставала узнавать свою комнату: «А где мы живем? Ну не здесь же!», – словно шутливо говорила. Ее душа, видимо, поднялась ввысь и пребывала в ином пространстве. Постепенно нарастало и отчуждение от вещей: она больше не брала в руки столь дорогие ей спицы. Все труднее становилось обращаться с любыми предметами. Наконец, я увидела и текучую, меняющуюся природу формы личности: «А ты кто? – иногда она спрашивала у меня утром. – Давай познакомимся!» Действительно, думала я, ведь сегодня каждая из нас уже не вполне та же, что вчера, хотя сделанный шаг и был совсем крохотный и малозаметный. Но мама, хотя физически она не удалялась далеко от дома, в последние два года прошла колоссальный путь по пространству полупрозрачного бытия. Понимая это, я назвала свою домашнюю «студию» монтирования этнографических фильмов “Antarikṣam” – санскритское слово для обозначения промежуточного бытия, состояния между одной и другой жизнью, местом, где смерть оказывается всего лишь дверью, разделяющей комнаты мироздания.

Одним из важнейших ее качеств было умение присутствовать. Дома или на работе, сидела ли одна за кропотливым трудом или мчалась по делам, молчала или говорила, дух ее всегда был очень ясно ощутим. Нескольким людям своей доброжелательной помощью она сформировала судьбу, и в дни поминовения они признавались, что считают ее святой женщиной. При этом она всегда была очень скромной, готовой выполнять самую что ни на есть черную работу, в ней было то, что можно назвать истинным служением людям. Действенная помощь, тонкое понимание, бесконечное терпение. Теперь же в мире присутствует ее душа. Душа человека – это волна, сказал мне учитель, волна же может находиться одновременно в разных точках мироздания, как на Земле, так и на Сириусе. Ее существование лучше всего откроет музыка: неважно, где ты находишься, важно, как ты звучишь, как вибрируешь, на какую частоту настроен. Только по знакомому чистому свету и звуку смогу я узнать маму в потоке бытия.

2020 год для всех нас стал годом домашнего заточения. Разбирая архив писем и поздравительных открыток, я наткнулась на маленькую открыточку, мама и папа поздравляют меня с 13-летием: «Доченька, поздравляем с днем рождения! Пусть у тебя все будет хорошо. Ведь как захочешь и сделаешь, так и будет в жизни». Оба они – кузнецы своего счастья, творцы

своей жизни, похожие на колдунов, магов и чародеев древности. Для настоящего чуда нужно еще только одно: любимым тостом Людмилы Венкстерн всегда был: «За любовь!» Ведь только она возвращает мироздание и поднимает нас к истинной деятельности, конца которой не будет.

С.И. Рыжакова

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 17.06.2022

Формат 60×90¹/₁₆

Уч.-изд. л. 8,5. Усл. печ. л. 8,8

Тираж 1050 экз. Заказ № 1491

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru