

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

3
2020

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, 125993
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: 125993, Москва, Миусская пл., 6
Тел: (495) 250-63-40

электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

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

Editor-in-chief

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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*).

Editor and executive editor: *S.I. Ryzhakova*, Dr. of Sci. (History)
(Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences)

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

Редактор номера и ответственный за выпуск: *С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук (Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН)

Contents

<i>Svetlana I. Ryzhakova</i> Miracle. Identification, description, attitude	11
--	----

Articles

<i>Natalya M. Kireeva, Maria M. Kaspina</i> “How Puissant his Miracles Are!” Connections between the Biblical narrative and the folk stories about the <i>Ribnitzer Rebbe</i>	40
<i>Oxana D. Fais</i> Miracles in the traditional folk culture of Sicily and Sardinia. Images and practices	68
<i>Dmitry V. Vozchikov</i> Wonders of India as seen by the Venetian travellers of the 15 th and 16 th centuries	92
<i>Evgeniya A. Renkovskaya</i> Miracle in the vernacular Hinduism of Western Rajasthan (India). Cases and generalizations	116
<i>Maxim B. Demchenko</i> Mundane Miracles in Awadh: Encounters with the Revealed and the Hidden	130
<i>Asrinda A. Idrus</i> “The one who rules the force of nature”: Rain shifting as a miracle in Indonesia	141
<i>Akhmet A. Yarlykapov</i> <i>Karamat</i> (miracle) as a basis for veneration of mullahs possessing jinns (<i>yinli molla</i>) and of saints (<i>shiikh</i>) in the Nogai steppe	160

Содержание

<i>Рыжакова С.И.</i> Чудо: опознание, описание, отношение	11
--	----

Статьи

<i>Киреева Н.М., Каспина М.М.</i> «Как могущественны чудеса Его!»: Связь библейского нарратива с преданиями о чудесах Рыбницкого ребе	40
<i>Фаис О.Д.</i> Чудеса в традиционной народной культуре Сицилии и Сардинии: представления и практики	68
<i>Возчиков Д.В.</i> Чудеса Индии глазами венецианских путешественников XV–XVI вв.	92
<i>Ренковская Е.А.</i> Чудо в вернакулярном индуизме западного Раджастана (Индия): случаи и обобщения	116
<i>Демченко М.Б.</i> Повседневные чудеса Авадха (Северная Индия): встречи с известным и тайным	130
<i>Идрис А.А.</i> «Тот, кто повелевает стихией»: индонезийский обряд управления дождем как чудо	141
<i>Ярлыкапов А.А.</i> Карамат (чудо) как основа почитания мулл, обладающих джиннами (<i>йинли молла</i>), и святых (<i>шийх</i>) в Ногайской степи	160



Лайма Кота. «Четыре элемента и мы»
Картон, акварель, гуашь. 27 × 28 см. 2020

Жизнь и смерть – два неисчерпаемые источника чудес. Те, кто в воде плавает, по земле ходит и по небу летает, – как в старом пергамене, связаны одной козой. Жизнь насущная и жизнь неземная – обе держатся глубокой мудростью и вечно возрождаются из пепла, подобно Жар-птице, Фениксу, Симургу или птице Бульбуль.

Чудо: опознание, описание, отношение

Светлана И. Рыжакова

*Институт этнологии и антропологии РАН,
Россия, Москва; SRyzhakova@gmail.com*

Аннотация. Представления о чуде – важнейшая, а иногда даже главная составляющая религиозных культур: «вера» и «чудо» во многих случаях теснейшим образом связаны и даже тождественны. Необычные, удивительные события оставляют неизгладимый отпечаток в эмоциях и сознании задействованных людей и могут оказаться основой формирующихся убеждений. Вера в чудеса, равно как и чудеса, ставшие основой веры, встречается практически у всех народов мира, хотя опознаются, описываются и объясняются они по-разному. Что такое чудо, каков его механизм, и как к нему следует относиться?

Ключевые слова: чудо, чудеса, религиозные верования

Для цитирования: Рыжакова С.И. Чудо: опознание, описание, отношение // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 3. С. 11–39. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-11-39

Miracle. Identification, description, attitude

Svetlana I. Ryzhakova

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

Abstract. The idea of a miracle is the most important, and sometimes even the main component of religious cultures: “faith” and “miracle” in many cases are closely connected, and even identical. Unusual, amazing events leave an indelible imprint on the emotions and consciousness of the people involved and can be the basis for emerging beliefs. Belief in miracles, as well as miracles as the faith basis, is found in almost all the peoples of the world, although they are differently recognized, described and explained. What is a miracle, what is its mechanism, and how should it be treated?

Keywords: miracle, miracles, religious beliefs

For citation: Ryzhakova, S.I. (2020), “Miracle. Identification, description, attitude”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 11–39, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-11-39

Поскольку в природе не происходит ничего, что не следует из ее законов, и поскольку ее законы охватывают все, что задумано Божественным разумом, и, наконец, поскольку природа сохраняет фиксированный и неизменный порядок, из этого ясно следует, что чудеса понятны только в отношении человеческих мнений и означают лишь события, естественная причина которых не может быть объяснена ссылкой на какое-либо обычное явление как нами, так и во всяком случае теми, кто пишет и рассказывает о чуде.

Спиноза.

Геолого-политический трактат (1670). Глава 6. О чуде.

Однажды мумию на север привезли
 От хмурых пирамид ее родной земли.
 Гласил иероглиф, что множество веков
 Покоилась она среди немых песков...
 В дни смерти мумию украсили пышной
 И колос золотой вложили в руку ей...
 И здесь, на севере, из рук ее зерно
 Весной посеяли – и выросло оно!..
 О, чудо! Вместе с ним в нас вера возросла!
 Напрасно годы шли, меняясь без числа, –
 Зерно ничтожное и жило, и живет...
 Так наш бессмертный дух, среди земных невзгод,
 Порой покинет свет, покинет жалкий прах –
 Но сам живет, живет – и будет жить в веках!..
 Да, чудо наша жизнь и вечности сильней;
 Постичь нельзя ее, но чудо, чудо в ней!..

Ганс Христиан Андерсен. Чудо. 1875 г.

Я понял одну нехитрую истину. Она в том, чтобы делать так называемые чудеса своими руками. Когда для человека главное – получать дражайший пятак, легко дать этот пятак, но, когда душа таит зерно пламенного растения – чуда, сделай ему это чудо, если ты в состоянии. Новая душа будет у него и новая у тебя. Когда начальник тюрьмы сам выпустит заключенного, когда миллиардер подарит писцу виллу, опереточную певицу и сейф, а жокей хоть раз попридержит лошадь ради другого коня, которому не везет, – тогда все поймут, как это приятно, как невыразимо чудесно. Но есть не меньшие чудеса: улыбка, веселье, прощение, и – вовремя сказанное, нужное слово. Владеть этим – значит владеть всем.

А. Грин. Алые паруса. 1923.

В феврале 2000 г. я впервые отправилась в индийский штат Керала: поезд из Тиручирапалли, города в штате Тамилнад, до Эрнаукулама, одна ночь пути. В купе набилось много пассажиров: одни ехали на небольшое расстояние, другие – до конечного пункта. Как зовут, откуда ты? – начались обыкновенные расспросы. Усталая, я не хотела заводить разговор и даже огрызнулась, но один из моих попутчиков вдруг сам представился: меня зовут К.К. Раман Намбудурипад, мол, не нервничай, обычная дорожная привычка – расспрашивать о том, о сем. Ого! Человек из высшей касты керальского общества, брахман намбудури. «А зачем ты едешь в Кералу?» – поинтересовался он. «Пообщаться с танцорами, побывать в институте искусств, “Керала Каламандалам”, и если получится, увидеть традиционную сельскую местность, я ведь этнограф», – отвечала я. «Ха-ха! Керала Каламандалам! Ха-ха!» – вдруг рассмеялся он. Я почти обиделась: что здесь было смешного? «Тесть моей дочери – бывший секретарь академии Керала Каламандалам, Олаппаманна, наш известный поэт. И кстати, у меня есть сельский дом недалеко от Триччура, а у моих братьев там неподалеку старинные двухсотлетние дома». Словно ангелы подхватили меня на крылья, и следующие две недели я провела в сельском доме моего попутчика, увидела усадьбы *мана*, побывала в Палаккаде, в гостях у Олаппаманны, который дал мне письменную рекомендацию для офиса академии Керала Каламандалам, – и, как оказалось, без нее едва ли бы меня допустили к этой святыне. Совпадение? Синхронизация? Обыкновенная дорожная история? Чудо?

Представления о чуде – важная, а иногда даже главная составляющая религиозных культур: «вера» и «чудо» во многих случаях теснейшим образом связаны и даже тождественны. Необычные события оставляют неизгладимый отпечаток в эмоциях и сознании задействованных людей и могут стать основой формирующихся убеждений. Вера в чудеса, равно как и чудеса, ставшие основой веры, встречается практически у всех народов мира, хотя опознаются, описываются и объясняются они по-разному. Альберт Эйнштейн полагал, что есть два способа прожить жизнь: или так, будто чудес не бывает, или так, будто вся жизнь – чудо.

Кто может творить чудо, и каким образом? В том, что одним представляется чудом, другие видят умелую манипуляцию. Разоблачение «чудес», творимых с умыслом, – неизбежная оборотная сторона «индустрии чудес». Как говорят скептики, не учи физику в школе, и вся твоя жизнь будет наполнена чудесами и волшебством. Фридрих Шлейермахер выразился в том духе, что всякое событие, даже самое естественное и обычное, становится чудом, как только религиозный взгляд на него становится доминирующим.

Амплитуда отношения к чудесным событиям чрезвычайно широка – от активного принятия и включения в основной конфессиональный «тезаурус» (чудеса Библии и Нового Завета, в том числе исцеления и воскрешения мертвых; чудеса католических и православных святых; чудеса, связанные с жизнью пророка Мухаммеда) до скепсиса и развенчивания или же просто равнодушия [Miracle 1999, p. 740]. Позиция доминирующей церкви по отношению к чудесному может не совпадать с представлениями, характерными для народной и/или массовой религиозности [Lang 1997, p. 50, 410–411].

Что такое чудо, каков его механизм, и как к нему следует относиться – на эти вопросы существуют разные ответы. В наибольшей мере феномен чуда описан в догматическом богословии разных религий, однако существуют и философский, феноменологический, эстетический, этнографический и даже литературоведческий подходы к нему.

С одной стороны, концептуализация чуда в разных языках и культурах имеет **ряд универсалий**. Древнегреческое, *θαῦμα*, латинское *miraculum* (мн. число – *mira, mirabilia*), французское *miracle*, итальянское *miracolo*, испанское *milagro*, английское *miracle* и *wonder*, немецкое *Wunder*, арабские *му’джиза* (от *аджз* – «нечто невозможное, удивительное, потрясающее») и *карамат* имеют отношение ко всему необычному, сверхъестественному и связаны с представлением о божественном и/или демоническом, или в целом потустороннем, которое может вмешиваться в обычный ход жизни. Эмоциональная реакция человека здесь очень важна: речь идет о любых событиях, которые поражают людей и которые оказываются для них значимыми и знаковыми. Фольклорные тексты, художественная литература, священные тексты многих религиозных традиций с избытком содержат описания чудес. Чудо часто воспринимается как божественный дар, смысл которого, однако, может быть неочевиден и даже не всегда однозначно положителен.

С другой стороны, очевидно, что в культуре разных народов и в разных слоях религиозности одного общества **разные вещи** воспринимаются как чудеса. Это связано с моделями мира, предполагающими свои версии объяснения и «локализации» странных и необъяснимых событий и явлений. Греческие слова, известные по Евангелию как эквиваленты понятию «чуда» – *semeion*, «знак», *teras*, «удивление» и *dynamis*, «сила, энергия», которые переведены в Вульгате соответственно как *signum, prodigium, virtus*¹.

¹ См.: Происхождение слов / Сост. Н.М. Шанский, Т.А. Боброва. М.: Дрофа, 2004. С. 64.

В рациональном мышлении чудес, строго говоря, не бывает: чудо – это явление, «странность» которого свидетельствует только о несовершенстве нашего знания. Это нечто, чему мы просто пока не знаем объяснения; это – хотя несколько по-разному – выражали в своих трудах святой Августин² и Барух Спиноза (в шестой главе «О чудесах» «Теологическо-Политического трактата»). Оба при этом исходят из христианской точки зрения на природу как всецело творение единого Бога: в рамках этой модели предполагать, чтобы Бог действовал против себя, что происходит то, что, по определению Юма, можно назвать «трансгрессиями», – абсурдно. Хорошо известно высказывание святого Августина: *Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura* [«Следовательно, чудо [предзнаменование] происходит не вопреки природе, а противоречит тому, что мы называем природой»]³.

Американский философ, занимающийся вопросами метафизики и религии, Вильям Валлицелла объединил их высказывания и сформулировал «эпистемную теорию чуда» (*epistemic theory of miracles*, от греческого ἐπιστήμη, *episteme*, «хорошо обоснованное знание»). Речь идет о том, что называемые «чудесными» события противоречат не законам природы, но человеческим знаниям данного времени или общепринятой картине мира.

В романтическом мировосприятии все что угодно может оказаться чудом в значении волшебства, и примером тому служит сказочная проза, труды писателей, создавших особые волшебные миры. Источником «чудесного» может стать обыденная жизнь, самые привычные предметы, которые вдруг обнаруживают свои необыкновенные свойства и способности. Эффект чуда как впечатления, рожденного из осознания двойственной природы повседневности – неотъемлемая часть творчества Эрнста Теодора Амадея Гофмана, Ганса Христиана Андерсена, Николая Васильевича Гоголя. Ощущение всей жизни как чуда прослеживается в мировоззрении моравских братьев, пиетистов, братьев гернгутерских общин, а позднее и некоторых других протестантских деноминаций.

При инструментальном же подходе чудо – это манипуляция или трюк, которые могут служить разным целям, как сугубо прагматичным (вспомним «чудо исцеления калеки» мнимым «святым», превосходно описанное датским писателем Харальдом Бергстедтом в рассказе «Фабрика святых» (1919 г.), экранизированным Яковом Протазановым в фильме «Праздник святого Йоргена» (1930 г.), так и романтическим идеалам. Сделать чудо тому,

² См.: *Collected works of St. Augustine*. London: Delphi Classics, 2016. *The City of God*. Book XXI, Ch. 8.

³ *Ibid.* P. 704.

кто только на чудо надеется, значит – по словам Александра Грина в «Алых парусах» – обновить себя и принести духовное обновление ему. Кроме того, существует огромная индустрия чудес в сфере развлечений, чему посвящена значительная литература⁴.

Определенные модели отношения к тому, что можно назвать «чудом», задают религиозные мировоззрения, догматическое богословие. При этом нужно разделить официальные позиции церквей и точки зрения, мнения, представления, которые существуют в обществе, предлагают различные интерпретации и по-разному ставят проблематику чуда. Однако рассказы о чудесах в жизни основателей крупных церквей и святых в разных религиозных традициях имеют много общего; анализу этих рассказов и самих чудесных событий посвящен сборник под редакцией Грэма Твелфтри «The Cambridge Companion to Miracles» [Twelftree 2011].

Во всех *авраамических религиях* можно говорить о «высоком» и «низком» подходах к определению понятия чуда. В первом случае чудо является откровением, служит доказательством величия единого Абсолюта, Бога, свидетельствует о присутствии божественного начала и его действии, вмешательстве в мирские дела. Во втором оно служит более утилитарным задачам, имеет практический и сиюминутный смысл, направлено на одного человека или на конкретную группу людей.

В иудаизме можно усмотреть несколько типов «высоких» чудес: первые – возможно, относящиеся к более раннему религиозному слою – прославляют только единого Бога, вторые через ангелов или пророков совершаются Богом в контексте взаимоотношений с избранным народом. В Библии встречаются слова *от* и *мофет*, что значит «знак», они маркируют события, нарушающие привычный порядок вещей и установленные законы природы, а также слово *нифлаот* (мн. ч.) – чудеса, прославляющие величие Бога, а также то, что является благом для Израиля. Другие слова на иврите, означающие «чудо», это *нес*, ставшее особенно популярным в раввинистический период, а также *ешуа* (дословно – «спасение»), чудо, за которым в хасидизме обращаются к святому, *цадику*. Как чудеса понимаются превращение дурной еды в съедобную, воскрешение из мертвых и прочие случаи, часто описывающиеся в народных легендах.

В христианстве хорошо известны чудеса, творимые Христом и описанные в Новом Завете: чудо претворения воды в вино на свадьбе в Кане Галилейской, насыщение тысяч человек несколь-

⁴ См., в частности: *Nevil M.J., Devant D. Our Magic: The Art and Theory of Magic. New York: E.P. Dutton & Co, 1911. См. также [Milbourne 1962; Mangan 2007; Coppa, Hass, Peck 2008; Jones 2011].*

кими хлебами, исцеление больных, изгнание беса из бесноватых, воскрешение умерших [Glynn 2003]. Три главных события играют принципиальную роль для вероучения и литургии – преобразование крови и плоти Христа в вино и хлеб причастия, а также чудесное зачатие и рождение, и впоследствии смерть и воскрешение самого Христа.

Католическая церковь считает чудо (лат. *miraculum*) сверхъестественным событием, имеющим божественное происхождение, которое может нарушать предполагаемый ход вещей (чаще всего это чудесные исцеления) или законов природы (так, известно о «танцующем солнце» – пышущем жаром, причудливо двигающимся по небосводу в Фатиме 13 октября 1917 г.).

Католический катехизис говорит только о чудесах, творимых Иисусом, и только их признает чудесами в полном смысле слова. Об этом мы читаем и у писателя и богослова К.С. Льюиса: «Христианство не считает, что чудеса “бывают”. Они не произвольные прорехи в природе, а этапы обдуманного наступления, цель которого – полная победа <...> Местность и достоверность каждого чуда поверяется его отношением к Чуду из чудес – воплощение и Вочеловечение Бога, иначе о нем и говорить не стоит» [Льюис 2019: 5]. Католическая церковь и поныне разделяет «чудотворное» – *miraculeux*, и «чудесное» – *merveilleux*, причем последнее считалось суеверием [Ле Гофф 2001, р. 46].

Исследованию чудес, творимых Христом, посвящена значительная литература, см., например, работы исследователя Нового Завета и раннего христианства Грэма Твелфтри [Twelftree 1999; Twelftree 2007; Twelftree 2017; Smith 1978].

Чудеса в христианстве имеют апологетическую функцию: их можно считать свидетельствами реальности божественного начала или событиями, поддерживающими доверие к предполагаемому божественному откровению. Чудеса рассматриваются как знамения, как средство укрепления веры посредством вмешательства Бога в жизнь людей, причем вмешательства, несущего – как правило, – позитивный характер.

Обширная тема – традиция приношения votivных предметов к чудотворным образам (в христианстве особенно Деве Марии), и заключения своего рода «контракта» об исполнении желания в «обмен» на дар или усердный труд просящего. Сами же предметы, приносимые в храмы, начали функционировать как «архивы чудес», укрепляя сам культ и его связь с обществом: это подробно анализирует Мэри Лейвен, см. [Laven 2016]. В эпоху Возрождения в Италии широко распространились книги, именуемые *Libro dei miracoli*, в которых описывались случаи чудесных событий, прежде всего исцеления и спасения от неминуемой гибели.

В Мексике известна практика *ретаблос* – картин, которые заказывают художникам люди, чтобы отблагодарить святых и Бога за то, что их обошла стороной беда или сумели справиться с неприятностями.

Но чтобы чудеса имели доказательную силу в отношении конкретных положений, таких как божественность Иисуса, они должны быть поддержаны рядом факторов – *фиксацией, опознанием, интерпретацией*. В целом же чудеса в христианстве рассматриваются с инструментальной точки зрения как короткий путь к вере⁵. Интересным примером тому может служить легенда о чуде, совершенном апостолом Фомой в Индии, в результате которого в христианство были обращены первые семь семей брахманов-набудури. По преданию, апостол Фома встретил их, когда те направлялись совершать омовение, и обещал омыть их такой водой, которая не потечет вниз – как это сообразно с природой воды, – а зависнет в воздухе. Он подбросил горсть воды вверх, и капли остановились перед изумленными людьми. Это и стало, якобы, одним из аргументов для их обращения в христианство.

Именно это специфическое «присвоение» представления о чуде теистическим мировидением стало основанием для точки зрения, что в архаических культурах, равно как и в мифах и в магии, в целом чудес нет; «рождение» же чуда следует связывать с развитыми религиозными культурами, где чудо выступает как инструмент укрепления веры. Мысль о том, что ни атеистам, ни дуалистам, ни «язычникам» чудо не доступно, прослеживается в большинстве ортодоксальных христианских богословских сочинений.

Ожидание чуда, восприятие всего окружающего как знака, особый настрой души – постоянная тема для различных движений *бхакти*, при том что здесь речь идет об особом понимании чуда как личной связи между адептом и богом. Это же касается и множества современных живых традиций. Чудо стало важнейшим переживанием для Мэри Пат Фишер во время ее пребывания в ашраме Баба Сант Вирса Сингх, что она подробно описывает в своей книге⁶.

С точки зрения религиозного сознания чудо демонстрирует *иерофанию* – непосредственное явление бога или божества, или косвенное доказательство его присутствия, *чудесные спасения* или *исцеления*, удивительные *превращения*.

⁵ См. подробнее: *Kelly B. Faith and Miracles*. May 30, 2013 [Online]. URL: <https://catholicism.org/faith-and-miracles.html> (дата обращения 19.08.2020).

⁶ *Pat Fisher Mary*. *Everyday Miracles in the house of God. Stories from Gobind Sadan, India*. Foreword by Karan Singh. New Delhi and Central Square, New York: Gobind Sadan, 1993.

Своеобразной вариацией иерофании могут быть «плачущие» или мироточащие иконы, случаи с «питьем» молока многими статуями Ганеши в Индии и США, что началось 21 сентября 1995 г., продолжалось, по свидетельству очевидцев, несколько дней, и в популяризации чего огромную роль сыграли средства массовой информации – CNN, BBC, газеты New York Times, Guardian; 20–21 августа 2006 г. в городе Барелли (Уттар-Прадеш) произошел «повтор», причем молоко «пили» не только статуи Ганеши, но и изображения Шивы и Дурги, а в Мумбаи раздался вопль, что морская вода стала сладкой, за чем последовал всплеск массовой истерики.

Обязательный элемент, необходимый для канонизации святого в католичестве, – наличие чудес, творимых кандидатом на святость при жизни, что зафиксировано в каноническом праве. «В Католической церкви на основании декрета папы Бенедикта XIV для беатификации подвижника требуется, чтобы после удостоверения свидетелями – очевидцами его добродетельной жизни или мученичества была доказана свидетельскими показаниями действительность по меньшей мере двух чудес; если же о его добродетели или мученичестве известно по слуху, то необходимо доказать не два, а четыре чуда; для последующей канонизации требуется засвидетельствовать еще два чуда, и непременно свидетельскими показаниями *de visu*» [Цыпин 1996, с. 483]. Так, в 2016 г. в Риме прошла канонизация святой Терезы Калькуттской – Матери Терезы; ее беатификация прошла еще в 2003 г., для чего требовалось подтвержденное одно чудо (чем стало исцеление Моники Бесры), связанное с ее жизнью, канонизация же требовала двух чудес, и вторым чудом стало исцеление бразильца, механика-инженера, страдавшего от множественных инсультов в 2008 г.

В православных церквях нет однозначно четкой формулировки по поводу чуда и чудесного; здесь в большей мере, чем в католичестве распространено представление, что «чудесное» может происходить и от дьявола; в случае с верификацией мощей, например, нужны их нетленность и благоухание. Е.В. Голубинский пишет, что Русская православная церковь признает святыми «на основании сверхъестественного свидетельства о них Самого Бога, Который тех или других между ними достаивал дара чудотворений еще при жизни или по смерти. Не предполагая этого единственного твердого и не зависящего от человеческих пристрастий основания, мы должны были бы думать, что в признании подвижников святыми господствовал в древнее время произвол, чего думать, конечно, нельзя. Читая жития древних подвижников, причисленных к лику святых, мы почти не находим между ними таких, которые бы не обладали даром чудотворений еще при жизни; а эта общая принадлежность

дара чудотворений подвижникам, признанным Церковью святыми, и дает полное основание предполагать, что сей именно дар и был причиной их причтения к лику святых»⁷. Этнограф и религиовед Жанна Кормина отмечает различие между концептами «божественного, священного», в частности, в православии, и «чудесного»: первое часто не именуется «чудом», это откровение, знак, явление, будь то наказание или дарование благодати [Кормина 2001]. Известно и позитивное прочтение именно понятия «чуда» среди православного духовенства⁸.

Чудеса повсеместно играют решающую роль в популяризации мест паломничеств, особенно связанных с исцелениями; в католическом мире, пожалуй, лидирующая роль здесь принадлежит Лурду, см. [Harris 1999]. Явление Богородицы святой Бернадетте в 1858 г. в Лурде было запечатлено в романе Францы Верфеля «Песня Бернадетты» (“Das Lied von Bernadette”), опубликованном в 1941 г., впоследствии неоднократно экранизированном. Определенные культы святых также активно связываются с творимыми ими чудесами – для православных это прежде всего святой Николай [Петров 2015], а также и другие, относительно недавно сложившиеся культы, четко локализованные (Матрона Московская, Ксения Петербургская); для католического мира это, например, святой Антоний, «специализирующийся» на находках потерянного, и многие, многие другие.

Важна категория чуда и в исламе. Строго говоря, здесь это необычные события, творимые по воле Бога (Аллаха) через пророков; *му’джиза* – чудо, которое публично совершает Пророк в подтверждение своей миссии, такое чудеса нельзя изучить или отменить. Священная книга мусульман Коран сама воспринимается как чудо и повествует о чудесах, известных в жизни Мухаммеда.

Другие необычные события в исламской арабской культуре, которые тоже можно обозначить понятием «чуда», – *карамат* (*karāmāt*), не связаны с жизнью пророка Мухаммеда; их творили (или, с ортодоксальной точки зрения, через них творил Аллах) ученые и праведные люди, и они несли пользу людям. *Карамат* обычно проявляется в сверхъестественных способностях, умении предугадывать будущее и читать тайные мысли. Джозеф Мери в исследовании мусульманских и иудейских святых отмечает, что их жизнеописания неразрывно связаны с чудесами [Meri 2002, p. 68].

⁷ Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской церкви. 2-е изд. М., 1903. С. 16.

⁸ Феофан, еп. Кронштадтский. Чудо: Христианская вера в него и ее оправдание: Опыт апологетическо-этического исследования. Пг., 1915. С. XII.

Особым статусом обладает *барака*, мн. ч. *баракат*, араб. «божественное благословение», «благодать», «достаток», наличие которой усматривают в гробницах, усыпальницах мусульманских святых – *даргахах*. Согласно Корану, исток *барака* – Аллах, *барака* передается, эманурует на пророков и на святых, охваченных божественным вдохновением – *илхам*, и не заканчивается с их физической смертью. Приобщиться к *барака* можно посредством *хаджа* и прикосновения к черному камню Каабы. Представление о *барака* лежит в основе многих практик лечебной магии, защиты от сглаза.

Наконец, существует обширная категория собственно магии – трюки, создание иллюзий, все то, что, согласно общим исламским представлениям, творится людьми при помощи *шайтанов*; см. исследование о магии в исламе [Knight 2016]. Особым образом оформлена вера в *джиннов* – «высших» демонов, которых не оценивают однозначно положительно или отрицательно, как и *перы* Ирана и Средней Азии или фей Европы (фр. *fee*, англ. *fairy*, *faerie*), см. [Briggs 1976]. Авестийское *парики* при этом несет как раз отрицательный смысл – «ведьма».

Однако значительная часть мусульман, и даже мистики, относятся к чудесам весьма осторожно или даже предосудительно [Суворова 1999, с. 23]. «Чудеса – месячные мужчин», – это знаменитое высказывание связывается с шейхом братства Чиштиий XIII в. Хамидуддином Сували Нагори. Имеется в виду, что как муж избегает близости с женой в дни ее месячных, так и Бог избегает союза с мистиком, творящим чудеса. Общественное мнение в мусульманском обществе осуждает публичное совершение чудес как узурпацию прав Пророка. *Сур (sihr)* в исламе это «волшебство», в том числе с использованием духов, джиннов и опьяняющих средств, и цель здесь – сбить с толку врагов и противников. Однако многие люди творят чудеса; чудеса творили члены некоторых суфийских братств, в частности Мадарийа, Джалалийа. В художественной же культуре большой популярностью пользуется арабский литературный жанр *аджа'иб* – «чудеса», рассказы путешественников; так, известно сочинение «Аджа'иб ал-Хинд» – «Чудеса Индии».

Множество слов, так или иначе связанных с представлениями о чуде, содержится в турецком языке, что, возможно, свидетельствует о различных историко-культурных субстратах. Так, в значении «чуда» встречаются следующие понятия. *Мюххиш* (*müthiş*) – «страшный», «ужасный», «очень сильный», «поразительный»; это слово могут употребить, когда хвалят маленького ребенка, поднявшего в саду палочку, или когда описывают борцов традиционного стиля *гюреши*. *Мюхтешем* (*muhteşem*) – «роскошный, помпезный,

пышный, великолепный, грандиозный», такое говорят о сногшибательной красоте вещей, словно тех, которыми владел султан Сулейман. *Февкаладе* (от *февк* – «высший») – «необыкновенный, исключительный, чрезвычайный, экстраординарный», употребляется при характеристике события, когда результат превосходит ожидаемый. *Харикуладе* – возглас, когда сделано что-то необычное, небывалое, исключительное, восхитительное. «Чудесное» это также *харикави* – «сверхъестественный, необыкновенный, исключительный»; старое значение слова *хаарика* – «огонь», а *харика* – «чудо, диво», а также «гений», «выдающаяся личность» и просто «молодец», когда говорят о человека, который сделал что-то хорошее.

Отдельная обширная тема, построенная на практике чуда – реального или симитированного, – *культ реликвий*, почитания телесных останков, что широко распространено во многих религиях мира, хотя нередко и осуждается духовенством. В народной, «низовой» культуре представления о чудесах практически всегда гораздо более актуальны и рельефны, чем в «высокой» культуре. Так, «народный ислам» и «низовой» индуизм оказываются ближе друг другу, чем высокие теологические построения этих же культур, где к чудесам относятся то ли с подозрением, то ли с пренебрежением.

В своеобразном виде культ почитания мощей отразился и в тибетском буддизме, особенно в его популярном изводе, хотя в буддизме в целом и отсутствует культ мертвых тел. Яркий пример чуда – «феномен Итигэлова», «самомуифицировавшееся» нетленное тело Даши Доржо Итигэлова, двенадцатого хамбо-ламы бурят. Нетленность его тела трижды фиксировалась начиная с 1955 г. до 2002 г. и до сих пор во многом представляет загадку [Жуковская 2013, с. 262–276]. Другим примером может служить важнейшая реликвия буддистов Шри Ланки – Шри Далада Малигава, Храм Зуба Будды в Канди. Как гласит предание, после сожжения мертвого тела Будды из костра достали четыре зуба, которые развезли по всему миру. Считается, что один из зубов оказался на острове Цейлон в 371 г. – его привезла дочь правителя царства Калинги. Этому зубу издавна приписывалась волшебная сила и наделение владельца властью. В начале XVIII в. специально для хранения этой святыни был возведен храм Далада Малигава.

Культ мусульманских святых в Южной Азии в основном связан с почитанием их гробниц (практика *зийарат*, посещения гробниц), столь существенным, что живой святой, творящий чудо – *карамат*, даже уступал святому мертвому [Суворова 1999, с. 23].

Интересны случаи мультипликации реликвий. Так, волосам пророка приписывают чудесное свойство размножаться. И. Гольдциер в исследовании культа святых в исламе приводит слова арабского путешественника Абдул Гани ан-Набулуси, которому во время хаджа один индийский мусульманин рассказывал, что «в индийских землях многие люди владеют волосами Пророка: некоторые имеют один-единственный волос, другие – два, а некоторые – до двадцати... он сообщил мне также, что волосы иногда сами по себе двигаются и что они сами по себе удлиняются и размножаются так, что из одного волоса возникает целое множество новых волос» [Гольдциер 1938, с. 93].

Интересна тема «индустрии чудес» – продажи амулетов и талисманов, оберегов (арабское *тавиз*, индуистские *янтры* и др.). Индустрия чудес блестяще показана в уже упомянутом советском фильме-комедии «Праздник святого Йоргена».

Религиозная параферналия может считаться вместилищем магической силы. Она предохраняет от порчи и различного злого воздействия, способствует излечению, нацелена на исполнение желаний. Волшебство и чудо неразрывно связаны между собой, это отражается и в лексике, в частности, русскому слову «чудо» родственно «кудэ́сник».

Чудеса в религиях индийского корня, в частности в буддизме, джайнизме и различных традициях, объединенных как индуистские, оказываются связанными с личностями учителей и наставников.

Хотя Будда предостерегал от привязанности к чудесам как иллюзорному, затемняющему сознание явлению (буддийское мировоззрение рассматривает чудеса как уловки, результат магических способностей, имеющих задачей завлечение адепта), однако со временем в том же буддизме, прежде всего в его народном, массовом и популярном «изводе», чудеса активно присутствуют, на это оказались нацелены культ реликвий, почитания статуй и т. п.

Часто речь идет, однако, не о сверхъестественных в принципе, а о кажущихся сверхъестественными обычным людям способностях. Это высшее знание, специфические способности и личностная трансформация – при том что личность не противопоставлена космосу, и преобразование личности является также изменяющим фактором для всего универсума.

В буддизме хорошо известны и описаны чудеса, связанные с жизнью царевича Сиддхартхи Гаутамы начиная с его чудесного рождения, сделанных им семи шагов и сказанных слов возвещения сразу после рождения и так далее; см. [Fiordalis 2008]. В литературе описаны, а в изобразительном искусстве изображены чудо недвижимой тени дерева, покрывавшей спящего младенца, чудо пряди волос, повисшей в воздухе, чудо, совершенное в Шравастии,

и многие другие чудесные исцеления, перемещения в пространстве, умножение своего тела (создание своих физических копий), умение делать тело невидимым или проходить сквозь стены, ясновидение, знание о своих прежних рождениях, умение видеть кармические долги других; эти качества и свойства понимаются как результат самодисциплины и духовной практики. Однако сам Будда, по всей видимости, не считал все это существенным для постижения Учения, Дхармы; более важным чудом он назвал «чудо наставления», саму передачу Учения. В определенной мере чудом можно считать и *упайи* – искусные средства, которые служат обращению адепта, его наставлению на истинный путь.

В индийских языках имеется целый ряд понятий, которые можно перевести на русский язык словом «чудо». В языке хинди это прежде всего – самое распространенное и употребляемое – *чаматкар* (*camatkār, camatkāra*), которому близко *чаматкрити* (*camatkṛti*) – «удивление, чудо» (см. *camakka* – «внезапное, резкое движение», *самака* – «мерцание», *самакṇā* «светиться, сиять», *самак* «вспышка»; таким образом, *самат* – производное от этого внезапного движения, значение которое развивается в удивление, + *kṛti* – «дело, работа». Кстати, есть еще и санскритское *самат* – «возглас удивления»). Эти слова восходят к санскритскому *саматкṛти* – «удивление, поражение, восхищение», «представление, спектакль, шоу», «поэтический шарм, суть поэзии», «возбуждение, восстание, гневное или праздничное».

Другие понятия на языке хинди, также маркирующие чудо, – *каутук*, «событие, которое точно нельзя объяснить» и *ашчарья* – «нечто, что вызывает удивление, изумление», «нечто волшебное». Наконец, в хинди и других новоиндийских языках известно, хотя и реже встречается, персидское слово *каришма* (ср. греч. харизма, «чудесные свойства», особый дар), чаще всего по отношению к религиозным чудесам, проделкам святых. «Карिशма» – это название нескольких фильмов Болливуда (1984, 1985), ТВ-шоу 2003–2004 гг., а также и сорта кофе, и многого другого.

В вернакулярных индийских языках можно обнаружить ряд понятий, в которых содержится представление о чуде, это становится понятным при анализе культурного контекста.

Совершенно другим образом к чуду имеют отношение два важнейшие концепта в индуистских и буддийских текстах и практиках – санскритские термины *риддхи* и *сиддхи*. *Риддхи* – «психические силы», «возрастание, рост, успех, удача, благополучие», понимается как одна из *абхиджня*, которая достигается путем дисциплины – *дхьяны*. Различные тексты приводят разные классификации *риддхи*: их 5, 8 или больше. Это умение мультиплицировать свой физический облик, умение становиться невидимым,

проходить сквозь твердые предметы, сквозь землю, ходить по воде, летать, дотрагиваться до солнца и луны, достигать мира Брахмы, ясновидение, умение перемещаться со скоростью мысли и сила преображения. *Сиддхи* обычно переводится как «совершенства», «достижения», «магические способности». *Риддхи* и *сиддхи* создаются с помощью особой дисциплины (*садханы*) и связаны с медитацией и йогой. Это сверхобычные возможности и состояния, которые для внешнего наблюдателя, конечно, выглядят как чудеса, однако они отнюдь не являются «сверхъестественными». Они подобны, например, особым возможностям танцоров или спортсменов, людей, практикующих особую дисциплину и овладевших специфическими навыками. В них нет в принципе ничего внезапного. «Покровителем» и «владельцем» этих свойств оказывается Ганеша: одно из его имен – Сиддхивинаяка, его супруги именуются Риддхи и Сиддхи. Другим «владельцем» *сиддхи* выступает Хануман; связываются эти качества и с другими божествами.

Наконец, сам мир, *сансара*, понимается в индуизме как одно большое чудо, которое описывается словом *майя* (санскрит *māyā*), имеющим ряд значений: иллюзия, магия, чудеса, волшебство, наваждение, колдовство; творчество, становление, проявление; искусство [Devanandam 1950; Gonda 1962; Goudriaan 2008].

Этимология этого слова не вполне установлена; связана, видимо, с корнем *mā* – «мерить, измерять». По другим, менее достоверным версиям, *māyā* происходит от *map* – «размышлять, думать», *mau* – «сбивать с толку, вводить в заблуждение», *mau* – «исчезать, теряться», *mā* – «мать». Распространено также (хотя и неверное) объяснение понятия как «то, чего нет» (*mā yā*).

В религиях индийского корня *майя* понимается как сверхобычные способности божественных и демонических существ, прежде всего дэвов и асуров. *Māyāgata* – «создание иллюзии, наведение колдовских чар»; *māyāyogavid* – «знаток магии»; *māyāyoga, yogamāyā* (см. *Бхагавад гита*, 7: 25) – «применение магии».

В ведийских текстах, а также в Авесте, *майя* – это магическая сила, мудрость, творчество, влияние, умение создавать вещи. В *Rig-vede* (см., в частности, 10.177.1-10.177.3) встречаются представления о *māyāva* – колдовских чарах, и *māyā-bheda* – умении распознавать иллюзорное начало, в связи с противостоянием сил, наделенных разумом, освященным священной энергией знания (и связанной с культом солнца как истоком творческой силы), и знатоков магии, умения создавать наводить чары асурами. С майей связана *индраджала* – магическая сила Индры, умение создавать своеобразную «сеть» и побеждать демона Вритру, а также и космическая сила и особые возможности Варуны. В *Атхарваведе* описана царственная женщина-героиня Вирадж, наделяющая всех существ

(богов, демонов и людей) знаниями и навыками; асуры называют ее Майей, она почитается как творческая сила (VIII.10.22).

Майя – фундаментальная индийская философская концепция, встречающаяся во многих источниках, начиная с комментариев ведийских текстов, связанная с восприятием бытия, времени и способа существования феноменального мира [Shastri 1911; Radhakrishnan 1914]. Это текущая, постоянно меняющаяся реальность, вечное преобразование. Все, что создается посредством майи – временное, стремится к исчезновению. Сама майя – исток времени и всех видимых объектов. Майя понимается как процесс «разворачивания» вселенной – постепенного проявления вещей и существ, связанный с явлением чуда и сходный со сном со сновидениями, *сванна* (санскр. *svapna*), с божественной игрой – *лила*, *виласа* (*līla*; *vilāsa*), с театральным представлением *натья* (*natya*). Майя порождает состояние *моха* (*moha*, *mohana*) – затуманенность разума и порождает веру в иллюзорные явления как в постоянные [Shastri 1911; Radhakrishnan 1914].

В ряде упанишад и в ранней индийской философии (в ранней веданте у Гаудапады, а также в традиции санкхья) майя ассоциируется с *пракрити* (порождающим, материальным женским началом) и противопоставляется *пуруше* или *атману* (духовному, осознающему, мужскому началу). Созданные посредством майи существа и предметы понимаются как реальные, но непостоянные, их существование имеет свой исток и конец.

Понятие майя, а также и представление об иллюзорности феноменального мира интерпретируется в философских школах по-разному и зависит от их онтологии и гносеологии. Необходимость постижения материального мира (входящего в категории *пракрити*, *прадхана*) выражена в мимансе, санкхье, вайшешике, ньяе. В йоге майя – область применения трансформирующих способностей. В веданте майя понимается в большей степени как эмпирическая реальность, во многом сходная по природе со сновидениями, субъективное восприятие мира, завеса, закрывающая истину (Брахман). Майя – то, чем «измерен», т. е. ограничен Абсолют, то, благодаря чему он становится Брахманом, наделенным качествами. В адвайте-веданте Шанкары (известной также как *māyāvāda* – доктрина иллюзии) мир не создается и не рождается, но проявляется посредством действия майи. Майя – способность Брахмана «как бы творить» мир.

Майя понимается и как необходимое условие и форма существования мира, и как тьма, невежество, грязь, удаление которых ведет к обретению истины. Однако между разными философскими школами происходил обмен идеями и понятиями, связанными с постижением майи.

В буддизме махаяны развито представление о майе (тибет. *sgyu ma*) как вселенской иллюзии, создающей видимые образы и закрывающей фундаментальную пустотность бытия (*шуньяту*). *Нимита* в мадхьямаке – понятие, близкое майе. Майя в махаяне – одна из форм гносеологических препятствий (*клеша*), ее преодоление – существенная часть духовных практик на пути к Пробуждению. Различаются аффективные и неаффективные стадии привязанности. Выделяются восемь форм майи как иллюзорности бытия: магические действия, сновидения, химеры, радуга, освещение, отражение луны в воде, мираж и град небесных музыкантов. Личность человека тоже описывается как иллюзорное единство множества точечных состояний, впечатлений, умозаключений, уверенностей.

Постижение иллюзорной природы мира и освобождение, преодоление зависимости от майи – важная составляющая духовного опыта большинства индийских религиозных практик. При этом отношение к самой майе и ее интерпретация различаются: она предстает и как препятствие, «завеса», скрывающая истину, исток страдания и невежества (*avidya*), *māyāvācana* – это ложные высказывания, хитрость, манипуляция, и как возможность, способствующая духовному развитию, исток блаженства (*ānanda*), синоним мудрости (в ряде тантр). Постижение иллюзорности бытия в буддизме – не цель, а сам путь. В тантрическом буддизме существует понятие иллюзорного тела (*māyādeha*), состоящего из духовной энергии, своего рода «дыхания» *праны*, доступного для восприятия только йогинам.

В буддизме тхеравады речь не идет о майе как иллюзорности бытия, что в свою очередь утверждается в традиции виджнянавада (йогачара) и, в частности, в практике дзогчен, сравнивающей весь воспринимаемый всеми органами чувств мир с большим сновидением. Кашмирский шиваизм объясняет способ действия и смысл майи, сравнивая ее с плевелом (*канчука*), покрывающим семя – истину (*таттва*). Так, вечный Брахман оказывается ограничен временем (*кала*), пространством (*дик*), иллюзией индивидуальности, жадой (*рага*), судьбой (*нияти*) и неполнотой человеческого познания (*виджня*). В джайнизме майя понимается как колдовство, несущее ложь, наряду с гневом (*кродха*), гордыней (*мана*), жадностью (*лобха*), и считается одной из *кашайя* – ложных страстей; наряду с ложной верой, заблуждением (*митхьяттва*) и жадой славы и мирских удовольствий (*нидана*) – это препятствие на пути правильного понимания и веры. В разных традициях бхакти майя воспринимается как форма божественной игры, которой не следует избегать или исключать, но, участвуя в ней, следует понимать ее иллюзорность. В текстах, включенных

в «Ади Грантх», говорится о теле человека как о кукле-марионетке майи и о необходимости преодоления затуманенного сознания, которое в ином случае может породить различные виды зла, прежде всего, эгоизм.

Владение майей – одно из важнейших атрибутов богов индуизма, и прежде всего Вишну, один из эпитетов которого – *tāyāpatī*, «владыка магии/иллюзии». Согласно одной интерпретации, весь переживаемый нами как реальный мир представляет собой сновидение бога Вишну, спящего на змее Шешу во вселенском океане. В пуранах (*Бхагавата пурана* и др.) содержатся истории, в которых Вишну демонстрирует свои чудесные способности. Так, когда мудрец Маркандейя попросил у Вишну наставления в сущности майи, тот появился перед ним в облике младенца, лежащего на листе баньяна и сосущего большой палец ноги. Маркандейя наклонился к нему, и тут же младенец его проглотил; находясь в животе ребенка, мудрец увидел множество миров с их богами, а также и свою собственную хижину отшельника в пространстве Вселенной. Затем младенец его изрыгнул, и Маркандейя пытался его обнять, но внезапно все видение исчезло, и он обнаружил себя сидящим в своей хижине.

Известна история мудреца Нарады, просившего Вишну пояснить ему природу майи. Тот отправил его за водой к ближнему пруду. По дороге с Нарадой случилось много чудес: он встретил прекрасную девушку, влюбился в нее и женился, у них родились дети, затем – внуки и правнуки. Потом настал черед несчастий: их дом сгорел, дети погибли, и наконец, оставшийся единственный праправнук Нарады упал в пруд и стал тонуть. Мудрец кинулся его спасать, опустил руки в воду и вдруг осознал, что это он окунул кувшин в пруд, чтобы достать воды по просьбе бога Вишну, которого он, обернувшись, увидел стоящим за своей спиной.

Известен сюжет о том, как бог Вишну с помощью своих чар принял облик прекрасной девушки (*мохини*), соблазнившей асуров, что позволило отнять у них сосуд с *амритой* – нектаром бессмертия. Превращение Вишну в мохини встречается и в истории происхождения бога Айяппы.

Майя – одно из имен богини, и прежде всего связано с Лакшми, богиней процветания, удачи, счастья и супругой Вишну. Майей владеет и Кришна, которого называют *tāyon* – «властитель майи»; майя – одна из тем его проповеди в Бхагавад-гите. О майе говорится в связи с образом богини Дурги, созданной богами для победы над демоном Махисасурой. Майя в древних и современных индийских языках – одно из женских имен (означает «сводящая с ума, завораживающая»), в частности, это имя матери царевича Сидхартхи Гаутамы.

В дравидийских языках для обозначения чуда в основном используются слова санскритского происхождения. Так, санскритское *атбхута* (atbhuta) вошло во все основные дравидийские языки, сохранив свое исходное значение «чудо»: *arputam* (тамилский), *atbhutaṁ* (малаялам), *adbhuta* (каннада), *adbhutaṁ* (телугу). В тамилском и малаялам у этого слова есть еще один распространенный синоним – тамилское *атицаям* (aticayaṁ), малаялам *atiśayaṁ*, восходящий к санскритскому существительному *atiśaya* («превосходство, избыток, гипербола»), которое не имело значения «чудо» в санскрите и приобрело его именно в дравидийских языках. Еще один санскритизм – тамилское *āścariyaṁ*, каннада *āścarya* (< санскрит *āścarya*), тулу *ачари* (acari), может обозначать как удивление, так и предмет, эту эмоцию вызывающий, и в этом значении переводится как «чудо». В каннада есть еще один синоним неясного (но возможно дравидийского) происхождения *павадда* (pavāḍa) со значением «чудо, сверхъестественные события или способности человека». В языке тулу «чудо» обозначается также словом *чодия* (codiya). В старотамилском дравидийский корень *ai* выражал ряд значений, связанных с чудесным и красотой, и активно использовался в словообразовании: *aitu* – «чудо», «нечто чудесное», *aiya* – «чудесный» и т. п., однако в современном языке эти слова вышли из употребления.

Как уже видно, близко к понятию «чуда» находятся понятия, связанные с магией и колдовством. Во многие индийские языки вошло слово *джаду* (jadu) – «чудеса», «магия», «колдовство», «волшебство» [Keel 1958], слово персидского происхождения, известное также, например, и в грузинском языке. *Джадувалла* (jaduwallah) – «маги, чародеи», так обозначали и профессиональных фокусников, жонглеров, глотателей огня и разнообразных уличных актеров. Индустрии профессиональной магии в Индии посвящен ряд замечательных работ [Lee 2000; Lamont 2004; Goto-Jones 2016, Zubrzycki 2018]; исследовалась и магия как область художественной и коммерческой развлекательной деятельности в западном мире [Nevil 1911].

В дравидийских языках чудеса в смысле «магия», как и «высокие» чудеса, по большей части имеют санскритское происхождение. Так, например, чудо как результат колдовства в тамилском тесно связано с понятиями *māyai* (иллюзия < санскрит *māyā*), *mantram* (мантра < санскрит *mantra*), *cūṇiyam* (пустота < санскрит *śūnya*), *intiracālam* («сеть Индры» < санскрит *indrajāla*). В то же время чудеса божественного происхождения понимаются как божественная игра (тамилское *tiruvilaiyātal*), а сверхъестественные способности, обретенные с помощью йогической практики, обозначаются как *читти* (citti, < санскрит *siddhi*).

Многозначность чуда отражена, в частности, в широком семантическом поле русской лексики «чудо» и производных от него слов⁹: нечто «чудное» означает «удивительное, прекрасное», «чудно́е» же – «странное»; «чудесник» – «волшебник, маг», «чудище» же – «страшное существо». «Чудесить» – значит «мудрить», «хитрить» или «дурить», но также «чудесить» или «чудить» – делать странные вещи на грани с сумасшествием, странно себя вести, сумасбродствовать; «чудиться» – удивляться чему-то странному, например, дереву необычной формы, камню, а также «интересоваться, любопытствовать».

* * *

Настоящий выпуск журнала посвящен феномену чуда в культурах и религиях разных народов мира. В российской философской и культурологической литературе эта тема довольно редко исследовалась самостоятельно; см. работы [Сошинский 2001; Фрумкин 2003; Щавелев 2015], а также сборник статей [Концепт чуда 2001]. Из-за обилия материала мы разделили нашу подборку на две части, продолжение темы последует в первом номере журнала за 2021 год. Эта тема замышлялась нашей командой исследователей этнографии, фольклора, истории религий, языков, художественной культуры. Мы обсуждали терминологию и этнографию «чудесного», сравнивали, наблюдали. Слова признательности я должна адресовать всем авторам, а также нашим дорогим друзьям и коллегам Лайме Кота, Наталье Раденской, Аните Шикловой и Элизабете Тайване: в беседах родилась и оформилась идея исследовать феномен чуда с различных сторон. В фокусе нашего внимания были два подхода к чуду. Во-первых, к чуду как поразительному событию, которое вмешивается в ход жизни, меняет обычный или ожидаемый порядок вещей и которое ведет к трансформации, преображению, серьезным переменам. Во-вторых, к чуду как институту, где событие превращается в традицию, окруженную совокупностью действий и представлений.

Определить чудо можно по-разному. Начнем с представления о чуде как об *эмоциональном состоянии*. Чудо – это прежде всего *чувство*, такое же как чувства страха, гнева, любви, нежности, отвращения и так далее. Чудо – это реакция на некоторое событие, на впечатление, которая выражается в удивлении. Эмоциональность закреплена в семантике лексики *miracle* и всех его романских аналогов: *miracle* – «удивительные дела Господа», старофранцузские *miracle* (XI в.) – «чудо, история о чудесах, представление чудесных

⁹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. Т. 4. СПб.: Азбука, 1996. С. 377–378.

историй», от латинского *miraculum* «объект удивления», и *mirari*, «удивляться, поражаться, потрясаться». Связь чуда и удивления отражена в русском фразеологизме о «чуде чудном, диве дивном», как и немецком *Zeichen und Wunder!* – «чудеса, да и только!» Страна чудес, *Wunderland* – это буквально «страна удивительно-го». О чуде в феноменологии религии как об эмоции особого рода (*mirus* – «wonderful, astonishing, amazing») упоминает У. Джеймс в работе «Многообразии религиозного опыта» [Джеймс 1993].

Чудом может быть опыт **переживания** определенного состояния, которое не мотивировано какими-то событиями. Вот рассказ-признание, как это происходило с одной моей приятельницей, танцовщицей Натальей Раденской: «Наверное, можно говорить о чуде разной “плотности”: чем “плотнее” – тем оно буквальные. Вот, человек не поверит тебе, если только ты не покажешь ему чудо. Бывает чудо “легче”, “тоньше”, тогда это – аллегория или состояние. Чудо я ощутила однажды, когда я жила в Индии: три дня подряд я просыпалась счастливой. Просто счастье вспыхнуло! Это не игра слов, а непередаваемое чувство счастья. Меня никто не понимал: тому не было никакой причины. Я просто попала словно бы в какой-то портал счастья. Я наслаждалась! Счастье растеклось по всему телу, по клеточкам. Три дня подряд я просыпалась, и душе моей было так радостно! Мне не надо было даже и здороваться с людьми: я шла и светилась, такой сплав света был во мне. Происходило много встреч, я танцевала с удовольствием. Была вся в вопросах – почему, что это? А можно ли сделать так, чтобы это осталось на всю жизнь? И на следующий день оно продолжалось! Люди думали, что у меня просто хорошее настроение, но нет, это было не просто настроение, что-то другое. Но на четвертый день я проснулась обычной девочкой: состояние ушло. Потом оно иногда вновь возникало, но ненадолго»¹⁰.

Чудо тесно связано с *восприятием*. Чувству чуда может предшествовать предчувствие чуда, которое сменяется «вкушением чуда», «переживанием чуда», «восприятием, осмыслением чуда», что сродни изумлению, восхищению – нем. *Verwunderung, Erstaunen, Bewunderung*. Русское слово «чудо» (мн. число «чудеса») связано, видимо, с ощущениями – «чую, чують». Чудо основывается на информации, приходящей от органов чувств – это запахи, звуки, образы, тактильные ощущения, вкусы. Об этой связи пишет и писатель и теолог, автор сочинения под названием «Чудо» Клайв Стейплз Льюис: «Все то вокруг нас, что называется чудом, воспринимают органы наших чувств – мы видим, слышим, ощущаем, обоняем, чувствуем на вкус, а чувства эти могут ошибаться» [Льюис 2019, с. 5].

¹⁰ Полевые материалы автора. Интервью FM, NR_02 PF 01.03.2020.

Может ли чудо лежать «по ту сторону» чувственного опыта? Я слышала признания, что для некоторых только «небытие» представляется «настоящим» чудом: нечто немислимое, метафизическое. Возможно, что и в этом случае речь идет о чуде как об исполнении желания, просто желания этого человека лежат в области трансцендентного. Может ли чудо быть умозрительным, или перед нами – надежда на обретение совершенно нового опыта?

Поскольку чудо проявляет себя в вещах и явлениях, то можно говорить и о *чудесных предметах, произведениях, достижениях, вещах и существах*, в том числе и людях. Чудо должно быть явным, возможно зримым и материальным: нечто небывалое, непонятное, вызывающее сильное чувство, от ужаса до восторга. Чудо – это что-то на грани, прорыв в невозможное, неординарность; так, говорят о «чудо-ребенке» (вундеркинде), чудесах света, чудесах техники и т. п. Однако А. Лосев переносит наше внимание на иное обстоятельство, на событийность чуда: «Чудо обладает в основе своей <...> характером извещения, проявления, возвещения, свидетельства, удивительного знамения, манифестации, как бы пророчества, раскрытия, а не бытия самих фактов, не наступления самих событий. Это – модификация смысла фактов и событий, а не самые факты и события [Лосев 2001, с. 187].

Чудо это не столько существо или вещь, сколько необычайное **событие**, происшествие, кратковременное, даже мгновенное событие, передающее своего рода импульс, «квант» информации. Различные удивительные события, связанные со святой, например, иконой Богородицы в Аглоне, живут в памяти местных жителей как чудеса, см. [Рыжакова 2010]. То, что постфактум называют «чудом», не длится долго: после того как нечто произошло, оно начинает трансформироваться во что-то иное, и это может быть радость, удовлетворение, или страх. Явление Кришны Арджуне на поле боя в поразительном облике рождает страх.

В самом простом, приземленном варианте чудо понимается как *исполнение желания*; чудо можно определить, по словам одной моей знакомой, как *satisfaction beyond expectations* («удовлетворение, превосходящее ожидание»). Чаще всего речь идет об излечении, благоприятном исходе дела. Это может быть противопоставлено чуду, лежащему в области высокой духовности, мистицизма и искусства, – чудо как прозрение, озарение и т. п. Отсутствие корысти, выгоды – вот главное отличие «собственно чуда» в отличие от магии и фокуса. Однако изредка встречается и негативная коннотация в отношении «удивительного» и «чудесного», часто в форме сарказма. В словаре братьев Гриммов в немецком *Wunder* есть и негативное значение – катастрофы, войны, что-то неслыханное, ужасное (*Wunder treiben/machen*), как *Zorn, Wut* – гнев,

ярость (XVII–XIX вв.). В современном немецком языке существует идиома: *blau Wunder* («синий» в значении «обман», «разочарование», «неприятность») – «неприятный сюрприз»; *blaues Wunder* – «хлебнуть горя».

Чудо может выражаться в *проявлении* чего-либо или кого-либо, присутствии кого-то, в знаке «свыше» – что показывает материал ряда статей нашего журнала. Чудо воспринимается как гарантия божественного появления, его участия в делах мира, вмешательства высшего начала в человеческую жизнь. Божество или дух нисходит, запланированно или спонтанно, на человека, в том числе профессионально подготовленного к этому, – медиума, артиста, хотя и не только, результатом чего может быть не только обряд или представление, но и болезнь, и странное, необычное поведение, или же получение человеком некоторого дара.

Важный аспект чуда – его *незапланированность*, внезапность, спонтанность. Медиум при всей его связи с потусторонним миром не совершает чудес, он следует определенному сценарию. В тех случаях, когда рассказывается о божестве, которое сошло и проявило себя, – речь не идет о чуде, это особая действительность, но нормальная и ожидаемая. Удивление вызывает внезапное проявление, что может выражаться в совпадении, синхронизации событий или процессов. Чудо близко таким явлениям, как магия, иллюзия, фокусы, обман или самообман.

Чудо выступает как *факт художественной жизни*: особенное внимание нужно обратить внимание на средневековые «миракли» (среднеанглийский *miracle*, начала XV в.) – драматические разыгрываемые представления из жизни Христа, святых или на другие священные темы. Чудо – это двигатель сюжета, сценарный ход.

Чудеса можно рассматривать как *литературный прием*. Важнейшие жанры в литературе о чудесах – это рождественские рассказы и жития. Рассказы о чудесах занимают значимое место в культуре многих народов мира. Они располагаются между художественным творчеством (волшебная сказка – распространенный жанр фольклора и литературы) и повествованием о жизни и почти всегда свидетельствуют о прорыве действительности, о соприкосновении человека с иным (священным, демоническим и т. п.).

Взаимосвязь реального случая, воспринимаемого как чудо, и рассказа о нем очень непростая. Иррациональность чуда «подтягивает» к себе все прочие составляющие (задействованных людей и обстоятельства); само событие, описываемое как чудо, влияет на структуру рассказа о нем. Повествование часто делится на три части: главная, кульминационная часть, чудесное событие, обрамляется описанием ситуации до и после него. Чудо – трансформация, принципиальные перемены, происходящие с людьми и миром,

в котором они живут, – составляет основу всего рассказа, выступает движущей силой, организующей структуру повествования и дающей пищу для размышления и рассказчику, и слушателю. Так, в рассказах о достойных людях, особенно об индийских бхактах, или о будущих религиозных лидерах говорится о чудесах, происходящих с ними с детства. Так, о почитаемом Баба Бхуман Шахе народа камбодж в индийском штате Харьяна рассказывают, как его коровы, когда он был подростком, затоптали соседское поле, а когда его пришли наказывать, он пошел с ними на поле, и оно снова было зеленое. Как это бывает со многими святыми в Индии, змеи приползали на его молитвенные собрания (*самсанги*) и нико-го не кусали.

Другое, более широкое значение чуда относится к эстетике в целом. Во многих языках и культурах понятие «чуда» связывается со сферой искусства. Чудо – это нечто поразительное, выдающееся, удивляющее своей необычностью, это мастерство, умение, красота, блестящее владение ремеслом, глубокое проникновение в тайны искусства. В Индии особенно часто это относят к сфере музыки. Хотя в значительной мере это достигают посредством усердных занятий, все же решающую роль здесь играет *аширвад* – благословение свыше, приходящее часто через учителя, наставника, подчас вне зависимости от таланта и прилежания артиста.

Итак, хотя чудом иногда могут обозначить особые достижения, обретаемые в результате дисциплины, чудо, прежде всего – *фактор свободы*, то, что противостоит детерминизму. Чудо – это случайность; так, в переносном смысле говорят о «чудесах» дружбы, любви, встречи, внезапной перемены. Поэтому чудо можно воспринимать как своего рода дар – свыше, и нередко случайно. Однако вне зависимости от того, какова природа чуда и какой аспект играет главную роль, чудо не теряет своей связи с **тайной**: даже проясненное, разоблаченное, рационализированное, оно всегда сохраняет флер загадочности: до конца не исчезает та завеса, которая делает событие или явление чудом.

Благодарности

Публикация подготовлена в рамках плана научно-исследовательской работы С. И. Рыжаковой в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Полевые исследования проведены в 2018–2020 гг. в рамках проекта С.И. Рыжаковой, РФФИ № 18–09–00389 «Одержимость, служение, лицедейство: о границах и взаимосвязи индивидуального трансa, религиозного почитания и художественного начала в индийских артистических традициях

Acknowledgements

The publication is prepared within the plan of research work of S.I. Ryzhakova at N.N. Miklukho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology of RAS. Field researches were carried out in 2018–2020 under S.I. Ryzhakova's project, The Russian Foundation for Basic Research no. 18–09–00389 "Obsession, service, acting: about the borders and interrelation of an individual trance, religious worship and artistic principles in the Indian artistic traditions".

Литература

- Гольдциер 1938 – *Гольдциер И.* Культ святых в исламе. М.: ГАИЗ [Государственное антирелигиозное издательство], 1938. 180 с.
- Джеймс 1993 – *Джеймс У.* Многообразия религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
- Жуковская 2013 – *Жуковская Н.Л.* «Феномен Итигелова»: версии религиозные, научные, антинаучные и другие // Жуковская Н.Л. О буддизме и буддистах: Статьи разных лет: 1969–2011. М.: Ориенталия, 2013. С. 262–276.
- Концепт чуда 2001 – Концепт чуда в славянской и еврейской традиции. Сборник статей. М.: Сэфер, 2001. 366 с. (Академическая серия, вып. 7)
- Кормина 2001 – *Кормина Ж.* Чудо в народной традиции: концепт и риторика // Концепт чуда в славянской и еврейской традиции: Сборник статей. М.: Сэфер, 2001. С. 116–129. (Академическая серия, вып. 7)
- Ле Гофф 2001 – *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М.: ОАО Издательская группа «Прогресс», 2001. 440 с.
- Лосев 2001 – *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с. (Философское наследие, т. 130)
- Льюис 2019 – *Льюис К.С.* Чудо. М.: Изд-во АСТ, 2019. 523 с.
- Петров 2015 – *Петров Н.И.* Почитание св. Николая Чудотворца на Руси в контексте борисоглебского культа // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях / Под ред. К.А. Костромина. Вып. 3. СПб., 2015. С. 111–132.
- Рыжакова 2010 – *Рыжакова С.И.* Аглонские чудеса [Online]. Антропологический форум. № 13. 2010. С. 125–146. URL: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/013online/13_online_ryzhakova.pdf (дата обращения 28.05.2020).
- Сошинский 2001 – *Сошинский С.А.* Чудо в системе мироздания // Вопросы филологии. 2001. № 9. С. 82–97.
- Суворова 1999 – *Суворова А.А.* Мусульманские святые Южной Азии XI–XV вв. М.: Ин-т востоковедения РАН, 1999. 280 с.
- Фрумкин 2003 – *Фрумкин К.Г.* Теории чуда в эпоху науки // Эпистемология & философия науки. Т. 5. 2003. № 3. С. 153–172.
- Цыпин 2013 – *Цыпин В.* Курс церковного права. М.: Изд-во МФТИ, 1996. 426 с.
- Щавелев 2015 – *Щавелев С.П.* «Чудо» в пределах и за пределами разума // Наука, искусство, культура. Вып. 1 (5). 2015. С. 82–92.

- Briggs 1976 – *Briggs K.M.* An Encyclopedia of Fairies. N.Y.: Pantheon Books, 1976. 514 p.
- Coppa, Hass, Peck 2008 – *Coppa F., Hass L., Peck J.* Performing Magic on the Western Stage: From the Eighteenth Century to the Present. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 256 p.
- Devanandam 1950 – *Devanandam P.D.* The Concept of Maya. L.: Lutterworth Press, 1950. 298 p.
- Doniger O'Flaherty 1986 – *Doniger O'Flaherty W.* Dreams, Illusion, and Other Realities. Chicago: University of Chicago Press, 1986. 382 p.
- Fiordalis 2008 – *Fiordalis D.* Miracles and Superhuman Powers in South Asian Buddhist Literature. Michigan, US: University of Michigan, 2008. 244 p.
- Glynn 2003 – *Glynn P.* Healing Fire of Christ: Reflections on Modern Miracles. [San Francisco]: Ignatius Press, 2003. 260 p.
- Gonda 1962 – *Gonda J.* Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology // History of Religions. Vol. 1. No. 2. Winter, 1962. P. 243–273.
- Goto-Jones 2016 – *Goto-Jones Ch.* Conjuring Asia: Magic, Orientalism and the Making of the Modern World. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 336 p.
- Goudriaan 2008 – *Goudriaan T.* Maya: Divine And Human. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. 260 p.
- Harris 1999 – *Harris R.* Lourdes: body and spirit in the secular age. London: Allen Lane, The Penguin Press, 1999. 473 p.
- Jones 2011 – *Jones G.* Trade of the Tricks, Inside the Magician's Craft. Berkeley: University of California Press, 2011. 289 p.
- Keel 1958 – *Keel J.* Jadoo. L.: W.H. Allen, 1958. 237 p.
- Knight 2016 – *Knight M.M.* Magic in Islam. New York: Tarcher Perigee, 2016. 256 p.
- Lamont 2004 – *Lamont P.* The Rise of the Indian Rope Trick: The Biography of a Legend. London: Little, Brown, 2004. 264 p.
- Lang 1997 – *Lang B.* Sacred Games: A History of Christian Worship. New Haven; London: Yale University Press, 1997. 542 p.
- Laven 2016 – *Laven M.* Recording Miracles in Renaissance Italy // Past & Present. 2016. Vol. 230 (suppl 11). P. 191–212.
- Lee 2000 – *Lee S.* Net of Magic: Wonders and Deceptions in India. New Delhi: Harper Collins, 2000. 455 p.
- Mangan 2007 – *Mangan M.* Performing Dark Arts: A Cultural History of Conjuring. Bristol: Intellect, 2007. 282 p.
- Meri 2002 – *Meri J.W.* The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria. Oxford: Oxford University Press, 2002. 342 p.
- Milbourne 1962 – *Milbourne Ch.* Panorama of Magic. New Your: Dover Press, 1962. 216 p.
- Miracle 1999 – Miracle // Merriam-Wester's Encyclopedia of World Religions / Consulting ed. W. Doniger. Springfield, Massachusetts: Merriam-Websters Incorporated, 1999. P. 740.
- Nevil 1911 – *Nevil M.J., Devant D.* Our Magic: The Art and Theory of Magic. N.Y.: E.P. Dutton & Co, 1911. 507 p.
- Radhakrishnan 1914 – *Radhakrishnan S.* The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya // International Journal of Ethics. Vol. 24. No. 4 (July, 1914). P. 431–451.
- Shastri 1911 – *Shastri P.B.* The Doctrine of Maya in the Philosophy of the Vedanta. L.: Luzac and Co., 1911. 137 p.

- Smith 1978 – *Smith M.* Jesus the Magician. San Francisco etc.: Harper and Row Publishers, 1978. 222 p.
- Twelftree 1999 – *Twelftree G.H.* Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study. Westmont, Illinois: InterVarsity Press, 1999. 470 p.
- Twelftree 2007 – *Twelftree G.H.* In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007. 351 p.
- Twelftree 2011 – The Cambridge Companion to Miracles / Ed. by G.H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 347 p.

References

- Briggs, K.M. (1976), *An Encyclopedia of Fairies*. New York, Pantheon Books.
- Coppa, F., Hass, L. and Peck, J. (2008), *Performing Magic on the Western Stage: From the Eighteenth Century to the Present*, Palgrave Macmillan, New York, USA.
- Devanandam, P.D. (1950), *The Concept of Maya*, Lutterworth Press, London, UK.
- Doniger O'Flaherty, W. (1986), *Dreams, Illusion, and Other Realities*. Chicago: University of Chicago Press.
- James, W. (1993), *Mnogobraziya religioznogo opyta* [Varieties of religious experience], Nauka, Moscow, Russia.
- Fiordalis, D. (2008), "Miracles and Superhuman Powers in South Asian Buddhist Literature", Thesis, University of Michigan.
- Frumkin, K.G. (2003), "Miracle Theories in the Age of Science", *Epistemologiya & filosofiya nauki*, vol. V, no. 3, pp. 153–172.
- Glynn, P. (2003), *Healing Fire of Christ: Reflections on Modern Miracles*, Ignatius Press, [San Francisco], USA.
- Goldzier, I. (1938), *Kul't svyatykh v islame* [The cult of saints in Islam], GAIZ [Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatel'stvo], Moscow, Russia.
- Gonda, J. (1962), "Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology", *History of Religions*, vol. 1, no. 2, pp. 243–273.
- Goto-Jones, Ch. (2016), *Conjuring Asia: Magic, Orientalism and the Making of the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, USA.
- Goudriaan, T. (2008), *Maya: Divine And Human*, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Harris, R. (1999), *Lourdes: body and spirit in the secular age*, Allen Lane, The Penguin Press, London, UK.
- Jones, G. (2011), *Trade of the Tricks, Inside the Magician's Craft*, University of California Press, Berkeley, USA.
- Keel, J. (1958), *Jadoo*, W.H. Allen, London, UK.
- Knight, M.M. (2016), *Magic in Islam*, Tarcher Perigee, New York, USA.
- Kontsept chuda v slavyanskoy i yevreyskoy traditsii. Sbornik statey* (2001) [The concept of miracle in Slavic and Jewish cultural traditions. Collection of articles], Sefer, Moscow, Russia. (Academic Series, issue 7)
- Kormina, J. (2001), "Miracle in the folk tradition: concept and rhetoric" in *Kontsept chuda v slavyanskoy i yevreyskoy traditsii. Sbornik statey* [The concept of miracle in Slavic and Jewish cultural traditions. Collection of articles], Sefer, Moscow, Russia, pp. 116–129. (Academic Series, issue 7)

- Lamont P. (2004), *The Rise of the Indian Rope Trick: The Biography of a Legend*, Little, Brown, London, UK.
- Lang, B. (1997), *Sacred Games: A History of Christian Worship*, Yale University Press, New Haven, USA, London, UK.
- Laven, M. (2016), Recording Miracles in Renaissance Italy, in *Past & Present*, vol. 230 (suppl 11), pp. 191–212.
- Le Goff, J. (2011), *Srednevekovi mir voobrazhayemogo* [The medieval world of the imaginary], OAO Izdatel'skaya gruppa "Progress", Moscow, Russia.
- Lee, S. (2000), *Net of Magic: Wonders and Deceptions in India*, Harper Collins, New Delhi.
- Losev, A.F. (2001), *Dialektika mifa* [The dialectic of myth], Mysl', Moscow, Russia. (Filosofskoye naslediyе , vol. 130)
- Lewis, C.S. (2019), *Chudo* [Miracle]. M.: Izdatel'stvo AST, Moscow, Russia.
- Mangan, M. (2007), *Performing Dark Arts: A Cultural History of Conjuring*, Intellect, Bristol, UK.
- Meri, J.W. (2002), *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford University Press, Oxford, UK.
- Milbourne, Ch. (1962), *Panorama of Magic*, Dover Press, New York, USA.
- "Miracle, in Doniger, W. (ed.) (1999), *Merriam-Wester's Encyclopedia of World Religions*, Merriam-Websters Incorporated, Springfield, Massachusetts, p. 740.
- Nevil, M.J. and Devant, D. (1911), *Our Magic: The Art and Theory of Magic*, E.P. Dutton & Co, New York, USA.
- Petrov, N.I. (2015), "Veneration of sv. Nicholas the Wonderworker in Russia in the context of the Borisoglebsky cult" in Kostromin, K.A. (ed.), *Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* [Ancient Russia: in time, in personalities, in ideas], issue 3, Sankt-Peterburg, Russia, pp. 111–132.
- Radhakrishnan, S. (2014), "The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya", *International Journal of Ethics*, vol. 24, no. 4 (Jul.), pp. 431–451.
- Ryzhakova, S.I. (2010), "Aglona Miracles" [Online], *Antropologicheskii forum*, no. 13, pp. 125–146, available at: http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/013online/13_online_ryzhakova.pdf (Accessed 28 May 2020).
- Shastri, P.B. (1911), *The Doctrine of Maya in the Philosophy of the Vedanta*, Luzac and Co., London, UK.
- Shchhavelev, S.P. (2015), " 'Miracle' within and beyond the mind", *Nauka, iskusstvo, kul'tura*, vol. 5, no. 1, pp. 82–92.
- Smith, M. (1978), *Jesus the Magician*. Harper and Row Publishers, San Francisco etc., USA.
- Soshinskii, S.A. (2001), "Miracle in the system of the universe", *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 82–97.
- Suvorova, A.A. (1999), *Musul'manskiye svyatyye Yuzhnoy Azii XI–XV vv.* [Muslim saints of South Asia in 11th – 15th centuries], Institut vostokovedeniya RAN, Moscow, Russia.
- Twelftree, G.H. (ed.) (2011), *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Twelftree, G.H. (ed.) (2017), *The Nature Miracles of Jesus: Problems, Perspectives, and Prospects*, Wipf and Stock Publishers, Eugene.

- Tsyplin, V. (1996), *Kurs tserkovnogo prava* [The course of church law], Izdatel'stvo MFTI, Moscow, Russia.
- Twelftree, G.H. (1999), *Jesus the Miracle Worker: A Historical and Theological Study*. InterVarsity Press, Westmont, Illinois, USA.
- Twelftree, G.H. (2007), *In the Name of Jesus: Exorcism among Early Christians*. Baker Academic, Grand Rapids, MI.
- Zhukovskaya, N.L. (2013), “The Itigelov Phenomenon’. Versions religious, scientific, anti-scientific and others”, in Zhukovskaya, N.L. *O buddizme i buddistakh. Stat'i raznykh let. 1969–2011* [About Buddhism and Buddhists. Articles of different years. 1969–2011], Orientalia, Moscow, Russia, pp. 262–276.
- Zubrzycki, J. *Jadooowallahs, Jugglers and Jinns. A Magical History of India*, Picador India, New Delhi, India.

Информация об авторе

Светлана И. Рыжакова, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Россия; 199991, Россия, Москва, Ленинский пр., д. 32А; SRYzhakova@gmail.com

Information about the author

Svetlana I. Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 199991, bld. 32A. Leninsky Av., Moscow, Russia; SRYzhakova@gmail.com.

УДК 26-24

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-40-67

«Как могущественны чудеса Его!» Связь библейского нарратива с преданиями о чудесах Рыбницкого ребе

Наталья М. Киреева

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва; natalya.kireeva@gmail.com*

Мария М. Каспина

*Российский государственный гуманитарный университет,
Россия, Москва; kaspina@mail.ru*

Аннотация. В статье анализируются теория и практика чуда в иудаизме и еврейской культуре. Особенное внимание уделяется чудесам в контексте раннего библейского периода пророков и современного хасидизма; между нарративами разных времен обнаруживаются сходство мотивов и сюжетов. Подробно разбираются два сюжета о чудесах, сотворенных в XX в., связанных с цадиком Хаимом Занвлом Абрамовичем (Рыбницкий ребе, 1902–1995). Чудеса, которые о нем рассказывают, имеют множество параллелей с легендами о чудесах, совершенных основателем хасидского течения, Израилем Баал Шем Товом (Бештом, середина XVIII в.). В статье выявляется связь между библейскими и хасидскими историями о чудесах как на уровне сходства мотивов, так и функционирования чуда в еврейской культуре в целом.

Ключевые слова: ранние пророки, чудо, легенда, святой, хасидизм, цадик, религиозные практики иудаизма, фольклор

Для цитирования: Киреева Н.М., Каспина М.М. «Как могущественны чудеса Его!»: Связь библейского нарратива с преданиями о чудесах Рыбницкого ребе // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 3. С. 40–67. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-40-67

“How Puissant his Miracles Are!”
Connections between the Biblical narrative
and the folk stories about the *Ribnitzer Rebbe*

Natalya M. Kireeva

*Russian State University of the Humanities,
Moscow, Russia, natalya.kireeva@gmail.com*

Maria M. Kaspina

*Russian State University of the Humanities,
Moscow, Russia, kaspina@mail.ru*

Abstract. The article focuses on legends about miracles in Judaism. Particular attention is paid to miracles in the context of the early Biblical period of the prophets and modern Hasidism; similarities in motives and plots are found between the narratives of different times. The authors analyze in detail two 20th-century plots about miracles related to Chaim Zaslavsky Abramovich, known as the Ribnitzer Rebbe (1902–1995). The miracles that are told about him have many parallels with the legends about miracles performed by the founder of the Hasidic movement, Israel Baal Shem Tov (BeShT), who lived in the middle of the 18th century. The article reveals a connection between the Biblical and Hasidic miracle stories not only at the level of how the miracle is functioning in Jewish culture in general.

Keywords: early prophets; miracle; legend; saint; Hasidism; tzaddik; Judaic religious practices; folklore.

For citation: Kireeva, N.M. and Kaspina, M.M. (2020), “ ‘How Puissant his Miracles Are!’ Connections between the Biblical narrative and the folk stories about the *Ribnitzer Rebbe*”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 40–67, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-40-67

Легенды о чудесах и рассуждения о том, что есть чудо и нужно ли оно евреям, сопровождают иудаизм практически на каждом из этапов его существования. Варианты ответов на эти вопросы и истории о чудесах мы рассмотрим в данной статье. Обсудив проблему категориального аппарата и термины, которые в еврейском вокабулярии маркируют «чудесное», мы разберем конкретные легенды о чудесах одного из хасидских лидеров советского периода – рабби Хаима Заслава Абрамовича (1902–1995), известного как Рыбницкий ребе. Этот выбор неслучаен, поскольку, в отличие от харизматических лидеров прошлого, Рыбницкий ребе жил недавно, рассказы о его чудесах еще сейчас можно записать от очевидцев. Данная часть исследования будет основана на поле-

вых материалах, собранных в экспедициях в Молдову и Приднестровье в 2017–2019 гг.¹

В Танахе содержится множество рассказов о *чудесах*. Фактически весь библейский нарратив пронизан феноменом «чудесного», что формирует теологию раннего иудаизма. Чудо представлено в нем в двух формах – декларативной и публичной (когда чудо призвано прославить силу и мощь божества через сверхъестественные события, которые внезапно врываются в привычный ход вещей, свидетелями этому становятся целые народы) и частной, камерной (когда чудо подчас не маркируется специальным термином: читатель сам должен его распознать). Во втором случае у чуда нет множества свидетелей, оно интимно, а потому истории о нем становятся преданиями. Их трансляция осуществляется в первую очередь через устную традицию, часто сами рассказы о чуде становятся опытом приобщения к нему.

В тексте Еврейской Библии встречается несколько слов для обозначения чуда: *от* («знак»); *нифла* («чудо-декларация»); *пеле* («чудо-диковинка»); *нес* и *ешуа* («чудо-спасение»; «чудо-исцеление»). Если первые четыре термина встречаются в библейских и раввинистических источниках, то последний характерен для культуры хасидизма². Первоначально проанализируем библейские и раввинистические контексты, чтобы затем перейти к более детальному анализу феноменологии хасидских чудес.

Чтобы понять, как функционирует и как обозначается чудо в Танахе, нужно коснуться принципиального теологического вопроса: как, согласно Библии, монотеистический Бог проявляет себя в мире, и есть ли в сотворенной им реальности место чуду? Герхард фон Рад [фон Рад 1997], известный немецкий библеист второй половины XX в., предложил, на наш взгляд, наиболее целостный взгляд на роль Бога в историческом процессе. Он отмечал, что Бог, как творец Вселенной, является также и активным актором в истории. Бог проявляет себя во времени, вмешиваясь в его ход; он творит вселенную и ее законы и сам может их нарушать. Фактически

¹ Экспедиции были организованы Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Научно-исследовательским центром Еврейского музея и Центра толерантности.

² Хасидизм является одним из направлений в иудаизме, он оформляется в отдельное движение во второй половине XVIII в. Основным регионом распространения хасидизма являлась Восточная Европа. После разделов Польши значительное число хасидов становятся поданными Российской империи. Хасидизм отличается от классического иудаизма большей экстатичностью культа, а также специфической формой харизматического лидерства – цадикизмом.

чудо в Еврейской Библии – это вторжение в пространственно-временной континуум и изменение его привычных характеристик. Такое чудо, как правило, декларативно и служит цели подчеркнуть величие еврейского Бога, поэтому оно обозначается словами *от*, *мофет* и *нес*; данные слова в первом своем узусе – «знак, знамение», «доказательство». Эта особенность указывает на функцию чудес, обозначенных данными терминами; рассмотрим ряд конкретных библейских примеров.

Исх 7:9. «Когда фараон потребует от вас: “окажите чудо (*мофет*)!”, то вели Аарону бросить перед фараоном свой посох – и посох превратится в змею»³.

В этом эпизоде обращает на себя внимание, что просьба о чуде, причем с использованием еврейского термина, вкладывается в уста фараону, не желающему отпускать евреев из рабства. Фактически такое чудо является не только особым событием для евреев, но служит чужому правителю доказательством того, что на стороне евреев находится Бог.

Значение имеет и история посоха, упомянутого в данном эпизоде. С одной стороны, перед нами – сюжет о волшебной палочке, то есть об объекте-посреднике, через который осуществляется чудо. В другом библейском эпизоде (Числ 17), рассказывается, что в момент смуты, когда часть из народа Израиля восстала против власти Моисея и Аарона, Бог в качестве чудесного знака заставил посох Аарона расцвести миндальным цветом. Затем этот посох в качестве знамения – *от (чудо-знак)*, был положен перед Ковчегом Завета⁴, как вечное напоминание и материальный символ вмешательства Бога в ход истории (Числ 17:10).

Еще один показательный сюжет о волшебном предмете можно обнаружить в начале книги Исход. Это один из центральных эпизодов Пятикнижия, рассказывающий о явлении Бога перед Моисеем в виде неопалимой купины (Исх 3-4). После обстоятельного знакомства героя с Богом, в рамках которого Моисей узнает его Имя, а также получает четкие инструкции, что передать народу Израиля, начинается диалог о *чудесах-знаках (отот)*. Моисей просит Бога представить ему убедительное чудо, повторив которое, он сможет доказать своим единоплеменникам, что они имеют дело с Господом.

³ Здесь и далее Библия цитируется в переводе РБО.

⁴ Ковчег завета – переносная святыня Израиля, представлявшая собой деревянный ящик, обитый золотом, с крышкой в форме двух херувимов, согласно еврейской традиции, в ковчеге хранились каменные скрижали с Десятью заповедями.

Бог приказывает Моисею бросить посох, который герой держит в руке, на землю и посох становится змеей, однако взяв эту змею за хвост, Моисей опять обнаруживает в своей руке посох. Перед нами вновь ситуация, в которой *чудо-знак* необходимо для доказательства божественной мощи, и это чудо материально. Кроме того, в данном эпизоде положительный библейский герой требует от Бога чуда как подтверждения откровения.

Примечателен сюжет о судьбе Гедеоне (Суд 6), в тяжелый момент внешней угрозы он обращается к Богу и получает от него уверение в помощи. Однако герой не может принять обещания на веру и просит Бога чудом подтвердить, что он не оставит Гедеона. Далее и одного чуда оказывается мало, только два знамения подряд признаются неопровержимым доказательством божественной поддержки. Данный эпизод, также как и история с посохом Моисея, – яркий пример того, что чудо в Библии выступает гарантом божественной помощи или шире – божественного присутствия в жизни народа Израиля.

Чудо становится фундаментом взаимоотношений народа и Бога, оно ложится в основу двухстороннего договора, заключенного на горе Синай. Скрижали, которые, согласно нарративу об исходе, получает Моисей, содержат текст этого договора – Декалог. Первая заповедь из десяти гласит (Исх 20:2): «Я Господь, твой Бог, который вывел тебя из Египта, из неволи». Это классическое для текста любого договора представление сторон. В нем Бог выступает как тот, кто вывел из Египта, то есть совершил чудо, или даже вереницу чудес: десять казней египетских; разведение вод Чермного моря; потопление фараоновой армии. Все эти чудеса, за исключением последнего, встраиваются в парадигму чуда как нарушения законов природы. Они являются декларацией мощи Бога, творящего их, а потому народ, ради которого эти чудеса совершаются, не может ослушаться Бога. Израиль обязан соблюдать остальные девять заповедей, поскольку связан узами договора, скрепленного чудом.

Однако не только Израиль оказывается заложником чуда, Бог, совершив такие мощные знамения перед лицом других народов, теперь должен соответствовать заданной модели поведения (Суд 6:13):

Гедеон ответил: «Прости, господин мой. Если и впрямь Господь с нами, то почему случилось такое? Где чудеса⁵ Его, о которых говорили наши

⁵ Для обозначения чудес в этом отрывке используется слово *нифлаот* (*чудо-диковинка*), оно чаще всего используется в Библии в контексте эпизодов, связанных со спасением и искуплением.

отцы? Ведь они рассказывали, как Господь вывел нас из Египта! А что теперь? Господь нас оставил, отдал в руки мидьянитян!»

Исход из Египта становится гарантией будущих чудес, знаком того, что Бог и впредь будет помогать своему народу. Подобное восприятие чуда как основы взаимозависимых отношений порождает сюжеты, выглядящие практически как шантаж. Одним из самых показательных нарративов такого рода служит история о торге Моисея с Богом, которая разворачивается, когда Израиль в очередной раз прогневал Господа, и он решает уничтожить весь народ. В качестве контраргумента в споре с Богом Моисей говорит следующее (Числ 14: 13–16):

Про это услышат египтяне; ведь из-под их власти Ты, силой Своей, увел этот народ! Они расскажут про случившееся жителям этой страны. А те уже слышали, что Ты, Господь, пребываешь среди этого народа и являешься здесь воочию, что облако Твое стоит над этим народом, что Ты Сам идешь впереди них, днем в облачном столпе, а ночью в столпе огненном. Если Ты истребишь этот народ до последнего человека, то все народы, до которых дошел слух о Тебе, скажут так: “Не смог Господь привести этот народ в страну, которую поклялся отдать им, – и поэтому истребил их в пустыне!”

Бог становится заложником собственного вмешательства в историю, а чудо, как явствует из этого эпизода, не является событием, направленным исключительно на евреев, оно демонстрирует божественную мощь также и другим народам. Такое чудо можно назвать миссионерским: оно должно быть провозвестием для всех народов, доказывающим мощь Бога Израиля над всеми остальными богами.

В эту же парадигму встраиваются истории о соревнованиях в чудесах. Моисей и Аарон соревнуются со жрецами фараона, и хотя те в ряде эпизодов также могут похвастаться сверхъестественными способностями, еврейские чудотворцы в финале побеждают⁶. В другом сюжете пророк Илия соревнуется со жрецами

⁶ Известный библеист Дж. Мильгром отмечает, что соревнование со жрецами призвано подчеркнуть мощь еврейского Бога, поскольку творимые им чудеса не зависят от места и времени, тогда как чудеса жрецов целиком связаны с точностью выбранного времени и места. Фактически Библия показывает, что жрецы являются работниками фараона, их чудеса сродни умениям ремесленников, которые владеют определенными техниками манипуляции сакральным, в то время как чудеса Бога – настоящие сверхприродные явления [Мильгром 1997].

Ваала в вызывании дождя (3(1) Цар 18:18–46), подчеркивая их несостоятельность. Подобные истории показывают, что чудесное существует в еврейском сознании не только как характеристика Бога, чудеса могут совершать и сакральные специалисты из среды других народов, чтобы различать два типа чудес – *свое* и *чужое*, второй тип чаще всего именуется магией и ворожбой и, конечно, запрещается Библией.

Но чудо – это не только действие, совершенное на благо народа Израиля. В целом ряде контекстов слова *от* и *мафот* используются в качестве синонимов наказания за отступление от заповедей, возвращая нас к контексту договора. Нарушение договора влечет санкции, и они столь же серьезны и грозны, как и чудеса в награду за соблюдение соглашения.

Втор 28:45–46. «Все эти проклятия сбудутся, они станут вас преследовать и настигнут! Вы будете уничтожены – за то, что не слушались Господа, вашего Бога, не исполняли повелений и предписаний, которые Он вам дал. Это будет *знамением и знаком*, явленным на вас и на потомках ваших, вовек».

Библейский период можно назвать эпохой безоговорочного доверия к чуду. В тот момент, когда было очевидно божественное происхождение сверхъестественного, его необходимость и значимость не ставились под сомнение. Ситуация меняется в раввинистический период⁷ под влиянием тяжелых исторических обстоятельств и поражений двух антиримских восстаний, отчасти инспирированных верой в чудеса и знамения, появляются попытки критически осмыслить божественное вмешательство в историю через чудо⁸. Пожалуй, самым ярким сюжетом подобного рода является история о рабби Элиезере⁹, она разворачивается как часть дискуссии о ритуальной чистоте (Вавилонский Талмуд, Бава Мецея, 59а-б). В этом сугубо законодательном споре рабби Элиезер прибегает к трем чудесам для доказательства собственной правоты: сначала рожковое дерево было вырвано с корнем и отброшено на

⁷ Раввинистический иудаизм развивается из фарисейского движения и в I в. до н. э. становится основным течением в иудаизме. Основными памятниками раввинистического иудаизма являются Мишна, Талмуды и сборники *мидрашей*.

⁸ *Avery-Peck A.J.* Miracles in Judaism, the Classical Statement // The Encyclopaedia of Judaism. 2nd edition (4 volume set) / Ed. by J. Neusner; A.J. Avery-Peck; William Scott Green. Brill Academic Publishers, 2005. Vol. 3. P. 185–193. См. также: [Novakovic 2011].

⁹ Еврейский законоучитель конца I – начала II в. до н. э.

сто локтей, затем вода в ручье потекла вспять, после чего наклонились стены дома, где происходил спор. Все эти сверхъестественные доказательства рабби Элиезера были отвергнуты мудрецами, но тогда раздался *Голос с небес*, подтверждающий правоту мудреца. Показателен финал истории:

Встал рабби Ихошуа, и процитировал: «Не на небе она [Тора] (Втор 30:12). Что же это означает? Рабби Ирмеяху сказал: «Тора была дарована нам на горе Синай. И после ее дарования мы уже не принимаем во внимание *Голос с небес* потому, что в Торе сказано: «по большинству склоняться» (Исход 23:2)».

Это декларативный и сознательный отказ от чуда. Оно оказывается неизмеримо менее значимым, чем Закон, который трактуется также по один раз установленным правилам и не зависит от чудесного божественного вмешательства. Мир логики и закона побеждает чудо.

Еще одной формой контроля за чудом, отличающей раввинистический иудаизм, становится концепция предуготованного чуда. Внезапность и непредсказуемость библейских чудес трансформируется в более поздний период в легенды о сотворенных в начале времен сверхъестественных предметах или явлениях. Такие истории также являются попытками обуздать чудо, сделать его элементом запланированной истории. Пожалуй, самым ярким примером такого рода может служить сюжет из Вавилонского Талмуда (трактат Псахим, 54а):

Десять чудес были сотворены в вечер субботы и были проявлены позднее. И это колодец Мириам¹⁰; манна небесная, которая выпадала в пустыне; радуга <...> скрижали завета; могила Моисея¹¹ <...>; дар речи, которым обладала Валаамова ослица¹²; и уста земли, которые проглотили Кораха¹³. <...> Рабби Йоси сказал от имени мудрецов: также

¹⁰ Согласно еврейской традиции, сестра Моисея и Аарона, Мириам, обладала чудесной способностью на еврейских стоянках во время странствия по пустыне обеспечивать общество Израиля водой благодаря следовавшему за ней колодцу.

¹¹ Согласно книге Второзакония (34:6) точное место погребения Моисея неизвестно, что придает истории эзотерический характер.

¹² В книге Чисел (23:22–34) рассказывается история о лжепророке Валааме, ослица которого заговорила с пророком, чтобы уберечь его от божественной кары.

¹³ В книге Чисел (16:1–50) повествуется о восстании некоторых израильтян, выступивших против безраздельной власти Моисея и Аарона,

и агнец, появившейся перед Авраамом, чтобы заменить Ицхака¹⁴ и *шамир*¹⁵, который обтесывал камни жертвенника. Все они были сотворены в то время.

Данное талмудическое высказывание фактически лишает библейские чудеса свойства прорываться сквозь ткань пространственно-временного континуума. Запланированные чудеса, приготовленные «от начала мира», так же как, скажем, способность светил двигаться по установленной траектории, лишают чудеса не только спонтанности, но и значимости. Однако это происходит уже в постбиблейский период, когда формируется новый тип еврейской религиозной идентичности, в котором фокус внимания смещается с декларативного чуда как основы договора между евреями и Богом на дарование Торы и ее законов. В раввинистический период «чудесное» вытесняется в плоскость народного иудаизма, для которого особенно важной и воспроизводимой становится линия не публичных, но «частных» чудес, к их описанию в изводе библейской традиции мы и обратимся ниже.

Подобные чудеса, как правило, не столь всеобъемлющи и грозны, как *чудеса-знаки* и являются ответом на конкретную ситуацию. Это может быть реакция на просьбу или даже спонтанный личный ответ чудотворца на угрозу извне. Такого рода истории универсальны и являются частью общемирового фольклора, потому интерес представляет то, благодаря каким механизмам и приемам они национализируются, чтобы быть включенными в еврейский священный текст. Анализ библейских чудес этого типа важен еще и для того, чтобы продемонстрировать их влияние на более позднюю традицию иудаизма.

Большая часть историй о частных чудесах содержится в 3–4 книгах Царств (1–2 Царей). Эти книги относятся к ранней библейской традиции, в течение VI в. до н. э. они оформляются в единый сюжет. Однако нарративы, о которых пойдет речь, по-видимому, сложились задолго до финальной редакции источников,

в качестве наказания земля поглотила их, и они «живые сошли в преисподнюю» (22:30).

¹⁴ Имеется в виду чудо появления перед Авраамом, готовящимся принести в жертву своего сына, овна, который послужил замещающей ребенка жертвой.

¹⁵ Червь, способный разрезать камни и металлы. Согласно еврейским легендам, он использовался при постройке Храма, поскольку Библия запрещает применение железа во время этих работ, ведь из него делают оружие.

их содержание изобличает связь с ранними устными преданиями о чудесах. В центре главных повествований о чудесах в 3–4 книгах Царств находятся два пророка – Илия и его ученик, Елисей, оба они являются харизматическими лидерами, объединявшими вокруг себя приверженцев: группу, именуемую в Танахе сыновьями пророческими (*бней ха-невшим*) и отличавшуюся редкими для Библии экстатическими формами религиозности. Например, в эпизоде помазания первого царя Израиля – Саула, пророк Самуил, проводивший ритуал, обещает новоиспеченному правителю, что теперь он «сделается совсем другим человеком» (2 Цар 10:6), однако перед этим он должен присоединиться к толпе пророков, которые пророчествуют «под звуки цитр, бубнов, свирелей и лир». Именно пребывание среди экстатической группы пророков завершает инициацию царя.

Обратимся к рассказам о чудесах Илии и Елисея. В этих сюжетах наблюдается значительное число общих мотивов, поэтому мы представим их частично в виде таблицы.

Сравнение двух параллельных сюжетов показывает, что спектр чудес – умножение пищи; исцеление неплодной; воскрешение мертвых, является не только общей чертой в описании Илии и Елисея, но и универсальными фольклорными мотивами. Для выделения в этих историях еврейской специфики, следует внимательно рассмотреть их завершение и понять, с какой целью автор рассказывает о чудесах пророков. В финале истории о воскрешении Илией ребенка крайне существенно, что за чудотворцем стоит Бог, который и позволяет чуду свершиться:

3(1) Цар 17:23–24. Илия взял ребенка, отнес его из своей комнаты вниз, отдал матери и сказал: «Смотри, твой сын жив». – «Теперь я знаю, что ты человек Божий, – сказала она Илие. – Поистине, в твоих устах слово Господа!»

История Елисея гораздо более сложна для понимания, поскольку в ней нет столь отчетливого монотеистического месседжа, как в первом сюжете: пророк воскрешает мальчика, отдает его матери, мать падает перед пророком ниц, после чего пророк уходит (4(2) Цар 36–37).

Александр Рофэ, исследовавший легенды об Илии и Елисея, отмечает трансформацию универсального сюжета о пророке-чудотворце (пример Елисея), в морализаторскую теологически окрашенную историю, прославляющую Бога (пример Илии) [Рофэ 1997].

Илья (по 3 Царств, 17)		Елисей (по 4 Царств, 4)			
Тип чуда	Адресат и место чуда	Классификация мотива ¹⁶	Тип чуда	Адресат чуда	Классификация мотива
1	2	3	4	5	6
17:4 Вороны кормят пророка	Пророк; скрытое место у источника воды	<i>B451.5. B451.5. Helpful raven.</i> Распространение: Ирландия, Китай, Испания			
17:10-16 У женщины, отдавшей последнюю лепешку в доме пророку, «мука в кадке не истощалась и масло в кувшине не убывало»	Бедная женщина-вдова; дом вдовы	<i>D1652.5. D1652.5. Inexhaustible gessel.</i> Распространение: Ирландия, Исландия. <i>D1652.5.3. D1652.5.3. Inexhaustible measure (for meal or flour).</i> Распространение: Канада, Шотландия. <i>D2106.1.5. D2106.1.5. Multiplication of food by saint.</i> Распространение: Индия, Исландия.	4:1-7 Пророк умножает масло в доме вдовы, пока не заканчиваются сосуды	Вдова из круга сыновей пророческих; дом вдовы, при запертых дверях	<i>D1652.5. D1652.5. Inexhaustible gessel.</i> Распространение: Ирландия, Исландия. <i>D2106.1.5. D2106.1.5. Multiplication of food by saint.</i> Распространение: Индия, Исландия.

¹⁶ В классификации: *Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jestbooks, and local legends. Revised and enlarged. 2nd edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.*

Окончание табл.

1	2	3	4	5	6
17:17-22 Воскрешение умершего ребенка	Бедная женщина-вдова и ее сын; отдельная горница пророка	E63. E63. Resuscitation by prayer. Распространение: Ирландия, Маори.	4:12-17 Пророк исцеляет неплодную	Богатая женщина, покровительница пророка; в единственной горнице пророка	E63. E63. Resuscitation by prayer. Распространение: Ирландия, Маори.
		E63. E63. Resuscitation by prayer. Распространение: Ирландия, Маори.	4:24-27 Пророк воскрешает ребенка	Богатая женщина, покровительница пророка; в единственной горнице пророка при запертых дверях	<i>D1840.1.2.1. D1840.1.2.1. Poisoned drink or food made harmless by saints. Magic 57. D2168.1. D2168.1. Poison magically separated from drink.</i> Распространение: Ирландия
			4:39-41 Пророк избавляет ядовитую похлебку от яда	Группа сыновей пророческих; в закрытой группе	<i>D1652.1.1. D1652.1.1. Inexhaustible bread.</i> Распространение: Индия, Англия; христианская традиция <i>D1031.1. D1031.1. Magic bread.</i> Распространение: Испания, Вавилония.
			4:42-44 Пророк насыщает толпу 20 хлебцами	Группа сыновей пророческих; перед закрытой группой	

Еще одной общей чертой нарративов о частных (личных) чудесах является *контагиозность* чуда: пророк кидает муку в похлебку, и она нейтрализует яд; пророк ложится на ребенка, и к тому возвращается жизнь; один хлеб, протянутый пророку, становится множеством хлебов; пророк кидает в реку деревянный брус, чтобы извлечь упавший на дно топор (4(2) Цар 6:4–7). Кроме того, пророки-чудотворцы владеют волшебными предметами, наделяющими их властью, а иногда выступающими в качестве чудотворных отдельно от пророка. Елисей посылает своего подручного Гиезия с посохом (4(2) Цар 4:29–31), который должен быть возложен на умершего ребенка и оживить его (впрочем, это не помогает, и пророку приходится совершить чудо самому). Илия, возносясь на небо, оставляет Елисею свою мантию (4(2) Цар 2:11–14) и тем самым передает ему лидерские функции и харизму, обретя этот волшебный предмет, пророк немедленно проверяет его в действии, заставляя воды реки Иордан расступиться.

Еще один важный аспект, связанный с нарративом о пророках, это стандартные представления толпы о чуде, которые иногда выражаются в претензиях к чудотворцу, несоответствующему ожиданиям. Показателен пример с исцелением Наамана от проказы. Когда пророк Елисей пытается помочь военачальнику сирийского царя, он отправляет его совершить семикратное омовение в Иордане. Однако в ответ пророк слышит претензию:

4(2) Цар 5:11. Нааман в гневе повернулся и пошел прочь, говоря: «Я-то думал, что он ко мне выйдет, станет, призовет имя своего Бога, Господа, поводит рукой над болячками, исцелит от проказы...

Недовольство Наамана связано с его представлением о *нормальном* чуде, в его глазах чудо невозможно без контакта («проводит рукой») и без заговора («призовет имя своего Бога»). Пророк разочаровывает военачальника, но придворные уговаривают его все же совершить омовение. И, несмотря на опасения Наамана, семикратное омовение приносит желанное исцеление – «обновились тело его как тело малого ребенка» (5:14). В этом эпизоде вновь, как и с чудесами исхода, подчеркивается концепция инаковости еврейского Бога по отношению к другим богам. В магических практиках, согласно Библии, важно точно выбрать время, важно произнести правильную формулу и сопроводить ее правильными жестами. Однако чудо пророка, за которым стоит Бог, не зависит от внешних обстоятельств, а потому оно может выражаться в любых ритуалах. Конечно, играет роль и символическое значение омовения. Для любого еврея ритуальное омовение – важная часть религиозной жизни. Омывание способно избавить человека от ритуальной

нечистоты. В рассматриваемом сюжете Нааман болен проказой, заболеванием, которое не только описывается в книге Левит как ритуально нечистое состояние (Лев 13–14), но и считается наказанием за лжесвидетельство. Например, в финале истории об исцелении Наамана проказа насылается на слугу Елисея Гиезия, который обманул пророка (4(2) Цар 5:20–27).

Двойственность чудесного, которое может быть как благом, так и наказанием, наблюдается не только в публичных чудесах, но и в историях о личном чуде. Один из показательных примеров подобного рода – история о проклятии отроков¹⁷ пророком Елисеем (4(2) Цар 2:23–25). Этот эпизод происходит сразу после того, как Елисей получает мантию своего учителя Илии, и между двумя текстами есть связь. В зачине истории пророка дразнят отроки, называя его плешивым. Казалось бы, не самое страшное прозвище, однако пророк проклинает отроков, «и вышли две медведицы¹⁸ из леса и растерзали из них сорок два ребенка» (2:24). Такое несоизмеримое преступлению наказание смущало многих комментаторов. Вероятнее всего, прозвище, которым дразнятся дети, связано с описанием учителя Елисея. Оно содержится в предшествующей главе: сила пророка Илии и его харизма проявляются в том числе в его облике – «человек тот весь в волосах и кожаным поясом подпоясан» (4(2) Цар 1:8). Это описание открывает истинную суть нападок отроков – они сомневаются в том, что Елисей достоин своего учителя, и именно сравнение с Илией задевает пророка за живое¹⁹. Можно предложить и иную интерпретацию: смеясь над пророком, отроки смеются над Богом, подвергая сомнению его выбор. Не Елисей натравливает медведиц на юношей, он лишь проклинает их, а в ответ на проклятье Бог насылает на виновных кару.

Подводя итог описаниям чудесных явлений в Библии, можно отметить, что все чудеса, признаваемые в этой традиции истинными, считаются исходящими от Бога. Остальные сакральные манипуляции, даже если они повторяют чудеса еврейских пророков,

¹⁷ Хотя синодальный перевод предлагает значение *дети*, в оригинале стоит слово *неарим*, обозначающее скорее юношей. Более того, это может быть и именованием молодого мужчины. Например, в 1 Цар. 12:8 сына царя Давида, Ровоама, наставляют его сверстники, которые также именуется *неарим*, Ровоаму на тот момент около срока лет. См.: Уолтон; Мэтьюз; Чавалес.

¹⁸ Так же, как и проказа, нападение диких зверей считалось в Библии божественным наказанием, в то время как способность победить дикое животное трактовалась как признак божественного расположения.

¹⁹ The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society Tanakh Translation. Oxford University Press, 1999. P. 730.

объявляются магией и порицаются. Пророки в этих историях являются лишь трансляторами божественного чуда, хотя некоторые нарративы с участием *людей божьих* подверглись минимальной обработке традицией и сохраняют архаичные черты, сближающее их с чудотворными практиками других народов.

Также для дальнейшего анализа конкретных историй о чудесах еврейского чудотворца, цадика Хаима Занвля Абрамовича, важно отметить влияние, которое оказывает нарратив Танаха на последующую традицию. Библейские чудеса не являются уникальными, они универсальны и встречаются во многих культурах. Однако библейский текст, переосмысляя их и подводя под общий знаменатель прославления Бога, переформатирует в сюжеты, расставляя иные акценты. Этот новый символизм старых чудес, в свою очередь, органично вплетается как в христианскую традицию (чудеса Иисуса практически точно повторяют чудеса ранних еврейских пророков), так и в хасидскую традицию легенд о чудотворцах, к анализу которой мы и переходим.

В хасидизме очень рано складывается жанр рассказов о цадиках, восхваляющий их могущество и праведность. Основным сюжетобразующим мотивом этих нарративов является чудо, которое совершает цадик. Так устроена книга «Шивхей Бешт» – «Восхваление Бешта Баал Шем Това», основателя хасидизма, так же устроены и другие агиографические сборники рассказов о чудесах и великих деяниях остальных хасидских лидеров. Мы остановимся подробнее на одном уникальном случае, на рассказах о чудесах Рыбницкого ребе – Хаима Занвля Абрамовича. Он прожил несколько послевоенных десятилетий в советском промышленном городке Рыбница (сейчас – Приднестровье), потом переехал в Израиль и вскоре – в США, где жил в ультраортодоксальных районах Нью-Йорка и Лос-Анжелеса. Благодаря удивительной судьбе этого цадика мы можем посмотреть на него с разных точек зрения: о нем вспоминают советские и постсоветские жители Приднестровского города Рыбницы, евреи из Закарпатья, религиозные хасиды из Америки и Израиля. Везде о нем сложились легенды, и эти нарративы сильно отличаются друг от друга в зависимости от социальной среды и языка, на котором они рассказываются. Хаим Занвл прославился именно как чудотворец (подробнее о нем см., например, [Schulman 2016, pp. 219–236]).

Чудесное спасение евреев в гетто

Начинаются рассказы о нем с воспоминаний о его поведении в Рыбницком гетто во время войны. По разным версиям, его молитва отвела гибель от узников гетто, и они чудом избежали расстрела и были спасены:

Он сам рассказывал, когда немцы здесь гнали евреев на расстрел, со всей Молдовы, в Дубоссары. <...> Их гнали колонной уже на расстрел, уже в Дубоссары, так он загипнотизировал всю охрану, охрана встала, как вкопанная, все люди разошлись, не было ни одного выстрела, и все разбежались. Он сам рассказывал. Он загипнотизировал всю охрану – там румынская охрана была, не немецкая. Здесь Румыния все делала <...>. Он загипнотизировал всю охрану, поэтому его считали ясновидящим после войны, когда приезжали со всей Украины, просили помощи. Его считали ясновидящим²⁰.

Интересно, что, по словам человека советского, знакомого больше с лексикой совершенно другого рода, действия цадика воспринимаются в привычных для него терминах «гипноз», «ясновидение», но никак не «чудо» или «спасение».

В то же время в мемуарах, написанных на идиш, религиозного хасида Якова Хаима Ратнера (1920–2011), которые так и называются «История моей жизни. Воспоминания и чудеса. За железным занавесом русского коммунистического режима», эта же история рассказана совершенно в других терминах. Автор тоже описывает события Второй мировой войны, и приближающийся расстрел евреев в Рыбницком гетто:

Пришел приказ собрать десять евреев в ряд и отмаршировать с ними к берегу реки Днепр (имеется в виду Днестр, на котором находится город Рыбница). Там на берегу реки евреев расстрелять и сбросить тела в воду. И, к несчастью, этот горький приказ должен был исполниться с немецкой пунктуальностью. Среди этих десяти евреев находился святой «Саба Кадиша» (арам. – «святой старец»), ребеню Хаим Занвл Абрамович, рыбницкий ребе. Когда колонна приблизилась к реке, обратился ребе к румынскому офицеру и попросил его дать ему возможность перед выполнением приказа помолиться. И сердечная просьба раввина понравилась румынскому офицеру, и он согласился (возможно, потому, что румыны верят в Бога). Ребе встал в уголке и начал со слезами на глазах умолять Создателя смилостивиться над своими детьми. <...> И пока ребе молился, появился гонец в военном мундире. Он быстро скакал на лошади и передал румынскому офицеру документ из своего кармана. Расстрел был отменен. <...> Ребе рассказывал, что тогда во время молитвы дал обет – если приказ будет отменен, он возьмет на себя обязательства творить добрые дела – поститься от субботы до субботы и каждую ночь в полночь молиться особой молитвой

²⁰ Полевой архив Центра Сэфер, Ryb_17_08_Zbrizher, Семен Исакович Збрижер, 1934 г. р., Рыбница.

тикун хацот, посыпая волосы пеплом. Так святой Рыбницкий ребе и делал всю жизнь²¹.

Очень интересно, что во втором рассказе о чуде гораздо больше ритуальных подробностей: ребе называют святым и на идише и на арамейском языке, и его поступки окружены тайной и уважением. Мы видим здесь снова восприятие чуда как основы взаимозависимых отношений – взамен за спасение ребе обещает всю жизнь исполнять ряд обязательств, совершать добрые дела, поститься, молиться и исправлять грехи мира. Он как бы оплачивает своими заслугами то чудо, которое совершилось по его просьбе.

Еще один рассказ, записанный на иврите со слов американских евреев, потомков очевидцев из России, использует термин *ешуа* – «спасение» для описания того чуда, которое осуществил ребе. В час беды и расстрельного приговора к ребе в гетто обратились все евреи, чтобы он их спас. Ребе ответил, что если бы он мог окунуться в воду и совершить ритуальное омовение, все были бы сейчас спасены. В эту же минуту немецкий патрульный эсэсовец, который стоял рядом, велел ребе напоить его коня. Ребе схватил ведро и побежал на реку. Там он быстро окунулся в воду и вернулся на место. В тот же момент пришло известие, что приказ о расстреле отменен²². Интересно отметить, что, согласно этому рассказу, евреи гетто воспринимают ребе как легитимного представителя Бога и поэтому ждут от него чуда и требуют, чтобы он в трудный час его совершил. В идишеязычной версии этого рассказа добавляется одна существенная деталь. Обращаясь к ребе, евреи Рыбницы называют его *готсман* – «Божий человек», и поэтому они просят от него молитв о спасении²³. Божьим человеком в Библии называли, как мы помним, пророков – чудотворцев, и возможно, такое наименование цадика неслучайно. В целом в рассказах о рыбницком ребе на иврите и на идише для описания его чудес используются все имеющиеся термины – *нес, от, мофет, нифла, пеле*, но особенно часто встречается слово *ешуа*, характерное для рассказов о хасидских чудесах. В приведенном выше рассказе чудо тоже оказывается обусловлено взаимозависимыми отношениями праведника и Творца. Аскетическая практика ритуального омовения позволяет ребе приобрести заслугу и совер-

²¹ *Ратнер Я.Х.* История моей жизни: Воспоминания и чудеса. За железным занавесом русского коммунистического режима. Нью-Йорк, 2014. С. 295–296. (Идиш)

²² *Гельдцелер Д.* Книга о жизни святого ребе. Нью-Джерси, 1999. С. 91. (Иврит)

²³ *Каан И.М.* История и служение рабби из Рыбницы. Нью-Йорк, 2016. Ч. 1. С. 54. (Идиш)

шить чудо, спасая евреев гетто от уничтожения. Это чудо оказывает решающее влияние на дальнейшую жизнь еврейской общины города и фигуру праведника и его роль в ней.

После войны Хаим Занвл Абрамович остался в Рыбнице, городе, в котором было гетто. И здесь он ревностно соблюдал еврейские обычаи даже в суровое советское время: носил религиозную одежду, пейсы и бороду, был резником и совершал обряд обрезания, молился и собирал людей в подпольных синагогах. Но самой яркой деталью любой беседы о нем является рассказ о том, что он каждый день, иногда по несколько раз, совершал ритуальное омовение – окунался в *микву*. В Рыбнице, за неимением специально построенной *миквы*, помещения для ритуального очищения с проточной водой, ребе окунался в реке Днестр. Хаим Занвл совершал омовение и летом, и зимой. В холодное время года ему специально приходилось разбивать лед, чтобы иметь возможность окунуться с головой, раздеваясь догола. И такое его поведение не могло не обратить на себя внимание местных жителей. Кроме того, у ребе была необычная манера в любую погоду возвращаться обратно к реке, если ему после *миквы* переходили дорогу женщины, дети, собаки и т. п. Поэтому большая часть воспоминаний о ребе у местных жителей связана как раз с таким странным его поведением – упорным его стремлением окунуться в Днестре, забавным возвращением после нежелательных встреч, непривычным внешним видом. Вторая история о чуде-наказании, на которой мы остановимся в этой статье, имеет отношение к этим аскетическим практикам хасидского цадика.

Чудо о парализованных мальчиках

По рассказу уроженца Рыбницы, местные жители часто хулиганили и издевались над ребе:

Я его видел, он жил на улице Войкова, Абрамович. О нем очень много интересных воспоминаний у людей, он был, как они говорят, какой-то волшебник. <...>. Он как раввин ходил на Днестр купаться, а зима он делал польню 2–3 раза и ныряет. А если ему кто-то перейдет дорогу – он вынужден был возвращаться и окунуться снова. И как-то ребята баловались, он один раз вернулся, второй раз вернулся, потом он что-то сказал и этих мальчиков парализовало. [Соб.: Они специально ему дорогу переходили?] – Да, они назло делали. Потом родители ходили к нему и просили его. <...> Потом родители ходили, просили его, он что-то там пробормотал – и их отпустило. Он как волшебник был²⁴.

²⁴ Полевой архив Центра Сэфер, Ryb_17_Yudovich, Юдович Алексей Владимирович, 1938 г. р., Рыбница.

Сложно не заметить параллель между этим рассказом и разобранной выше библейской историей об оскорблении пророка Елисея (4(2) Цар 2:23–25). Речь идет об осквернении святого и о проклятье, которым святой наказывает святотатцев. Дети нарочно оскорбляют святого человека и получают наказание. В двух анализируемых нарративах можно обнаружить отсылку к мотиву М411.8.3 – наказание за обиду, нанесенную святому по указателю мотивов Аарне-Томпсона. В этом конкретном рассказе дети оказались исцелены чудесным образом (ребе – в стилистике советского человека назван волшебником), поэтому мы имеем дело дополнительно с мотивом Е 121-5 – воскрешение/исцеление святым человеком. Такой хороший конец у этой истории есть во многих мемуарах и интервью. Вот несколько других примеров нарративов об этом событии. В первом примере добавляется новая подробность – дети не просто перебежали ему дорогу, но и кидали в него камни, причиняли ему боль:

[Ребе] был одетый в этот черный комбинезон, платье. Но я видела по нем, что ему было очень обидно, когда дети бежали сзади и бросали камушки, и смеялись с него. [Соб. – А было такое, чтобы те, кто его обижал, потом болели?] Нет. Он никогда. Нет, этого не было. Он никогда никого. Он всегда говорил, что проклинать нельзя. Они не понимают [говорил], вырастут – поймут. Но никогда не ходил в семью: он же знал, где они живут. Не спрашивал: почему так воспитываете? Дети остаются детьми²⁵.

В следующем интервью сообщаются дополнительные подробности о безуспешных попытках обратиться к врачам, чтобы вылечить мальчиков. Кроме того, мы узнаем, что мальчики, которые бросались в ребе камнями, были неевреями, и этот мотив тоже становится очень важным в пересказах рассказа об этом чуде:

Гоим [нееврей], они бегали за ним и кидали в него камешки. Он шел по городу куда-то. Они ему надоели, потому что они делали это регулярно, он повернулся к ним и что-то прошептал... И их парализовало. Они побежали потом к Зонису, это, кстати, известные были врачи, в Кишиневе они потом были, их было несколько братьев, они были все... а Зонис он был главврач рыбницкой районной больницы, довольно большой. Это я хорошо помню. Они побежали к нему, он их посмотрел, говорит – я не знаю, что, я не знаю, что. Идите – говорит... Кто это сделал? – Здоровые ребятки были, ну пацаны бегали. Он

²⁵ Полевой архив Центра Сэфер, Ryb_17_13_Komarnitskaya. Комарницкая. Анна Селиверстовна, 1936 г. р., Рыбница.

говорит – когда ему объяснили... Говорит: идите к тому, кто это сделал. Они пошли к Хаим Занвлу, просили его страшно... Ну, и ребята стали бегать. Он ничего специально не делал, понимаете, как²⁶.

Похожий вариант этого сюжета можно прочитать в автобиографическом романе Мордехая Люксембурга «Созвездие Мордехая». Автор мемуаров тоже описывает свой визит в Рыбницу, когда он сопровождал ребе, опасаясь, что его цадика могут обидеть местные жители, и история с мальчиками тогда уже обрастала легендами – фигуры мальчиков превращаются в окаменевшую скульптуру, и снова врачи бессильны перед шепотом чудотворца:

За много лет до того, как я стал к нему приезжать, у ребе были неприятности – особенно у реки. Иногда купались там пацаны и кидали в ребе камни. Кричали ему оскорбления. И ребе не мог терпеть этого больше, в один прекрасный день решил прекратить. Пришел он на Днестр, и набросилась на него группа пацанов с камнями. Только собрались его атаковать, как он обернулся к ним, посмотрел в упор и произнес несколько слов шепотом. Тут же вся эта группа окаменела, а у тех, кто замахнулся камнями, – руки парализовало. Так и оставались они там, пока не явились их родители и не растащили их по домам. Паралич же у этих подростков никакие врачи не могли снять. И тогда те гои, что были поумнее, велели, чтоб родители явились к ребе, – а если можно, то вместе с сыновьями, – и всеми силами вымолили у ребе прощение. Только он может это сделать – отменить их паралич. Так оно и было: пришли, валялись гои у ребе в ногах, и ребе снял с их детей заклятие²⁷.

Иногда счастливый конец этой истории оскорбления цадика оказывается под вопросом, и информанты не дают окончательного ответа. По их словам, даже родителям этих детей и просто жителям города очевиден грех святотатства, который совершают дети – «это же ребе, нельзя в него кидать камнями», «те гои, что поумнее, велели, чтобы родители вымолили прощение у ребе», и здесь тоже однозначно связывается «шепот» цадика и наказание обидчику:

Один раз один кинул шейгец [нееврей], кинул камнем, попал ему в шляпу. Он, когда шел, у него же губы шевелились, он читал псалмы

²⁶ Полевой архив Центра Сэфер и Еврейского музея и Центра Толерантности, Kish_019_08_Rashkovan. Рашкован Ушер Хаимович, 1947 г. р., Рыбница.

²⁷ Люксембург М. Созвездие Мордехая. Иерусалим: Шамир, 1990. С. 344–345.

эти. Я, правда, у него не уточнял, что он читал, но, судя по всему, он читал именно это. Когда камень попал ему в шляпу, он остановился, повернулся, посмотрел на него, тот сказал, ой, за ногу схватился, этот ушел спокойно дальше. И тут этот мальчик, у него нога заболела, значит, мать вышла к нему и стала его ругать, это же ребе, нельзя в него кидать камнями. Я, к сожалению, не знаю, что было дальше с его ногой. Совпадение это или нет, я сомневаюсь, что это совпадение. Я видел, что ребе посмотрел на него, и у него с ногой²⁸.

Судя по свидетельствам более религиозных евреев, которые слышали об этой истории не из первых уст, а в многочисленных пересказах, ребе не любил вспоминать этот эпизод своей жизни в Рыбнице и запрещал говорить о нем:

Однажды в Израиле, когда ребе молился в синагоге и был облачен в *талит* и *тфилин*, приехал один из евреев из России, ребе его тепло принял, и продолжил молитву. Тогда стал этот еврей рассказывать остальным чудеса (букв. – *мофетим*), которые творил ребеню в России, и рассказал про гоев, судьба которых была печальна, потому что они кидали камни в ребе, когда он шел окунаться на Днестр. Еврей спросил ребе – помнит ли он этот случай. Ребе ничего не ответил, снял с себя *талит* и *тфилин*, благословил этого еврея, дал ему денег и выпроводил с миром. Потом надел *талит* и *тфилин* и вернулся к молитве²⁹.

Тем не менее есть еще несколько нарративов на иврите и идише, в которых звучит тема оскорбления святого цадика неевреями. В них, в отличие от устных интервью, часто усилен дидактический момент. Так в одном из воспоминаний рассказывается, что ребе после слезных уговоров матери согласился исцелить ее парализованного ребенка, кинувшего в него камень, только если она поклянется, что она и ее сын никогда больше не будут цепляться ни к одному еврею³⁰.

Паралич, болезнь, какое-то горе или несчастье – так характеризуют следствие оскорбления праведника мемуаристы и наши информанты. А действия Хаим Занвля однозначно характеризуются как чудо. Однако интересно, что нигде не звучит слово «про-

²⁸ Полевой архив Еврейского музея и центра толерантности, Mos_019_01_Gerzhoу. Гержой Цви-Гирш, 1947 г. р., Рыбница.

²⁹ *Гельдцелер Д.* Книга о жизни святого ребе. Нью Джерси, 1999. С. 154–155. (Иврит)

³⁰ *Каан И.М.* История и служение рабби из Рыбницы. Нью-Йорк, 2016. Ч. 1. С. 49–50. (Идиш).

клятие». Тем не менее именно в нарративах на идише и на иврите появляются шокирующие сюжетные варианты этого рассказа, в котором святотатцы наказываются гибелью, и никакого чудесного исцеления не происходит. Как и в библейском тексте, где дети, обидевшие пророка, погибают, растерзанные медведицами.

Со слов Якова Хаима Ратнера, однажды молодой нееврей кинул камень в ребе, когда он шел на реку в *микву*. Ребе посмотрел на своего обидчика и сказал: «Этот гой больше никогда не сможет бросить камень». В тот же вечер стало известно, что мальчик утонул в той же самой реке, где окунался ребе³¹. Похожую историю пересказал на иврите другой закарпатский еврей, знавший ребе еще в России:

Однажды, когда ребе был в Селиже, в Закарпатье, он сидел за столом у одного из уважаемых членов общины. Люди услышали, что приехал раввин-чудотворец из Рыбницы и пришли послушать его. Многие пришли со своими просьбами и хотели получить спасение (*ешуа*). Вдруг случилась неожиданность – на стол перед собравшимися влетел камень. Евреи, которые столпились на улице, рассказали ребе, что это один маленький *шейгец* (нееврей), кинул снаружи камень. Раввин тут же сказал: он больше никогда не сможет бросить камень. Шейгец пошел домой и упал на пол. Родители, гои пришли в ужас. Ушел ребенок час назад, здоровый как бык, и вот он лежит на земле. Им рассказали, что он бросил камень в дом, где находился цадик. Отец ребенка побежал к ребе, упал на землю и горькими слезами умолял ребе простить его. Но ребе, который обычно был очень милосерден к евреям, отказался слушать: «Сказал, что он уже не будет бросать камни. Нет у него больше надежды». Через 3 или 4 часа подох шейгец³².

Любопытно, что фраза ребе о том, что мальчик больше не будет кидать камни, буквально повторяется в историях на идише и на иврите, хотя речь идет о разных событиях. В первом случае – это типичный рыбницкий сюжет с киданием камней в купающегося цаддика, во втором случае – это отдельная история о посещении ребе Закарпатья, но мотив наказания святотатца один и тот же.

Мы зафиксировали еще две вариации этого мотива в нарративах о рыбницком ребе. В одном из рассказов меняется обидчик, и вместо мальчика нееврея в нем фигурирует женщина:

Ребе однажды рассказал одному еврею: однажды в России я шел окунаться в воду, а там стояла нееврейка и не хотела уходить. Я попросил

³¹ Там же. С. 139.

³² Газета Ха-шавуа. Мигдаль-Эмек, 26.10. 1995 г. С. 10 (перевод с иврита М. Каспиной).

ее: уйди отсюда, я буду здесь служить Создателю. Она все равно не хотела уходить оттуда. Ребе продолжил, рассказывая историю: вы знаете, наутро ее уже не было. Я о ней позаботился³³.

Однозначного понимания – что произошло – в этом рассказе нет, он сознательно записан со смысловыми пропусками, но его можно понять в ряду рассматриваемых выше сюжетов о наказании тех, кто мешал ребе осуществлять «служение Создателю», как он сам называл свою духовную работу по омовению в Днестре.

Последний вариант сюжета о проклятых мальчиках, который мы рассмотрим в этой статье, был записан в экспедиции в Рыбнице от информанта, говорящего на идише. В нем больше деталей и подробностей, поскольку рассказчик утверждает, что был очевидцем этих событий:

Один мальчик взял его одежду и кинул в воду. А какая у него была одежда? Был черный халат, больше ничего у него не было. Он закрывался и вот так выходил на Днестр купаться. Окунулся и выходил, зимой или летом, в любое время года. Один мальчик в один из разов кинул его одежду в воду. А тут рядом жил такой Бурех, извозчик. И вот этот Бурех проходит и видит Хаим Занвл голого. Он говорит: «Хаим Занвл, *vus iz gevorn?* [что случилось?.] Хаим Занвл, что вы стоите голым? – «Кинули мою одежду в воду. Чтоб этот мальчик, кто кинул, чтоб также утонул, как моя одежда». Три дня проходит, и мальчик тонет. *Geven a got-mentsh* [он был Божим человеком]. Он как только сказал – через три дня он утонул. Это значит, что что-то есть. Он такой верующий был, что передать нельзя³⁴.

В этом рассказе удивительным образом перекликаются многие мотивы, которые мы разбирали выше. Мальчика, казалось бы, наказывают несоразмерным наказанием. Смерть за хулиганство, шалость. Но это хулиганство превращается в сознательное издевательство над святым человеком и заслуживает наказания/проклятия. Интересно, что информант, который рассказывает эту историю несколько раз, на идише и по-русски, с одной стороны, употребляет по отношению к Хаим Занвлу классические советские определения чудесного и непонятого: «что-то есть», «он был верующий». А с другой стороны, когда он говорит на идише, он использует библейское словосочетание *гот-ментш* – «Божий человек», и, таким

³³ *Каан И.М.* История и служение рабби из Рыбницы / Пер. с идиш М. Каспиной. Нью-Йорк, 2016. Ч. 1. С. 142.

³⁴ Полевой архив Центра Сэфер, Ryb_18_02_Shnaiderman, Ryb_18_31_Shnaiderman, Шнайдерман Михаил Иосифович, 1940 г. р.

образом, ставит Хаим Занвля в один ряд с библейскими чудотворцами Ильей и Елисеем.

Рассказы о наказании святотатцев, оскорбивших ребе, кажутся совершенно правдоподобными, в них описываются детали, знакомые уроженцам Рыбницы и Закарпатья, многие говорят, что были очевидцами этих событий и знают лично их участников. Однако мы можем проследить и историческую преемственность трансформации этого мотива в хасидской традиционной среде. Об основателе хасидизма, Израиле Баал Шем Тове (1698–1760), которого сокращенно называют Бешт, сохранилось несколько таких историй. Вот одна из легенд, записанных в начале XX в.:

Однажды Бешт работал у одного хозяина, и он собрался ехать к раввину. Бешт тоже хотел поехать с ним, но хозяин не брал его с собой, тогда Бешт поехал украдкой, притаившись на доске, торчавшей позади телеги. По дороге нееврейский мальчик бросил в Бешта камень, и у того пошла кровь от силы удара. На обратном пути, прибыв на то место, где мальчишка бросил в Бешта камень, увидели они огромную толпу. Люди не давали им проехать, требуя от них совета, потому что мальчик прилип к земле и медленно вращался в нее, и чем сильнее пытались разными способами вытянуть его наверх, тем больше уходил он в землю. Когда увидел Бешт мальчика, сказал ему: «Больше не бросай камни в евреев!» Мальчик кивнул головой, потому что не мог говорить, и случилось чудо (*нес*)³⁵.

Приведем здесь еще одну легенду о Беште, совпадающую с рассказами о рыбницком ребе еще большим количеством подробностей. Этот рассказ ведется от лица нееврея, который оказался героем этой истории:

Пришли мы к старику, он встал на ноги, омыл руки, надел на голову шапку, странную такую шапку – заплатка на заплате, и стал рассказывать: Один раз пошел Исроэлке Бааль-Шем-Тов совершить омовение, а мы стояли там, необрезанные парни, много нас было, и бросали камни, целясь ему в голову. Повернулся к нам рабби лицом, взмахнул руками и сказал что-то. Все убежали, а я снова стал бросать в него камнями. Повернулся Исроэлке ко мне, махнул земле рукой, и провалилась подо мной земля, как будто яма появилась, и я стою в той яме, растопырив руки. И не было никакой возможности вытащить меня из этой ямы. Сошлись все горожане и стали подрывать края той ямы со всех сторон, а я стоял там, и никакие уловки не помогали. Пошли

³⁵ Новая община хасидов. Пшемысль: Тип. Я.М. Ника, 1902. С. 12. (Иврит.)

к ксендзам и рассказали им обо всем. Сказал ксендз, что нет мне спасения, разве что просить реб Исроэлке, чтобы простил меня. Так и сделали. Пришел ко мне рабби, да сохранится память о нем и в грядущей жизни, и сказал мне: «Будешь еще задиаться?» Я заплакал, и стал просить его, чтоб простил меня, и обещал ему всегда творить добро Израилю. Он взял какую-то шапку и надел мне на голову. Вот эта шапка, – стащил ее с головы старик. – Махнул рукой вверх, и я смог выйти из ямы. И с тех пор я творю добро Израилю³⁶.

Несомненно, отголоски легенд о Беште, первом лидере нового хасидизма, оказали огромное влияние на жизнь и поступки последующих цадиков. Нам кажется, что переключки в поведении оскорбленного святого, неслучайны, хотя в них есть и уникальные детали (в обоих рассказах о Беште мальчиков проглатывает земля, они не могут выбраться из ямы). Бешт совершает омовение, а в это время местные мальчишки бросают в него камни. Рыбницкий ребе через сто пятьдесят лет после Бешта ходит совершать омовение реку каждый день, на виду у всего населения Рыбницы, и снова мальчишки бросают камни в странного еврейского чудака. Само по себе такое явление вряд ли стало бы сюжетом запоминающейся легенды. Но поведение цадика меняет ситуацию. Бешт поворачивается лицом к обидчику, рыбницкий ребе смотрит на мальчишек и шепчет слова псалмов. Вероятно, Хаим Занвл Абрамович был знаком с этими историями о Беште. Возможно, он стремился подражать ему. Особенно поразительно в этом контексте сходство просьбы не вредить впредь еврейскому народу в целом, которые звучат в рассмотренных рассказах.

Как уже отмечалось, хасидское направление иудаизма отличает склонность к спонтанной молитве и большее внимание к экстазическим состояниям. Подобная менее формализованная религиозность приводит к неослабевающему интересу к чудесам, ведь что может быть более внезапным, чем чудо, врывающееся в привычное течение жизни. Однако и в хасидских историях мы можем обнаружить рассказы, пытающиеся вписать чудеса в логику этого мира, указав, что даже в чудесных явлениях можно усмотреть причинно-следственные связи. Яркий пример подобного рода можно обнаружить в одном из рассказов о Хаиме Занвле Абрамовиче, в котором излагается целая *теория чуда*. Эта история помещается в контексте требования поститься, которое предъявляет еврею, пришедшему избавиться от бесплодия, цадик. Когда еврей не выполняет это требование, Хаим Занвл объясняет, отчего теперь чудо невозможно:

³⁶ Арман Д.-Б. Книга приятных слов. Мукачево, 1903. Раздел 1, лист 5, рассказ 13. (Иврит и идиш.)

Думают, что я беру чудеса (*иешуа*), и его отдаю. Я много делаю, чтобы принести спасение (*иешуа*). Если человек исполняет волю Бога, он может собрать заслуги. Я кладу заслуги в ящик и выдаю их, если еврею они понадобятся!» И добавил: «У цадииков прошлого, учеников святого Бешта, была такая сила, что они могли сказать: “Владыка мира, я постановил, и поэтому ты должен осуществить это, потому что я знаю и выполняю твою волю”. Но у нас по-другому, – продолжил ребе, – я могу только просить, потому что, если я выполнил его волю и мне нужно дать еврею спасение, Создатель должен исполнить мое желание». И добавил: «Чтобы спасение свершилось, есть две вещи, которые могут этому помочь и подготовить сосуд для свершения чуда: 1) у человека должна быть вера, и он должен верить, что он получит помощь через благословение цадиика; 2) человек должен помочь цадику исполнить волю Бога, чтобы собрать еще больше заслуг и быть достойным чуда». Я просил, чтобы у меня был миньян и он постился со мной, чтобы через это он получил бы чудо. Но он проиграл! Потому что не подготовлено место для чуда, чтобы оно исполнилось и осталось в закрытом сосуде³⁷.

Эта история примечательна в нескольких аспектах, во-первых, в ней присутствует сравнение между цадииками прошлого и настоящего. В нарративе реализуется классическая концепция Золотого века, таковым в истории хасидизма считается эпоха Бешта. Во-вторых, эта история предполагает, что цадик является лишь посредником, он переводит аккумуляированные ранее заслуги человека в чудеса. Фактически чудеса являются ничем иным как совокупностью добродетельных поступков и самоограничения, именно поведение и образ жизни просящего влияет на то, случится чудо или нет.

Сравнение библейских нарративов о чудесах и чудотворцах с современными историями о рыбацком ребе демонстрирует удивительную преемственность традиции. В легендах о Хаиме Занвле Абрамовиче используются все те же, что и в хасидских рассказах о Беште, а также шире – в библейском тексте термины – *нес*, *от*, *мофет*, *нифла*, *пеле*, но особенно часто встречается слово *иешуа*, которое обозначает специфическое хасидское отношение к чудесному как спасающему. Так же как и истории об Илие и Елисее, эти нарративы перекликаются с сюжетами из мирового фольклора.

Анализируя эпизод проклятия пророком Елисеем дразнящих его юношей, мы отмечали, что библейский текст избегает прямых упоминаний о проклятье и выстраивает сюжет вокруг идеи наказания,

³⁷ Каан И.М. История и служение рабби из Рыбницы. Нью-Йорк, 2016. Ч. 1. С. 215–216. (Идиш).

исходящего от Бога, но не от чудотворца. В рыбацких рассказах о парализованных мальчиках также не содержится прямых указаний на проклятья. Формулы, произнесенные падиком, довольно эвфемистичны, что также сближает библейские и хасидские истории.

В отношении библейских легенд мы отмечаем значение чуда не только как события, связанного с евреями, но и как направленного вовне, прославляющего Бога, от лица которого выступает чудотворец, перед другими народами. В историях о Хаиме Занвле мы наблюдаем эту же особенность: о его чудесах повествуют как евреи, так и неевреи, и те и другие замечают чудо, идентифицируют его и транслируют рассказы о нем. Конечно, библейские рассказы существенно отличаются от рассказов современных ультрарелигиозных евреев, однако общая канва нарратива и его структура не меняется. Таким образом, мы видим связь между библейскими и хасидскими историями о чуде не только на уровне сходства мотивов, но и на уровне функционирования чуда в еврейской общине или шире – еврейской культуре.

Благодарности

Материалы для публикации собраны благодаря грантовой поддержке Исследовательского отдела Еврейского музея и Центра толерантности.

Acknowledgements

Materials were collected with a generous help of the Research Center of the Jewish Museum & Tolerance Center

Литература

- Мильгром 1997 – *Мильгром Дж.* Книга Чисел. Экскурс 50: Магия, монотеизм и грех Моисея // Библейские исследования / Сост. Б. Шварц. М.: [Сэфер], 1997. С. 271–289.
- Рофэ 1997 – *Рофэ А.* Повествования о пророках: Литературные жанры и история. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 1997. 239 с.
- Уолтон; Мэтьюз; Чавалес – *Уолтон Дж.Х., Мэтьюз В.Х., Чавалес М.У.* Библейский культурно-исторический комментарий: Ветхий Завет [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/biblejskij-kulturno-istoricheskij-kommentarij-vethij-zavet/2_8_4 (дата обращения 12.05.2020).
- фон Рад 1997 – *Рад Г., фон.* Начало историописания в Древнем Израиле // Библейские исследования / Сост. Б. Шварц. М.: [Сэфер], 1997. С. 485–530.
- Novakovic 2011 – *Novakovic L.* Miracles in Second Temple and early rabbinic Judaism // The Cambridge companion to miracles / Ed. by G.H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 95–113.
- Schulman 2016 – *Schulman S.* Undzer Rebenyu: religion, memory, and identity in postwar Moldova // Going to the People: Jews and the Ethnographic Impulse / Ed. by J. Veidlinger. Bloomington: Indiana University Press, 2016. P. 219–236.

References

- Milgrom, J. (1997), “Книга Чисел. Экскурс 50: Магия, monotheism i greh Moiseia” [Book of Numbers. Excursus 50: Magic, Monotheism and the Sin of Moses], in *Bibleiskie issledovaniya*, Sefer, Moscow, pp. 271–289.
- Rofe, A. (1997), *Povestvovaniya o prorokah: literaturnye zhanry* [The Narrations on the Prophets. Literary genres and history], Mosty Kultury, Moscow, Ierusalim.
- fon Rad G. (1997) Nachalo Istiriopisaniya d Drevnem Izraile [The Beginning of the History-writhing in Ancient Israel], *Bibleyskie Issledovania*, pp. 485–530.
- Novakovic, L. (2011), *Miracles in Second Temple and early rabbinic Judaism, The Cambridge companion to miracles*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 95–113.
- Schulman, S. (2016), “Undzer Rebenyu: religion, memory, and identity in postwar Moldova”, in Veidlinger, J. (ed.), *Going to the People: Jews and the Ethnographic Impulse*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 219–236.
- Walton, J.H., Matthews, V.H. and Chavalas, M.W. (2020), *Bibleiskii kul'turno-istoricheskii kommentarii: Vekhi Zavet* [Commentary on Biblical Cultural History. Old Testament] [Online], available at: https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/biblejskij-kulturno-istoricheskij-kommentarij-vethij-zavet/2_8_4 (Accessed 12 May 2020).

Информация об авторах

Наталья М. Киреева, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6, natalya.kireeva@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8102-7755.

Мария М. Каспина, кандидат филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6, kaspina@mail.ru, ORCID ID: 0000-0003-1181-7879.

Information about the author

Natalya M. Kireeva, Cand. of Sci. (History), associated professor, Russian State University of the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russia, natalya.kireeva@gmail.com ORCID ID: 0000-0001-8102-7755.

Maria M. Kaspina, Cand. of Sci. (Philology), associated professor, Russian State University of the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125993, Russia, kaspina@mail.ru ORCID ID: 0000-0003-1181-7879.

УДК 398.4(450)

DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-68-91

Чудеса в традиционной народной культуре Сицилии и Сардинии: представления и практики

Оксана Д. Фаис

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

Аннотация. Настоящая статья – культурно-антропологическое исследование представлений о чудесах и чудесном, и практик, сложившихся вокруг них, в двух регионах Италии – Сицилии и Сардинии. На этнографическом материале, собранном автором в 2017–2020 гг., а также на опубликованных описаниях индивидуального и коллективного опыта «переживания чуда» анализируются «предрасположенность» жителей исследуемых регионов к явлению чуда, спектр проявлений и «диапазон действия» чудес, предвестники явления чуда, полиморфизм чудес, их знаковость и функциональность, место и роль христианской составляющей чуда, психо-эмоциональный аспект встречи с ним, характер «чуда», его источник и различные факторы.

Ключевые слова: Италия, чудо, народное христианство, традиционная культура, специфика сознания, проявление чудес

Для цитирования: Фаис О.Д. Чудеса в традиционной народной культуре Сицилии и Сардинии: представления и практики // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 3. С. 68–91. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-68-91

Miracles in the traditional folk culture of Sicily and Sardinia. Images and practices

Oxana D. Fais

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

Abstract. This is an anthropological study of the concepts of miracles and the miraculous, and the practices that have developed around them, in two regions of Italy – Sicily and Sardinia. The article is written primarily on ethnographic material collected by the author in 2017–2020, as well as on published descriptions of the individual and collective knowledge of “experiencing a miracle”. The article analyzes the “disposition” of the inhabitants of the regions under study to the occurrence of a miracle, the range of manifestations and “range” of miracles, harbingers of the phenomenon of a miracle, the polymorphism wonders, their symbolism and functionality, the place and role of Christian part of the miracle, the psycho-emotional aspect of meeting it, the nature of “miracle”, its source and various other factors.

Keywords: Italy, miracle, folk Christianity, traditional culture, specificity of consciousness, manifestation of miracles

For citation: Fais, O.D. (2020), “Miracles in the traditional folk culture of Sicily and Sardinia: representations and practices”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 68–91, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-68-91

– А что это за звуки, вон там? – спросила Алиса, кивнув на весьма укромные заросли какой-то симпатичной растительности на краю сада.

– А это чудеса, – равнодушно пояснил Чеширский Кот.

– И... И что же они там делают? – поинтересовалась девочка, неминуемо краснея.

– Как и положено, – Кот зевнул. – Случаются...

Льюис Кэрролл. Алиса в стране чудес

В повседневной жизни мы сталкиваемся с множеством явлений, находящих свое отражение и в представлениях о *радости, счастье, любви, горе* и т. д., которые каждый человек трактует по-своему. Весьма показателен литературный пример, отсылающий нас к замечательному роману братьев Стругацких «Понедельник начинается в субботу», один из героев которого, маг, в попытках синтезировать человеческое счастье собирал его определения,

многообразии которых ввергало его в смятение – настолько вариативными, а порой и противоречивыми они оказались¹.

К числу подобных явлений относится и *чудо*. Оно обладает широким диапазоном прочтений – его трактовка может варьироваться и зависеть как от объективных факторов – возраста и пола индивида, его социальной принадлежности, культурно-образовательного уровня, религиозности, так и от субъективных – ситуативности, настроения, состояния. Но не в меньшей мере *чудо* обладает и потенциалом коллективной интерпретации, что обуславливается географическим, этническим, социальным, культурным, конфессиональным, профессиональным, гендерным «профилем» сообщества, и меняется от общности к общности.

Обыкновенно под *чудом* мыслится событие, не вытекающее из законов природы, но обусловленное чем-то выбивающимся из нормы, сверхъестественным – будь то силы природы, людей или могущественных существ; каждый индивид или компактные группы населения готовы привнести в это определение нечто свое.

Необычайные и необъяснимые явления видятся *чудесами* лишь при определенном способе их истолкования. Уместно в этой связи вспомнить слова британского писателя и теолога К.С. Льюиса: «Если случилось что-то сверхъестественное, мы не всегда вправе считать, что пали жертвой иллюзии. Если вы придерживаетесь философии, исключающей чудеса, вы непременно так и скажете. Мы выносим из опыта то, что нам позволит наша философия»².

Это суждение предстает убедительным для антрополога. Исследовательский опыт последнего склоняет нас к мысли о том, что способности вызывать, видеть и воспринимать *чудеса* вытекают отнюдь не только и не столько из теизма или идущей вслед за ним философии, но из веры в сложную и не всегда объяснимую структуру мироздания, исповедуемой многими сообществами. Присущие им коллективно-детерминированные особенности *видения* и *восприятия* *чуда* делают возможным если не систематизацию и превращение их в своего рода таксоны, то хотя бы выделение их в особую категорию и в особый объект антропологического исследования, позволяющего нам словно под увеличительным стеклом увидеть как само понятие *чуда* в его конкретной «подаче», так и его «получателей» и особенности его проявления.

Прежде чем перейти к изложению нашего материала, кратко затронем теологические постулаты и дефиниции *чуда*. Согласно

¹ *Стругацкие А. и Б.* Понедельник начинается в субботу. М.: АСТ, 2010. С. 104.

² *Льюис К.С.* Чудо. М.: АСТ, 2019. С. 9.

теистическому представлению, *чудо* (греч. θαῦμα, лат. *miraculum*) представляет собой снятие волей всемогущего Бога-Творца положенных этой же волей законов природы, зримо выявляющее для человека стоящую за миром вещей власть Творца над творением [Максимов 2001, с. 307] («Бог идеже хошет, побеждается естества чин: творит бо елика хошет»)³. Собственно, и развернутая дефиниция *чуда*, которую приводит С.А. Аверинцев и которая содержит анализ исторической эволюции этого понятия, также дается с теистических позиций: «Согласно первобытному представлению, которое и позднее продолжает жить в язычестве, в магии и на низших уровнях бытовой религиозности (даже в теистических религиях), Чудо – это событие, нарушающее привычный ход вещей, но вполне постороннее, оно может произвольно вызываться (а не вымалываться у трансцендентных инстанций) при помощи магической техники. Первоначально Чудо есть то, чему можно “чудиться”, т. е. удивляться, будь то дерево необычной величины, камень необычной формы, нерегулярное космическое событие вроде затмения Солнца или Луны, сверхобычное достижение человеческого мастерства и т. п. Греческое θαῦμα или θαυμαστόν, латинское *miraculum* и соответствующие ему производные в романских и английском языках, немецкое *Wunder*, русское “Чудо” и “диво” и т. п. означают “достойное удивления”, в частности греческое θαῦμα – “достойное, чтобы на него смотрели”. Совершенно иной смысл имеет древнееврейское *от*, выражающее идею Чуда как знака, “знамения”, содержательного возвещения, обращенного к человеку. Чудо, понятие как “знамение”, входит в состав идеи откровения и отделяется непереступаемой гранью от любого необычного природного процесса. И откровение, и Чудо суть, с точки зрения теизма, прорывы из сверхъестественного в естественное, из мира благодати в мир природы. Свершителем такого Чуда может быть только Бог»⁴.

Католичество рассматривает чудо в достаточно широком и специфическом диапазоне конфессионально-идеологических установок. Причины и обоснования этого «либерализма», особенно в отношении ряда регионов, раскрываются в свете как истории церкви, так и гражданской истории. Дело в том, что уступки и компромиссы, на которые католичество было вынуждено пойти в своих «многовековых усилиях по евангелизации деревенского и город-

³ Великий Канон Андрея Критского. Пн., Песнь 4 // Великий покаянный канон святого Андрея Критского. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь. Великий Канон, 2017. С. 4.

⁴ Аверинцев С.С. Чудо // София-Логос: Словарь. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА. 2006. С. 498–501.

ского простонародья», например, Средиземноморья или Латинской Америки, привели к абсорбции и ассимиляции церковью локального культурного наследия, языческих верований, символов и практик, обеспечивших взаимосвязь, сращивание «христианства и народной, крестьянской культуры» [Буттитта 2019, с. 151]. Этот же синтез обусловил консервацию традиционности, выживание «архаических языческих и полужязыческих культов и обрядовых практик», а в конечном итоге – оформление особых синкретических верований [Niola 2009, с. 101], получивших название *народного христианства* или *народного католичества*.

Сам термин *народное христианство*, или *народное католичество*, официально распространен как в религиозной (католической) традиции и среде: им в официальном же контексте оперируют понтифики – например, Иоанн Павел II⁵ и папа Франциск⁶, священники в Италии [Basilio Randazzo 1985, p. 170–174] и в Латинской Америке [Gutiérrez 1973; Scatena 2008], так и в светском научном дискурсе. Главная отличительная черта этого направления (а именно направлением «внутри католичества» официально считает *народное католичество* церковь [Sabatelli, Zirra 1974, с. 136]) – синкретизм, сплавливающий воедино элементы христианского канона, апокрифов и фольклорной традиции. Оно объединяет почерпнутые в каждом из этих источников космогонические, космологические, эсхатологические представления, свод моральных правил, важнейшими составляющими которого являются понятия добра и зла, греха и чуда, определяющие гармонию и равновесие мира, взаимоотношения Создателя со своими творениями, нормы человеческого общежития⁷. Эти понятия и представления тесно связаны с народными календарем, демонологией и медициной, а также с культом предков, они могут основываться на нехристианских убеждениях и включать в себя соединение образов католических святых и нехристианских божеств [Faggioli 2008; De Rosa 1981; Tagliaferri 2014; Marzano 2009]. При этом приверженцы этих верований, как правило, считают себя «добрыми католиками», даже поклоняясь древним нехристианским божествам из языческого пантеона [Sobrero, Squillacioti 1978, p. 90].

⁵ *Giovanni Paolo II*. Non temiamo la verità. Casale Monferrato: Piemme. 1995.

⁶ *Papa Francesco*. Esortazione Apostolica. “Evangelii Gaudium” // LEV. 12013. No. 69, 122.

⁷ *Белова О.В.* Христианство народное // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. М.: Международные отношения, 2012. Т. 5. С. 462.

Тема *народного католичества*, по крайней мере его конкретных эмпирических проявлений, затрагивалась на II Ватиканском соборе (1962–1965): принятая им Конституция *Sacrosanctum Concilium*, или Конституция о Божественной литургии, разрешила богослужение на национальных языках и допустила учет местных культурных обычаев и обрядов и их инкорпорацию в литургическую практику – разумеется, в пределах, оговоренных канонической доктриной – после их тщательного анализа. Но фактически, по словам религиоведа А.Н. Террина, «народная религиозность» еще задолго до Собора «имела свое имя и свое место» [Terrin 1998, p. 57], сосуществуя во многих христианских регионах Южной Европы, в том числе, например, и в Италии, с более каноническими формами веры и поклонения: «мы недалеко ушли от того явления, которое оформилось еще в Средние века» [Terrin 1993, p. 19], и было в деталях описано У. Эко, Ж. Ле Гоффом, А. Гуревичем и другими медиевистами. *Народное католичество* наряду с народной культурой в целом формирует тот религиозно-культурный фон, на котором разворачивается практика встречи с *чудом* в Сардинии.

Почему в качестве объектов анализа выбраны именно эти регионы? По словам Дени Дидро, чудеса происходят там, где в них верят, и чем больше верят, тем чаще они случаются. По признанию исследователей, именно Сицилия и Сардиния представляют собой наиболее «мистические территории страны», психология, сознание, миросозерцание и культура жителей которых «в большей мере, чем в других регионах, исторически предрасполагают их к восприятию мистики и к повседневному существованию в ее контексте». Это же, в свою очередь, обуславливает параллельность трансцендентности и эмпиризма в сознании населения и одновременность существования населения в двух мирах – реальном и «плотно насыщенном магическом»⁸. Повышенную и обостренную «чувствительность населения к “тонким материям” сверхъестественного» именно в этих зонах Италии отмечал этнорелигиовед В. Лантернари [Lanternari 1998; Lanternari 2006]. Антрополог Л.М. Ломбарди Сатриани, анализируя на примере жителей Сардинии и особенно ее горных районов «особое состояние мировидения, исторически обусловленное сложившимися взаимоотношениями с природой представителей замкнутых изолированных сообществ», усматривал его «присутствие» также в областях Юга «континентальной» Италии и в Сицилии [Lombardi Satriani 1971], а его коллега Э. Де Мартино оценивал итальянский Юг как точку максимальной концентрации «мистичности» в масштабах страны,

⁸ *Bongiorni F., Polidoro M. Atlante dei luoghi misteriosi d'Italia. Milano: Bompiani, 2018. P. 11.*

надеяя его население «магическим сознанием, профанизирующим все выходящее из ряда обыкновенного» [De Martino 2007; De Martino 2013; De Martino 2015].

Хотя «предрасположенность» к «встрече с загадочным» хорошо известна в культурном ландшафте Италии [Santa 2002, p. 600], антропологические исследования *чуда* в Италии и конкретно – в Сицилии и Сардинии немногочисленны. Это кажется странным, учитывая тот объем публикаций, в том числе последнего времени, в которых затронута тема «чудесного». Но даже беглый взгляд позволяет выявить их по большей части спекулятивный и ненаучный характер. Так, например, книга М. Фиуме «Эзотерическая Сицилия»⁹ – не более чем поверхностный пересказ ряда сицилийских преданий, творения П. Демуртас «Паранормальная Сардиния»¹⁰ и П. Сурра «Привидения в Кальяри. Запах серы»¹¹ – «ужастики», основанные на сюжетах сардинской мифологии. В труде Ф. Алциатора – едва ли не единственного исследователя сардинского фольклора, детально анализировавшего проблемы магии и традиционных верований региона [Aziator 1978], нет прямых упоминаний ни о месте чуда в системе мировидения сардинцев, ни о практиках, связанных с его видением. Тему старательно обходит стороной и А. Амитрано Саварезе, известная исследовательница религиозности в Сицилии [Amitrano Savarese 2001], а А. Финоккьяро, хотя и приводит эмпирические сведения по чудесам, но не сопровождает их какими-либо комментариями [Finocchiaro 1996]. Именно поэтому в освещении темы встречи с чудом мы опираемся в первую очередь на собственные этнографические полевые материалы, результаты опросов и включенного наблюдения, полученные в Сицилии и Сардинии в 2017–2020 гг. – соответственно ПМА1 и ПМА2.

Опросные группы включали по 100 человек различного пола, возраста (в диапазоне от 7 лет до 101 года), социальной и профессиональной принадлежности, культурно-образовательного уровня. Ответ на вопрос о личном опыте встречи с чудом разделил респондентов на две группы. В первую вошли те, кто подтверждал наличие такого опыта и факт знакомства с людьми, познавшими чудо, – 85 человек в Сицилии и 93 респондента в Сардинии. Остальные – 15 человек в Сицилии и 7 в Сардинии – отрицали возможность такого опыта. Оговорим сразу: в исследовании мы сознательно избегали сугубо психологические аспекты восприятия *чуда* населением Сицилии и Сардинии; мы стремимся рассмотреть

⁹ *Fiume M.* Sicilia esoterica. Roma: Newton Compton, 2019.

¹⁰ *Demurtas P.* Sardegna paranormale. Cagliari: Youcanprint, 2017.

¹¹ *Serra P.* Fantasmi a Cagliari. Profumo di zolfo. Cagliari: La Zatera, 2016.

трансцендентный и мистический опыт лиц, которым явилось *чудо*, в рамках антропологии.

Опросы позволили установить, что практика *явления чуда* имеет различные масштабы распространения в двух регионах. В Сицилии говорящие о ней как о пережитом опыте встречаются практически на всей территории острова, как в городах, так и в сельской местности. В Сардинии *явление чуда* выявлено преимущественно в Барбадже – центральной горной зоне, «этнографическом заповеднике» острова. Речь идет о преимущественно сельской среде (единственный город в зоне Барбаджи – Нуоро, центр провинции, с населением численностью 36,5 тыс. человек) – сосредоточии пастушества. По мере удаления от Барбаджи упоминания о *чуде* становятся более редкими, сходя на нет в Галлуре (север острова), Кампидано (юго-запад) и Сассари (северо-запад Сардинии).

На вопрос, какими критериями, по мнению респондентов, руководствуется провидение при отборе лиц, достойных чуда, ответ в обоих регионах исследования был одинаков: выбор кандидатуры не обусловлен ни имущественным статусом человека, ни его полом, ни даже греховностью в общепринятом смысле. Верховная власть руководствуется иными принципами и принимает во внимание «незначимые ЗДЕСЬ, но оцененные ТАМ» черты (ПМАЗ); именно горный промысл «решает», кого удостоить *чуда*, и людям не дано знать, кто отмечен, а кто нет.

В попытках классифицировать круг лиц, удостоенных *чуда*, мы остановились на их социальной принадлежности. Так, в Сицилии среди познавших *чудо* оказались представители всех слоев общества, в равной степени горожане и селяне. В Сардинии же преобладают вторые, в основном представители пастушества, крестьян значительно меньше; у горожан, встречавшихся с *чудом* (12 человек), также можно обнаружить пастушеские корни. Учитывался и образовательный уровень респондентов, он был выше в Сицилии (при умеренном знании локального фольклора) и ниже в Сардинии, где наблюдается более глубокая включенность жителей в ткань традиционной культуры.

Отличалась и гендерная принадлежность «получателей» *чуда*. Так, в Сицилии из 85 человек, признавших факт встречи с *чудом*, нет ни одного мужчины; все респонденты-мужчины из различных зон области открещивались от подобного опыта, подчеркивая, что он относится к числу *robba 'i fimmina* (буквально «бабских дел»). Подобное положение вещей вполне соотносится с традиционным для Сицилии «женским лицом» значительной части духовных практик [Nesti 2009, с. 11–19]. В Сардинии же, напротив, из подтвердивших факт личной встречи с *чудом* более половины (48 человек) представлено сильным полом, причем именно к их числу

относятся те, кто говорит о многократности «посещения» их *чудом* (32 человека); среди женщин только 14 человек подтвердили множественность такого опыта. Это неудивительно, учитывая тот факт, что в Сардинии мужчины, особенно в среде пастушества, вполне открыты для религиозных практик и духовного опыта, правда, исключительно вне стен церкви и вне контекста католичества.

Вкратце отметим и возраст респондентов, отмеченных опытом явления *чуда*. В Сицилии самое раннее приобщение к нему декларировано подростками 16–17 лет, в Сардинии же в двух деревнях – в Дезуло и в Соргоно – опыт видения *чуда* был описан мальчиками 7 и 8 лет.

Остановимся на определении *чуда* и встреч с ним. В Сардинии они весьма разнятся от деревни к деревне внутри ареала локализации *чудес*, превалируют существительные. Так, мы встретили такие дефиниции, как *s'incantu* – слово переводится буквально как «очарованность»; *s'ispantu* – «неожиданность», «чудо», но также и «испуг»; *pantuma*, означающее «чудесное явление кого-либо или чего-либо, обладающего положительной коннотацией, в том числе животного, антропоморфного существа, даже привидения – «нестрашного» персонажа в контексте магического мировидения Сардинии. Также был обнаружен термин *doenna* (производное от испанского *duende*, означающего «домовой, привидение, призрак, дух»), который, по описаниям респондентов, подразумевает неожиданное, экстраординарное явление, видение или появление чего-либо – от запаха и цвета до предмета или фигуры – дающее знак, несущее некое позитивное послание. Помимо этого, на севере Барбаджи и ее границах с равнинами Галлуры мы зафиксировали термин *duendes*, также происходящий от испанского *duende*, – согласно расспросам респондентов, этим словом обозначается появление мелких странных духов или существ, несущих различные вести, символическую информацию, чаще положительную (ПМА2).

В Сицилии лексика «чуда» в основном сводится к глаголам, описывающим встречу с ним, или к причастиям, передающим состояние того, кому было послано *чудо*; терминология варьирует в зависимости от местности. Так, в западных провинциях острова нами были обнаружены такие выражения, как *ristari mprissionatu* – буквально «остаться под впечатлением» или «быть впечатленным», а также *ristari assincupati* – «остаться [вследствие встречи с чудом] под мороком», «остаться замороженным», от *sincupi* – «морок, шок, обморок». На востоке Сицилии понятие *чуда* интерпретируется в более «светлом» ключе. Так, состояние того, кто столкнулся с *чудодявлением*, описывается здесь как *ristari miraculati* – «остаться очарованным», буквально «остаться ошудесенным» (от *miraculu* – «чудо»). Также в восточной Сицилии фигурируют термины

ristari fortunati, «остаться осчастливленным [от встречи с чудом]», а также *ristari miravigghiatiu* – «остаться изумленным, удивленным» (от слова «диво»). Наконец, на юге Сицилии нами был обнаружен и термин *ristari alloccutu*, в буквальном переводе «остаться сдуревшим [вследствие встречи с чудом]», происходящим от слова *loccu* – «сдуревший, утративший разум». Таким образом, в Сицилии нет в обиходе термина, «в чистом виде» обозначающего *чудо*, кроме *miraculu*, превалируют его заместительные названия, что, возможно, есть результат табуации именованного его «всеу» (ПМА1).

Важно уделить внимание принципиальным различиям в интерпретации характера *чуда*, его сущности в Сицилии и Сардинии. В частности хотелось бы осветить такие аспекты *чудоявления*, как его спонтанность и/или заказанность.

В Сицилии преобладает прагматическое видение *чуда* как результата высшего вспоможения, исполненной свыше мечты, желания, осуществленного вследствие просьбы, молитв, причем желания, которое просящий считает почти невыполнимым или сложно выполнимым (ПМА1).

Совершенно иной подход к *чуду* наблюдается в Сардинии. Здесь оно воспринимается как нечто неожиданное, спонтанное, то, чему дивятся, знак отмеченности свыше, вне зависимости от того, кто, по мнению *s'incantatu* («очарованного»), его посылает – Бог ли в теистическом понимании, силы природы или же древние хтонические силы. Здесь о *чуде* не просят – во-первых, обращение с прошением о подобной милости к высшим силам кощунственно, во-вторых, его невозможно выпросить. В мировидении сардинцев *чудо* самодостаточно, оно интерпретируется как дар – даже, как нам уточняли респонденты, в том случае, когда оно несет в себе пейоративную информацию. *Чудо* в Сардинии, и в Барбадже, в частности, – это всегда **знамение**: возможность увидеть *чудо*, приобщиться к нему воспринимается как акт благоволения и благорасположения к тому, кому оно явилось, хотя нам приводили и примеры «злых чудес» (на них мы остановимся ниже) (ПМА2). В связи с этим отметим: мы далеки от того, чтобы напрямую увязывать значение *чуда* как знака и знамения в интерпретации сардинцев с аналогичной его трактовкой в иудаизме, но также не хотим и отказываться от предположения, что такая связь возможна. Убедительным доводом в пользу такой гипотезы служат приводимые лингвистом М.Л. Вагнером доказательства древнесемитских корней многих сардинских культурных явлений, в частности, мифологических персонажей, а также топонимов¹².

¹² Wagner M.-L. Dizionario etimologica sardo. Heidelberg: Winter, 1957–1958.

Таким образом, если в сознании сицилийцев *чудо* представляет собой завершение переговоров с высшими силами, финал и итог диалога с ними, то в Сардинии оно, наоборот, знаменует собой как раз начало общения тех, кто был отмечен свыше особой печатью, с «горней властью».

Уместно задаться вопросом, у кого и как просят *чуда* алчущие его в Сицилии. Моления такого рода обращают к католическим святым и Святому Семейству, как в домашних условиях, так и в храме; эти действия требуют комментариев. До сих пор во многих сицилийских семьях сохраняются обычаи, ранее поддерживавшиеся большинством населения, в частности, традиция ежегодно подкупать новую фигурку младенца Иисуса, Марии или Иосифа для вертепа и очередную бумажную иконку святого, которому поклоняются в семье. В результате в доме в своего рода божнице собирается много фигурок и иконок; они служат своеобразными символами прошедших лет – как тяжелых, отмеченных утратами, поиском работы, болезнями, безденежьем, так и радостных, связанных со счастливыми событиями: свадьбой, рождением ребенка, карьерным ростом, получением наследства, и т. д. Именно к «светлым» Иисусам, Мариям и Иосифам и к неотягощенным горечью изображениям святых и апеллируют в прошении *чуда*. Показательны тон и стиль этих обращений: просящие, по их признаниям, делают это неформально, избегая канонических молитв, весьма подчас панибратски и фамильярно, чередуя нежность и угрозы, обещания поощрений и наказания. Например, «провинившихся» святых, даже членов Святого Семейства, адресанты прошений вполне могут из божницы отправить в нижний ящик тумбочки или в некое «непочтенное» место; о такой практике говорят и исследователи [Amitrano Savarese 2001, с. 80–82].

Своеобразием отличаются и церковные моления о *чуде*. Во-первых, в Сицилии истовей, чем где-либо в Италии, их сопровождают вотивными подношениями, *ex-voto*, принесенными в дар храму или определенному святому, чтобы мечты сбылись. Состав этой «смягченной формы жертвоприношений» [Basilio Randazzo 1985, с. 85] зависит от характера просьбы, а также от достатка и социoproфессиональной принадлежности просящих. Так, молящие о здравии подносят святым серебряные слепки органа, требующего лечения, потерявшие или ищущие работу – некий материальный ее знак, от циркуля до колеса или якоря [Cocchiara 1982, p. 71; Arte popolare 1991, p. 7; Todesco 2007].

Во-вторых, в ряде храмов Сицилии жаждущие *чуда* прибегают и к особой практике его прошения. Там, где есть мозаичные полы с изображениями нагого младенца Иисуса или его скульптурные образы, «зоны» его гениталий буквально вытерты до дыр: верую-

щие, мужчины и женщины, традиционно истово целуют этот фрагмент пола или изваяния, трут о него носовые платки и образки, касаются его руками и лбами. Кажущаяся непристойность этого обряда, шокирующего служащий в Сицилии клир «с чевера» Италии или из Европы, а также туристов, на деле отражает локальную традицию и апеллирует к античным, в том числе и древнегреческим культам, в частности, к культу Гермеса [Amitrano Savarese 1986, с. 41–47].

Наряду с этими действиями, которые респонденты определяют как «христианские», на основании того, что «*siemu cristiani veri!*» («мы же настоящие христиане!»), они упоминают и те, к которым прибегали их предки, желая *чуда*. Речь идет об обращении к *armuzzi* (буквально *душенькам*), или *душам усопших* (ПМА2) – главным персонажам магических верований и многих ритуалов (например, «столов святого Иосифа») и праздников, в первую очередь Дня поминовения усопших, Страстной Пятницы, Дня святого Иосифа¹³ элементу культа предков. Обращавшиеся за покровительством к *armuzzi* вспоминали не только умерших своей смертью, но и утонувших, обезглавленных, повешенных, заживо сожженных («наследство» средневекового правосудия и испанской Инквизиции в Сицилии) и даже самоубийц. Вплоть до второго десятилетия XX в. именно *armuzzi*, значительно больше, чем Святое Семейство и католические святые, были объектами прошений чуда и субъектами его исполнения [De Rosa 1978, p. 51]. Также местом религиозного христианского, но не церковного моления о *чуде* в Сицилии до сих пор являются *Salvagio* (*Кальварии*, Голгофы) – часовни с оградой, обрамляющей территорию в виде сердца, построенные, как правило, на холмах, за чертой города и расположенные на местах старых языческих капищ. На острове их пять, все они сооружены в IV–XV вв. и издавна считаются *местом силы*, где могут происходить чудеса.

Если, говоря о Сицилии, уместно спрашивать, у кого и как просят *чудес*, то в контексте Сардинии корректнее задаться вопросом, от кого ждут чудо, кто его посылает. Следует отметить, однако, что он вызывал у респондентов заминку, смущение, на него отвечали неохотно и уклончиво. Причину такой реакции показали сами ответы. В качестве источника чуда 9 человек, в основном женщины, назвали канонические христианские фигуры – Святое Семейство и различных святых. Остальные респонденты, по преимуществу мужчины, указали совершенно иных донаторов. Так, в их числе нам назвали *is Mannus*, «Старших», предков, древнейший объект почитания в Сардинии, поклонение которым сохранилось вопре-

¹³ Pitre G. Usi e costume, credenze e pregiudizi del popolo siciliano. V. 4. Palermo: Il Vespro, 1978.

ки всем усилиям церкви на протяжении многих веков [Lilliu 1999, p. 17, 63]. Также фигурировал *Babba (Babbai)*; это обиходное обращение к отцу или его брату («папа», «дядя»), является сохранившимся «архаичным заместительным обозначением Верховного божества»¹⁴. Но большинство указало *Maimone* (ПМА2) – культовую фигуру, чье имя очень часто встречается в обрядах и топонимах Сардинии. По мнению «отца сардинской археологии» Дж. Лиллиу, *Maimone* – верховный демон, культ которого, связанный с культом воды, сформировался еще в эпоху палеолита [Lilliu 2004, p. 31]. Упомянутый выше М.Л. Вагнер полагает, что речь идет о высшем хтоническом зооморфном божестве Сардинии эпохи нурагов, возможно, семитского происхождения¹⁵.

Хотя, как уже говорилось, в Сардинии о чуде не просят, тем не менее, по мнению жителей Барбаджи, определенными действиями его можно подманить, стимулировать его появление. Более того, чудом можно изредка и воспользоваться. При острой необходимости оно разрешает человеку сфокусировать всю присланную благодать на каком-то большом желании, мечте, давая, как нам весьма образно сказала респондентка, шанс *bocchiri su silbone* (сард. «убить кабана») (ПМА3). Это подразумевает реализацию лишь одного и при этом серьезного желания, необязательно конкретного, но и отвлеченного, как индивидуального, так и коллективного: удостоенный чуда индивид имеет право просить и за свою семью, и за клан, соседей, деревню; правда, на этот счет мы располагаем только немногочисленными и нечеткими комментариями респондентов.

Жители Сардинии четко разграничивают реализацию «больших» желаний вследствие явления чуда и осуществление «прошешений» более мелкого масштаба: если ты получил знак, нельзя размениваться на «глупости», например на просьбу о замужестве (с этим обычно обращаются к святому Антонию Падуанскому, «святому-женителю») или на мольбу о возвращении украденной отары овец (тут надо беспокоить святого Франциска, а лучше – отнести жертвенные подношения к священным источникам или к молельным деревьям, как это делали предки [Aziator 1978, p. 92]).

Какие же действия предпринимаются, чтобы увеличить вероятность нисхождения чуда? В Барбадже, по свидетельству наших респондентов, совсем отчаявшиеся не дерзают просить о чуде, а робко надеются на него, стараются почаще оказываться в *logu de forza*, «местах силы» – в горах, возле священных источников и деревьев – каштанов и орехов, около *domus de janas*, «домов нежити» – в осырых пещерах, населенных, по поверьям, горными ведьмами.

¹⁴ Wagner M.-L. Op. cit. P. 42.

¹⁵ Ibid. P. 84.

Если речь идет о Сицилии, то молитву о *чуде* проситель должен предварить конкретными действиями: ему надо оказаться в нужном месте в нужное время, чтобы четко сформулировать свое желание. В частности, оптимальным временем для этого остается четыре часа пополудни, особенно по пятницам, – «магическое время», столь ценное предками¹⁶. Хорошо, если вдруг при этом на дороге встретится жаба, либо появится в небе радуга, либо просящий вдруг увидит поле, сплошь заросшее красными цветами, маками или суллой [Salomone Marino 1968, p. 291].

Как люди понимают, что столкнулись с чудом в Сицилии, понять просто: основным критерием его свершения является исполнение просьбы. И все же при этом многие респонденты (38 человек) упоминали о неких недолго длившихся «симптомах»: мгновенном ознобе, ощущении холода в руках, временно онемевшем языке, предварявших осознание, что мечта осуществилась, и ясно дававших понять, что *чудо* произошло. Еще 15 человек отметили и акустические фантомы: писк в ушах, отдаленный звон колоколов, слышных там, где их нет, некий «металлический» звук, напоминающий звяканье цепей, и появление размытых видений, преимущественно женских фигур. Эти описанные явления представляют собой, очевидно, сохранившиеся реликты тех многочисленных грез и фантомов, которыми в прошлом был плотно населен мир магического мировидения сицилийцев¹⁷. В этой связи подчеркнем: все респонденты в Сицилии единодушно отмечали, что видения Мадонны и святых, зафиксированные в контексте острова, в традиционном видении не относятся к числу чудес, но представляют собой особое и отдельное мистическое событие.

Ответить на вопрос, что же происходит с удостоенным *чуда* при приходе *чудес* в Сардинии, сложнее, хотя бы в силу того, что само понятие *чуда* в локальной версии более расплывчато и лишено «осязаемости». Тем не менее в ответах жителей Барбаджи присутствуют многочисленные и достаточно подробные описания как ощущений «удостоенных» в момент встречи с *чудом*, так и богатейшего «набора» семантических знаков – предвестников *явления чуда*. Эти ответы, представляющие интереснейший для исследования и вдобавок практически неизученный материал, знакомят с широким диапазоном символов разной природы: визуальных фигуративных, олеофактометрических, визуальных хроматических, аудиальных, хронологических и многих других. По свидетельствам опрошенных, у кого-то эти знаки приходили по отдельности, другим являлся их комплекс.

¹⁶ Pitre G. Op. cit. P. 250.

¹⁷ Ibid.

Итак, все сардинские респонденты, удостоившиеся явления *чуда*, описывают его приход как состояние ступора, мгновенного паралича, оцепенелости, в которое они впадали; свои ощущения они характеризовали в следующих выражениях: «налетаешь на невидимую стенку», «резко на что-то натыкаешься», «ударяешься о воздух», «резко спотыкаешься». Многие упоминают появление при этом парестезии – спонтанно возникающих ощущений жжения, покалывания, ползания мурашек, онемение губ, языка и/или подбородка, сопровождающихся мгновенными акустическими эффектами – тонким комариным писком (сард. *su sinzuliu*) или не менее легким посвистом ветра (сард. *impetu de'(b)entu*). Большинство, описывая свои ощущения, характеризуют их как «светлое безмыслие» и «светлое бесчувствие» (сард. *splendoriu; isclariu*), воспринимаемые отрешенно, без страха (сард. *cun s'animu acchietau, serenu*).

Что же до предвещающих приход *чуда* знаков, то, похоже, самым распространенным из них является запах. Из всей группы «очарованных» в Барбадже 52 респондента разного возраста, как мужчины, так и женщины (соответственно 27 и 25 человек), не знакомые друг с другом, выходцы из удаленных друг от друга деревень, говоря о своем личном опыте встречи с *чудом*, утверждают, что ступору предшествовало появление сильнейших олеофактометрических ощущений – запахов полыни (редкой в Барбадже), весенних диких крокусов (вне зависимости от времени года), свежеспеченного хлеба, тонкого приятного горьковатого цветочного духа, – охватывавших их там, где очевидно не мог присутствовать материальный источник этих ароматов. Также 43 человека из этой группы упоминали появление дополнительно некоего смуглого (сард. *oscuru, oliu*) запаха, специфицируя его как «смолистый, хвойный, можжевелевый», а еще 20 респондентов, не стовариваясь, упоминали также теплую волну «сладкого бархатистого» (сард. *velludau*) обволакивающего аромата, который ими «расшифровывался» как «ванильный», «кондитерский» запах, благоухание спелых фруктов (ПМА2).

Сложно сказать, что стоит за этим появлением олеофактометрических ощущений и к каким реалиям Барбаджи они взывают, исходя из того, что запах по своей природе представляет собой «утраченную культурную ассоциацию, апеллирующему к былому» [Вайнштейн 2003, I, с. 5]. Запах в чувственном восприятии человека прочно сохраняется в бессознательной памяти, причем даже в исторической памяти, и всплывает на поверхность сознания по первому же призыву либо как ситуационный и контекстуальный ассоциативный и коннотативный индекс, либо как маркер аффективных оценок, позволяющих конструировать этическое содержа-

ние [Марунина 2003, II, с. 648]. Поэтому появление *положительных* ароматов, запахов, воспринимаемых как приятные, косвенно доказывает высочайшую позитивную значимость *чуда* в восприятии сардинцев.

Мы говорили, что в Барбадже упоминаются и «злые чудеса», *doenna mala* – их появление в понимании жителей знаменует собой приход «черной полосы» и одновременное наказ адресату знамения, что ему необходимо собраться, запастись мужеством, стиснуть зубы. И если о приходе «светлого чуда» свидетельствуют многие признаки, то о *doenna mala* говорят только запахи – как правило, неприятные: кислый запах ржавчины, вонь горящего кизяка, мокрой псины или отсыревшей шерсти.

В число предвестников чуда, по словам респондентов, входят также визуальные фигуративные образы. Прозрачные размытые фигуры людей, преимущественно женщин – *pantuma* – увидели 15 человек (9 мужчин и 6 женщин). Также большее число респондентов (29 человек), преимущественно на северо-западе Барбаджи, упоминает увиденных *caddi birdi*, «зеленых коней». Часто упоминавшиеся в средневековых пластах сардинского фольклора, эти персонажи почти забыты сегодня. Корни этого образа пытался отследить Ф. Карбони, исследователь палеокультурных локальных тематик. Он уверяет, что мы имеем дело с мифом, основанным на реалиях: полудикие кони необычной масти, буланой с желтовато-зеленым оттенком, водившиеся на границах Барбаджи и равнин Галлуры в раннем Средневековье, были весьма востребованы в Европе, о чем свидетельствуют торговые соглашения, согласно которым сардинская сторона брала на себя также обязательства предварительной объездки коней [Carboni 2007, p. 87–88].

Несколько респондентов (11 человек) видели бабочек небольшого размера и необычной ярко-лиловой окраски, появление которых сопровождалось легким шорохом, переходящим в еле слышный звон, однако не обнаружили аналогов в предложенном им атласе бабочек Сардинии¹⁸.

Многие респонденты (49 человек) упоминали также хроматические видения. Речь идет о цветных пятнах, возникающих перед глазами одновременно с приходом запахов. Большинство (35 человек), описывая их, прибегали к терминам «смуглый», «каштановый» (*castanzu*), «коричневый» (*marruni*) и «цвет замши» (*camusciu*). Также фигурировали окрашенное марево (*iscuridade*), жемчужно-серая или серо-лиловая пелена (*velu*), необычный туман (*neula*).

¹⁸ Farfalle della Sardegna// SardegnaForeste [Online]. URL: http://www.sardegnaambiente.it/documenti/3_226_20131204190530.pdf (Accepted 15 May 2020).

Наконец, еще один предвестник *явления чуда* связан с метаморфозами пространства памяти. Респонденты рассказывают, как в течение примерно минуты на фоне запахов их посещали «втиснутые» в этот временной отрезок обширные воспоминания, перед их глазами проходила хронологически развернутая, достаточно продолжительная череда эпизодов их жизни – нечто подобное описанному в романе «Преследователь» Х. Кортасара¹⁹.

Итак, мы привели эмпирические «живые» описания двух различных, а подчас и диаметрально противоположных практик встречи с *чудом* – христианизированной в Сицилии и изобилующей языческими элементами в Сардинии.

Чем обусловлены столь глубокие различия, если речь идет, казалось бы, о схожих контекстах – оба региона представляют собой агро-пасторальные области с богатой завоеваниями историей, принадлежат к единой культурной «акватории» Средиземноморья, обладают высоким уровнем витальности традиционной народной культуры и одинаковым превалированием народного католичества?

Предраг Матвеевич, боснийско-хорватский писатель и исследователь Средиземноморья, пишет, что «подобие сходных с культурной точки зрения регионов и относимых к ним явлений часто иллюзорно» [Matvejevic 1991, p. 42]. В первую очередь, самобытность пути, пройденного каждым из исследованных регионов, обусловлены спецификой истории – той синтетической истории, которая в понимании Школы Анналов представляет собой совокупность не только фактов геополитики и политики, но и процессов социально-экономического развития, явлений социального, культурного, религиозного, психологического, морального плана [Афанасьев 1986, с. 8]. Особенно важную роль играют культурные особенности: «идентичности, основанные только на географическом или историческом принципе, более хрупки, чем *самости*, апеллирующие к культуре» [Herzfeld 2007, p. 251].

Это убедительно доказывают примеры Сардинии и Сицилии. Первая, регион древнего отгонного пастушества, область с крайне низкой исторически плотностью населения, невзирая на островное положение и на большую протяженность береговой линии, развивалась в русле горской культуры, а море здесь превратилось в символ постоянной угрозы [Carta Raspi 1980, p. 58, 106]. Сардиния, подвергшись захватам, сумела «избежать завоеваний, ассимиляции и отторгнуть инокультурные влияния» [Vandinu 2006, p. 12]; в первую очередь это касается Барбаджи – «сардинской сопротивленческой константы», сохранившей «культурный иммунитет»

¹⁹ Кортасар Х. Избранное. М.: Прогресс, 1979. С. 395.

тет» [Lilliu 2002, p. 14]. В результате на острове сложилась горная цивилизация «пастухов-воинов», суровая, замкнутая и интровертная, отторгающая инновации и сохранившая вплоть до наших дней множество «древнейших аутентичных конструкций, культурных *топосов*, моделей ментальности и поведения» [Lilliu 2002, p. 14]. Традиционность доминирует здесь и в религиозной сфере, что во многом было обусловлено историко-культурными факторами, и, в частности, особенностями евангелизации Сардинии. Крещение региона растянулось со II в. по VI в., когда, в эпоху господства Византии христианство, причем манихейского толка, добралось и до Барбаджи [Turtas 2000, p. 288]. В течение столетий ситуация в регионе, а особенно в горах оставалась вне контроля церковных властей, невзирая на власть Испании над островом и присутствие Инквизиции. Инспекторские же проверки конца XVIII в. показали тотальное господство язычества в Барбадже, «слегка разбавленное наличием храмов и католического клира» [Turtas 1989, p. 17], что вызвало попытки вторичной евангелизации, результаты которой уже в XIX в. «были признаны весьма сомнительными» [Turtas 1989, p. 71]. Фактически до наших дней Сардиния, в первую очередь Барбаджа, «получившая формальное благословение церкви» (имеются в виду решения II Ватиканского собора), сохранила «сложную синкретическую систему воззрений религиозно-этического толка, в которой перемешаны древние языческие верования, культ предков и поклонение демонам, локальный свод этических принципов, многие «положения» совокупности норм обычного права Барбаджи и местного кодекса вендетты, гендерные приоритеты пастушеского общества» [Di Nola 1976, p. 57]. В этом причудливом народном христианстве, сосредоточенном в исторически «изолированном и изолировавшемся» регионе, население которого и сегодня, тяготея к перцептивности и трансцендентности сознания, «обладает магически-мистическим мировидением» [Marzano 2009, p. 49], христианские каноны и символы занимают «явно подчиненное положение», и постепенное ветшание аутентичных языческих первооснов отнюдь не означает их реабилитации [Marzano 2009, p. 52]. На наш взгляд, весьма показателен юный возраст самых молодых «получателей» *чуда* в Барбадже – он указывает и на «работу» генетической исторической и культурной памяти в регионе, и на прочные позиции традиционной культуры, и на формируемую культурной традицией трансцендентность сознания в регионе. Совершенно иную картину мы обнаруживаем в Сицилии. По словам Дж. Буфалино, область, с древнейших времен «распахнутая всем ветрам и завоеваниям», важный перекресток западной и восточной культур, своеобразная «молния», соединяющая и отделяющая Запад от Востока на «ткани Средиземноморья» [Bufalino 1996, p. 18],

аккумулировала гигантское поликультурное наследие, результат напластований финикийской, древнегреческой, римской, остготской, византийской, еврейской, арабо-берберской, норманнской, швабской, каталанской, испанской и многих других культур. Регион ранней урбанизации и государственности, Сицилия более, чем какая-либо еще область средиземноморского ареала, оказалась своего рода плавильным тиглем, в котором, по меткому выражению Э. Витторини, смешались «цивилизационные составляющие, включающие, помимо культурных, и национальные, и религиозные компоненты»²⁰. Так, «античный политеистический субстрат переплавился с раннехристианским, иудейским, мусульманским, позднехристианским и собственно сицилийским, народным». Пройдя «через фильтры Инквизиции», образовавшееся «деориентализированное варево», именуемое «одними традиционной культурой Сицилии, другими – сицилийской народной религиозностью», живо и сегодня [Buttitta 2002, p. 21–22].

Подведем краткие итоги. Исследованная нами эмпирика чуда в контексте народной культуры в Сардинии и Сицилии выявила особенности культурно-религиозного бытия этих регионов. Народное католичество в его сицилийской версии предстает как сплав древних культов и обрядов, античных религиозных воззрений, обширных реликтов палеохристианства, католического канона и народных паганизированных паракристианских верований, в котором христианство в той или иной форме занимает все же центральное место, что и доказывают формы, места и адресаты апелляций к *чуду*, интерпретация этого концепта. В Сардинии же народное католичество значительно больше тяготеет к паганизму, нежели к христианству, настолько в нем прочны и витальны древние языческие верования, практики и обряды, лишь «прикрытые флером христианской видимости», подпитываемые довлеющим среди населения магическим видением мира [De Rosa 1979, p. 368]. *Чудо* позволяет увидеть и проанализировать не только сугубо религиозные аспекты жизни Сицилии и Сардинии, но и многие другие грани и сферы их культуры, психологии населения, его поведения и ментальности – тех черт, которые в совокупности составляют идентичность общества.

Благодарности

Публикация подготовлена в рамках плана научно-исследовательской работы О.Д. Фаис в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН.

²⁰ Vittorini E. Notizia per avvertenza // Amari M. I musulmani in Sicilia / a cura di Vittorini E. Milano: Bompiani, 1940. P. 13.

Acknowledgements

The publication is prepared within the plan of research work of O.D. Fais at N.N. Miklukho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology of RAS.

Источники

- ПМА1 – Полевые материалы автора. Сицилия (2017–2020 гг.). Опросы проводились в Палермо, Рагузе, Кальтанисетте, Катании, Трапани, Энне, Агридженто, Мессине, Сиракузах и в провинциях этих городов. Опросная группа – 100 человек в возрасте от 17 до 100 лет.
- ПМА2 – Полевые материалы автора. Сардиния (2017–2020 гг.). Опросы проводились в Барабдже Белви и Барбадже Мандролизаи: городе Нуоро и деревнях Дезуло, Аритцо, Тонара, Самуггео, Атцара, Соргоно, Ортгуэри провинции Нуоро. Опросная группа – 100 человек, от 7 до 101 года.
- ПМА3 – Полевые материалы автора. Сардиния, Тонара. 2018 г. (информант Sebastiana Carboni, 1961 г. р.).

Литература

- Афанасьев 1986 – *Афанасьев Ю.* Фернан Бродель и его видение истории // Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. Т. 1. Москва: Прогресс. 1986. С. 5–30.
- Буттитта 2019 – *Буттитта И.* Трапезы предков: Аграрно-хтонические корни и постмодернистское осмысление «Столов Святого Иосифа» на Сицилии // Традиционная культура. Т. 20. № 3. 2019. С. 150–161.
- Вайнштейн 2003 – *Вайнштейн О.* Грамматика ароматов // Ароматы и запахи в культуре. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2003. С. 5–12.
- Максимов 2001 – *Максимов Ю.В.* Понятие чуда в христианстве и исламе // Альфа и Омега. 2001. № 1 (27). С. 307–327.
- Марунина 2003 – *Марунина Е.* Запахи всего мира // Ароматы и запахи в культуре. Т. 2. М.: Новое литературное обозрение, 2003. С. 645–650.
- Alziator 1978 – *Alziator F.* Il Folclore sardo. Sassari: Dessi, 1978. 269 p.
- Amitrano Savarese 1986 – *Amitrano Savarese A.* La mappa della religiosità popolare siciliana // AA.VV. La ricerca etnoantropologica in Sicilia (1950–1980). Palermo: Flaccovio. 1986. P. 93–113.
- Amitrano Savarese 2001 – *Amitrano Savarese A.* Sistemi religiosi e contesti culturali. Messina: Sfameni, 2001. 126 p.
- Arte popolare 1991 – *Arte popolare in Sicilia – Le tecniche, i temi, i simboli.* Palermo: Flaccovio, 1991. 428 p.
- Bandinu 2006 – *Bandinu B.* Pastoralismo in Sardegna. Cultura ed identità di un popolo. Milano: Zonza, 2006. 167 p.
- Basilio Randazzo 1985 – *Basilio Randazzo S.* padre. Sicilianità. Subcultura, tradizioni, ethos e comportamenti, tendenzialità. Palermo: EDI Oftes. 1985. 348 p.
- Bufalino 1996 – *Bufalino G.* L'isola plurale // Bufalino G. La luce e il lutto. Palermo: Sellerio, 1996. P. 17–19.

- Buttitta 2002 – *Buttitta I.* La memoria lunga. Simboli e miti della religiosità tradizionale. Roma: Meltemi, 2002. 258 p.
- Canta 2002 – *Canta C.C.* Il viaggio religioso in un'era di globalizzazione // Cipriani R., Mura G. Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione. Roma: Urbaniana University Press, 2002. P. 599–619.
- Carboni 2007 – Carboni F. Il segno magico. Cagliari: Cucc. 2007.
- Carta Raspi 1980 – *Carta Raspi R.* Storia della Sardegna. Milano: Mursia, 1980. 1008 p.
- Cocchiara 1982 – *Cocchiara G.* Le immagini devote del popolo siciliano. Palermo: Sellerio, 1982. 212 p.
- De Martino 2007 – *De Martino E.* Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo. Torino: Bollati Boringhieri, 2007. 300 p.
- De Martino 2013 – *De Martino E.* Sud e magia. Milano: Feltrinelli, 2013. 205 p.
- De Martino 2015 – *De Martino E.* La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud. Milano: Il Saggiatore, 2015. 396 p.
- De Rosa 1978 – *De Rosa G.* Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno. Roma-Bari: Laterza, 1978. 216 p.
- De Rosa 1979 – De Rosa G. La religione popolare è folclore, superstizione e magia? // La Civiltà Cattolica. 1979. anno 130. V. 3. P. 358 – 370.
- De Rosa 1981 – *De Rosa G.* La religione popolare. Storia, teologia, pastorale. Cinisello Balsamo (Mi): Paoline, 1981. 114 p.
- Di Nola 1976 – *Di Nola A.* Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna. Torino: Boringhieri, 1976. 707 p.
- Faggioli 2008 – *Faggioli M.* Breve storia dei movimenti cattolici. Roma: Carocci, 2008. 152 p.
- Finocchiaro 1996 – *Finocchiaro A.* Il diavolo e l'acquasanta. Fe4de e superstizioni, feste e miracoli in Sicilia. Catania: Prova d'autore, 1996. 153 p.
- Gutiérrez 1971 – Gutiérrez G. Teología de la liberación: Perspectivas. Lima: CEP, 1971. 385 p.
- Herzfeld 2007 – *Herzfeld M.* Le rifrazioni etnografiche ed epistemologiche dell'identità mediterranea // Albera D., Blok H., Bomberger C. (a cura). Antropologia del Mediterraneo. Milano: Guerini Scientifica, 2007. P. 250–263.
- Lanternari 1998 – *Lanternari V.* Dall'Antropologia all'Etnopsichiatria // Lanternari V. Medicina, magia, religione, valori / a cura di Lanternari V., Ciminelli M.L. Vol. 1–2. Napoli: Liguori, 1998. Vol. 2.
- Lanternari 2006 – *Lanternari V.* Religione, magia e droga. Studi antropologici. San Cesario di Lecce: Manni, 2006. 245 p.
- Lilliu 1999 – *Lilliu G.* Arte e religione della Sardegna prenuragica. Idoletti, ceramiche, oggetti d'ornamento. Sassari: Carlo Delfino, 1999. 461 p.
- Lilliu 2002 – *Lilliu G.* La costante resistenziale sarda. Nuoro: Ilisso, 2002. 451 p.
- Lilliu 2004 – *Lilliu G.* La civiltà dei sardi. Dal paleolitico all'età dei nuraghi. Nuoro: Il Maestrale, 2004. 960 p.
- Lombardi Satriani 1971 – *Lombardi Satriani L.M.* Santi, Streghe e Diavoli: Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna. Firenze: Sansoni, 1971. 505 p.
- Marzano 2009 – *Marzano M.* Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica. Firenze: Bompiani, 2009. 187 p.

- Matvejevic 1991 – *Matvejevic P.* Mediterraneo. Un nuovo breviario. Milano: Garzanti, 1991. 240 p.
- Nesti 2009 – *Nesti A.* Il “femminio sesso” e il sacro. Per un'introduzione generale // *La donna e il sacro. Dee, maghesse, sacerdotesse.* Palermo: Fondazione I. Buttitta, 2009. P. 11–19.
- Niola 2009 – *Niola M.* Maria e le altre // *La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante.* Palermo, 2009. P. 101–108.
- Sabatelli, Zuppa 2004 – Il cristianesimo popolare oggi / Sabatelli A, Zuppa P. (eds.). Roma/Città del Vaticano: Vivere in, 2004. P. 143–146.
- Salomone Marino 1968 – *Salomone Marino S.* Costumi e usanze dei contadini di Sicilia. Palermo: Andò, 1968. 366 p.
- Scatena 2008 – *Scatena S.* In populo pauperum'. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin. Bologna: Il Mulino, 2008. 545 p.
- Sobrero, Squillacciotti 1978 – *Sobrero A., Squillacciotti M.* Riflessioni sulla nozione di religiosità popolare // *Testimonianze.* 1978. No. 201–202. P. 88–96.
- Tagliaferri 2014 – *Tagliaferri R.* Il Cristianesimo “pagano” della religiosità popolare. Padova: EMP, 2014. 296 p.
- Terrin 1993 – *Terrin A.N.* New Age. La religiosità del postmoderno. Roma: EDB, 1993. 260 p.
- Terrin 1998 – *Terrin A.N.* Introduzione allo studio comparato delle religioni. Brescia: Morcelliana, 1998. 301 p.
- Todesco 2007 – *Todesco S.* Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina. Messina: Magika, 2007. 203 p.
- Turtas 1989 – *Turtas R.* La chiesa durante il periodo spagnolo // *Anatra B., Mattone A., Turtas R.* L'età moderna. Dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo. Milano: Jaca Book, 1989. P. 253–297.
- Turtas 2000 – *Turtas R.* Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila // *Archivum Historiae Pontificiae.* 2000. Vol. 38. P. 287–289.

References

- Afanas'ev, Yu. (1986), “Fernan Braudel and his vision of history”, in Brodel', F., *Struktury povsednevnosti: vozmozhnoe i nevozmozhnoe* [Structures of everyday life. The possible and impossible], vol. 1, Progress, Moscow, pp. 5–30.
- Alziator, F. (1978), *Il Folclore sardo*, Dessi, Sassari.
- Amitrano Savarese, A. (1986). La mappa della religiosità popolare siciliana, in: *AA.VV. La ricerca etnoantropologica in Sicilia (1950–1980)*, Flaccovio, Palermo.
- Amitrano Savarese, A. (2001), *Sistemi religiosi e contesti culturali*, Sfameni, Messina.
- Arte popolare in Sicilia. Le tecniche, i temi, i simboli* (1991), Flaccovio, Palermo.
- Bandinu, B. (2006), *Pastoralismo in Sardegna. Cultura ed identità di un popolo*, Zonza, Milano.
- Basilio Randazzo, S., padre (1985), *Sicilianità. Subcultura, tradizioni, ethos e comportamenti, tendenzialità*, EDI Oftes, Palermo.
- Bufalino, G. (1996), “L'isola plurale”, in Bufalino, G., *La luce e il lutto*, Sellerio, Palermo.
- Buttitta, I. (2002), *La memoria lunga. Simboli e miti della religiosità tradizionale*, Meltemi, Roma.

- Buttitta, I. (2019), "Food of the ancestors. Agrarian-chtionic roots of 'Saint Joseph's tables' in Sicily and their postmodern re-evaluation", in *Traditsionnaya kul'tura*, vol. 20, no. 3, pp. 150–161.
- Canta, C.C. (2002), "Il viaggio religioso in un'era di globalizzazione", in Cipriani, R. and Mura, G., *Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Urbaniana University Press, Roma, pp. 599–619.
- Carboni, F. (2007), *Il segno magico*, Cucc, Cagliari.
- Carta Raspi, R. (1980), *Storia della Sardegna*, Mursia, Milano.
- Cocchiara, G. (1982), *Le immagini devote del popolo siciliano*, Sellerio, Palermo.
- De Martino, E. (2007), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- De Martino, E. (2013), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- De Martino, E. (2015), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- Faggioli, M. (2008), *Breve storia dei movimenti cattolici*, Carocci, Roma.
- De Rosa, G. (1978), *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari.
- De Rosa, G. (1979), La religione popolare è folclore, superstizione e magia? In *La Civiltà Cattolica*, anno 130, vol. 3, pp. 358–370.
- De Rosa, G. (1981), *La religione popolare. Storia, teologia, pastorale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi).
- Di Nola, A. (1976), *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna*, Boringhieri, Torino.
- Finocchiaro, A. (1996), *Il diavolo e l'acquasanta. Fede e superstizioni, feste e miracoli in Sicilia*, Prova d'autore, Catania.
- Gutiérrez, G. (1973), *Historia, Política y Salvación de una Teología de Liberación*, Sígueme, Salamanca.
- Herzfeld, M. (2007), "Le rifrazioni etnografiche ed epistemologiche dell'identità mediterranea", in Albera, D., Blok, H. and Bomberger, C. (a cura), *Antropologia del Mediterraneo*, Guerini Scientifica, Milano, pp. 250–263.
- Lanternari, V. (1998), "Dall'Antropologia all'Etnopsichiatria", in a cura di Lanternari, V., Ciminelli, M.L., *Medicina, magia, religione, valori*, Liguori, Napoli. vol. 2.
- Lanternari, V. (2006), *Religione, magia e droga. Studi antropologici*, Manni, San Cesario di Lecce.
- Lilliu, G. (1999), *Arte e religione della Sardegna prenuragica. Idoletti, ceramiche, oggetti d'ornamento*. Delfino, Sassari.
- Lilliu, G. (2002), *La costante resistenziale sarda*, Ilisso, Nuoro.
- Lilliu, G. (2004), *La civiltà dei sardi. Dal paleolitico all'età dei nuraghi*, Il Maestrale, Nuoro.
- Lombardi Satriani, L.M. (1971), *Santi, Streghe e Diavoli: Il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*, Sansoni, Firenze.
- Maksimov, Yu. (2001), "The concept of Miracle in Christianity and Islam", *Al'fa i Omega*, vol. 27, no. 1, pp. 307–327.
- Marunina, E. (2003), "Smells of all the world", in *Aromaty i zapakhi v kul'ture* [The flavors and smells in the culture], Novoe Literaturnoe Obozrenie, Moskva, vol. 2, pp. 645–650.
- Marzano, M. (2009), *Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica*, Bompiani, Firenze.
- Matvejevic, P. (1991), *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Garzanti, Milano.

- Nesti, A. (2009), "Il 'femminio sesso' e il sacro. Per un'introduzione generale", *La donna e il sacro. Dee, maghesse, sacerdotesse, sante*, Fondazione I. Buttitta, Palermo, pp. 11–19.
- Niola, M. (2009), "Maria e le altre", *La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante*, Fondazione I. Buttitta, Palermo, pp. 101–108.
- Sabatelli, A, Zuppa, P. (eds.) (2004), *Il cristianesimo popolare oggi*, Vivere in, Roma/Città del Vaticano.
- Salomone Marino, S. (1968), *Costumi e usanze dei contadini di Sicilia*, Andò, Palermo.
- Scatena, S. (2008), *In populo pauperum'. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellin*, Il Mulino, Bologna.
- Sobrero, A. and Squillacciotti, M. (1978), "Riflessioni sulla nozione di religiosità popolare", *Testimonianze*, no. 201–202, pp. 88–96.
- Tagliaferri, R. (2014), *Il Cristianesimo "pagano" della religiosità popolare*, EMP, Padova.
- Terrin, A.N. (1993), *New Age. La religiosità del postmoderno*, EDB, Roma.
- Terrin, A.N. (1998), *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia.
- Todesco, S. (2007), *Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina*, Magika, Messina.
- Turtas, R. (1989), "La chiesa durante il periodo spagnolo", in Anatra, B., Mattone, A. and Turtas, R., *L'età moderna. Dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo*, Jaca Book, Milano, pp. 253–297.
- Turtas, R. (2000), "Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila", in *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 38, pp. 287–289.
- Vainshtein, O. (2003), "The Grammar of Fragrances", *Aromaty i zapakhi v kul'ture* [The flavors and smells in the culture], *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, Moscow, vol. 1, pp. 5–12.
- Vittorini, E. (1940), "Notizia per avvertenza", in Amari, M. *I musulmani in Sicilia*, Bompiani, Milano.

Информация об авторах

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

Information about the authors

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

Чудеса Индии
глазами венецианских путешественников
XV–XVI вв.

Дмитрий В. Возчиков

*Уральский федеральный университет (УрФУ), Екатеринбург,
Россия, catullus89@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена эволюции представлений венецианцев о чудесном в странах Южной Азии в позднее Средневековье и раннее Новое время на примере отчетов двух знаменитых купцов и путешественников – Никколо Конти (1439) и Чезаре Федеричи (1587). Эти примеры демонстрируют трансформацию традиционных европейских представлений о «чудесах Индии». Никколо Конти, чей отчет записал видный гуманист Поджо Браччолини, видел чудесное главным образом в религиозных практиках региона, брахманов Конти считал философами, астрологами и чародеями. В его рассказе содержится этнографически точное описание транса. Чезаре Федеричи посетил Южную Азию уже во времена гегемонии португальской колониальной империи в Индийском океане. Для него чудесными или диковинными были скорее материальные объекты. В целом сопоставление отчетов Конти и Федеричи позволяет говорить о постепенном отходе европейского образа Южной Азии от стереотипов о «чудесах Индии».

Ключевые слова: mirabilia Indiae, чудеса, Южная Азия, Индия, Шри-Ланка, индуизм, брахманы, Никколо Конти, Чезаре Федеричи, ориентализм, средневековые путешествия, Венецианская республика

Для цитирования: Возчиков Д.В. Чудеса Индии глазами венецианских путешественников XV–XVI вв. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 3. С. 92–115. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-92-115

Wonders of India
as seen by the Venetian travellers
of the 15th and 16th centuries

Dmitry V. Vozchikov

Ural Federal University (UrFU),
Yekaterinburg, Russia, catullus89@mail.ru

Abstract. The paper deals with the evolution of the imagery and perception of the *miraculous* in the South Asian countries during the Late Middle Ages and the Early Modern Period as they were described by two famed Venetian merchants and travellers in their reports: Niccolò de' Conti (1439) and Cesare Federici (1587). Those examples can shed some light on how the traditional European view of the “wonders of India” was transformed during the 15th and the 16th centuries. Niccolò de' Conti's report was recorded by the prominent humanist Poggio Bracciolini. Conti saw the miraculous mainly in the religious practices of the region, he thought the Brahmins were philosophers, astrologers and sorcerers. Conti's record contains ethnographically correct description of the trance state. Cesare Federici visited South Asia yet at the time of the Portuguese colonial Empire hegemony in the Indian Ocean. He considered various material objects as the curious and remarkable things. In general, the comparison of those two reports leads to the conclusion that the European stereotypes of the “wonders of India” gradually receded from the South Asian imagery in Europe.

Keywords: mirabilia Indiae, Miracles, South Asia, India, Sri Lanka, Hinduism, Brahmins, Niccolò de' Conti, Cesare Federici, orientalism, medieval voyages, the Republic of Venice.

For citation: Vozchikov, D.V. (2020), “Wonders of India as seen by the Venetian travellers of the 15th and 16th centuries”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 92–115, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-92-115

Страны условной «Индии», под которыми на латинском Западе понимали Южную, Юго-Восточную и даже Восточную Азию, большую часть Средневековья считались таинственной территорией сказочных сокровищ, баснословных зверей и народов-монстров, пространством чудесного. Представления об Индии как о крае ойкумены, стране чудес, чудовищ и несметных богатств укоренились еще в античной литературе, проросли в раннехристианскую традицию и в воображаемое средневековой цивилизации. Геродот, Ктесий, Мегасфен и Плиний Старший «населяли» Индию, наряду с вполне реальными народами и царствами, гигантскими

муравьями-золотоискателями, одноногими прыгунами-моноколами, псоглавцами и другими фантастическими персонажами. Римлянин Плиний Старший в «Естественной истории», авторитетной и широко цитируемой на протяжении всего Средневековья, подвел итог четырем столетиям греко-римского дискурса об Индии – крае обитаемого мира и мире крайностей: «Индия и земли эфиопов особенно изобилуют чудесами (*miraculis*)»¹. В Средневековье, как отмечал Жак Ле Гофф, «Индийский океан – это ментальный горизонт, средневековая западная экзотика, средоточие грез и вытесненных желаний» [Ле Гофф 2002, с. 175]. Чудеса Индии (*mirabilia Indiae*) были неистощимым источником и, можно сказать, полигоном образов необычного и невозможного в обыденном пространстве европейца Средних веков. И труды латинских купцов, путешественников и миссионеров, действительно побывавших в государствах Индии и Юго-Восточной Азии в XIII–XV вв., в той или иной степени неизбежно включали в себя элементы описания, отражавшие многовековую традицию *мирабилизации* – формирования и поддержания особого нарратива, построенного на идее чуда как маркера далеких пространств.

Постепенное приращение географического знания Запада в XIII–XV вв. потеснило эти мифологемы лишь частично. Не исчезли они полностью и в Новое время, хотя и подверглись существенной трансформации. Представляется плодотворным рассмотрение эволюции европейского комплекса представлений о «чудесах Индии» на примере двух путешественников из Венецианской республики, действительно многие годы проводивших в Южной и Юго-Восточной Азии: Никколо Конти, жившего в эпоху «осени Средневековья», на которую пришелся наивысший расцвет «Светлейшей синьории», и Чезаре Федеричи, который путешествовал по Азии во второй половине XVI в. В данном материале речь пойдет исключительно о странах и народах Южной Азии.

В отношении мирабилизации сведений, принесенных в Европу людьми, подолгу жившими на Востоке, очень характерна посмертная судьба Марко Поло. Венецианец Марко Поло (ок. 1254–1324) в историографии нередко изображается «настоящим Геродотом Средних веков» [Бизли 1979, с. 84]. Представляется вполне обоснованной версия отечественного исследователя А.Г. Юрченко, по мнению которого Марко Поло путешествовал отнюдь не как венецианский купец, а как агент Хубилая, гонец, дипломат и разведчик

¹ Plin. Nat. hist. VII. 23. Здесь и далее по изданию: Pliny the Elder. Natural History: in 6 vols. Cambridge; London: Harvard University Press; Heinemann, 1941. Vol. 2. Libri III–VII / with an Eng. transl. by H. Rackham. 660 p.

на службе у великого хана, и, стало быть, надиктованная венецианцем «Книга Марко Поло» являлась имперской картотекой стран и городов [Юрченко 2007, с. 12]. Каковы бы ни были подлинные мотивы и цели создания «Книги о разнообразии мира», собрание описаний Востока Марко Поло прочно вошло в европейский дискурс об Азии и Африке уже в XIV в. Однако современники не спешили оценивать по достоинству достоверные сведения о Китае, Центральной Азии и Индии, собранные Марко Поло, относясь к его книге скорее как к развлекательному чтиву о чудесах, будоражащему воображение. Огромная популярность в XIV–XV вв. фантастической компиляции «Путешествия сэра Джона Мандевиля» (1356/1357) [Мельникова 1998, с. 136] свидетельствовала о востребованности в Европе историй о «сказочной Индии» с ее неисчислимыми чудесами.

Большая часть сферы чудесного в средневековом западном мире была постепенно оттеснена католической церковью в область суеверия, а категорию чудотворного *miraculosus* (фр. *miraculeux*), охватывающую «христианское чудесное», Церковь отделяла от чудесного *mirabilis* (фр. *merveilleux*) [Ле Гофф 2001, с. 47]. Чудеса, *mirabilia* (а к ним относились и *mirabilia Indiae*), по мнению Ж. Ле Гоффа, выполняли в средневековом европейском обществе компенсаторную функцию, противопоставлялись обыденной повседневной жизни и одновременно формировали мир наоборот, во многом сопротивлявшийся официальной христианской идеологии [Ле Гофф 2001, с. 48–50].

Собственная традиция описания «чудес Индии» параллельно латинскому Западу развивалась в мусульманском мире. Стереотипные представления об Индии как о средоточии всех форм экзотики, области удивительных, поражающих воображение явлений начали складываться в мусульманской культуре уже в эпоху Аббасидов. Жанру *mirabilia* в арабо-мусульманской традиции близко понятие *'аджа'иб* – «чудеса», «удивительные вещи». И.Ю. Крачковский прямо именовал этот жанр арабской литературы, известный с X в., латинским термином *mirabilia*, подчеркивая его специализацию на «различных географических курьезах» [Крачковский 1957, с. 150, 385]. Эти *mirabilia* в мусульманской описательной географии могли включать в себя природные объекты, животных и явления городской жизни (мечети, дворцы, сады, городские стены, сами города, литературные произведения) как соединение природы и разума [Hanafi 1992, p. 156]. Яркий пример этого жанра – сборник рассказов купцов и мореходов о странах Южной, Юго-Восточной и отчасти Восточной Азии «Аджаиб ал-Хинд» («Чудеса Индии») Бузурга ибн Шахрияра (середина X в.). Реальные сведения о торговле, фауне и повсед-

невной жизни стран иной цивилизации в этих рассказах тесно переплелись с баснословными сюжетами².

Пополнение в позднее Средневековье не только реального географического знания средневековых европейцев, но и «эмпирического материала» для области чудесного, если к этой «летучей сфере» вообще применима подобная формулировка, в очень значительной степени осуществлялось купцами и мореходами из итальянских морских республик. Венецианская республика к середине XV в. давно пользовалась славой наиболее информированного о делах на Востоке (и, в частности, в «Индиях») европейского государства. Идея первенства на море и открытия новых земель стала одной из важных составляющих венецианского мифа. Одним из тех венецианцев, благодаря которым знания позднесредневекового Запада о народах Южной и Юго-Восточной Азии существенно расширились, был купец Никколо Конти (ок. 1395–1469). Венецианский дипломат и путешественник Иосафат Барбаро (1413–1494), перечисляя в «Путешествии в Тану» великих путешественников и географов далекого и недавнего прошлого, поставил Марко Поло и Никколо Конти в один ряд с Геродотом, Страбонам и Плинием и с гордостью отметил, что «оба наши венецианцы»³. Конти провел в торговых поездках по арабскому миру, Индии и Юго-Восточной Азии свыше двадцати лет. Рассказы венецианца об этих землях дошли до нас в изложении флорентийского гуманиста и секретаря папы Евгения IV Поджо Браччолини (1380–1459), включившего их в четвертую книгу трактата «О превратности судьбы»⁴, а также в пересказе кастильского путешественника идальго Перо Тафура, которого Конти встретил на обратном пути в Европу⁵. В поле зрения данной статьи именно отчет Поджо Браччолини, сложный продукт интеллектуального диалога между венецианским путешественником и флорентийским гуманистом.

Браччолини пытался преподнести отчет Конти читателю в первую очередь как, свидетельство открытия заново стран, известных античной традиции, и именно в этом ключе отчет Конти, позднее

² См.: *Бузург ибн Шахрияр*. Чудеса Индии / Пер. с араб. Р.Л. Эрлих; под ред. И.Ю. Крачковского; предисл. И. Фильштинского; Акад. наук СССР. Ин-т востоковедения. М.: Изд-во вост. лит., 1959. 133 с.

³ *Барбаро Иосафат*. Путешествие в Тану // Барбаро и Контарини о России: К истории итало-российских связей в XV в. / Вступ. ст., подг. текста, пер. и коммент. Е.Ч. Скржинской. Л.: Наука, 1971. С. 137.

⁴ Poggii Bracciolini Florentini. *Historiae de varietate fortunae libri quatuor*. Paris: Constelier, 1723. P. 125–148.

⁵ *Тафур Перо*. Странствия и путешествия / Пер., предисл. и коммент. Л.К. Масиеля Санчеса. М.: Индрик, 2006. С. 95–112.

включенный Браччолини в текст «О превратности судьбы», прошел литературную обработку. Отчет Конти можно условно разделить на две части: в первой, главным образом, идет рассказ о маршруте путешествий венецианского купца, вторая же отводится более детальному описанию хозяйства, уклада и обычаев жителей «Индий». По мнению У. Туччи, эту вторую часть можно считать в некотором роде энциклопедией [Tucci 1980, p. 341]. Присутствие собеседника-гуманиста в рассказе Конти особенно ощутимо во второй его части, где купец отвечал на прямые вопросы Браччолини [Rubíes 2000, p. 97]. Таким образом, отчет Конти Поджо Браччолини – произведение, как минимум, двух жанров: маршрутное описание и энциклопедия. Однако в этой части нередко затруднительно надежно идентифицировать, к какой из стран Востока относился тот или иной изложенный сюжет. Отсюда возникает и известная сложность: данные о разных странах – Виджаянагаре, Шри-Ланке, Мьянме, империи Мин (в последней Конти, скорее всего, не был, хотя был слышан о Китае) – оказываются нередко перемешаны во второй части отчета.

Иным был контекст путешествия купца Чезаре Федеричи (ок. 1521–1601). На заре эпохи Великих географических открытий португальцы отмечали особую информированность венецианских купцов и мореходов о восточных делах, в том числе об Индии, или Индиях, и, начиная с принца Энрике Мореплавателя (1394–1460), рассматривали свидетельства венецианских путешественников как ценный материал для своих заморских экспедиций. В первой половине XVI в. ситуация стала принципиально иной: после открытия морского пути в Индию и начала бурной колониальной экспансии Португалии в Азии среди трансконтинентальных колониальных империй «Светлейшей синьории» не нашлось места. Теперь уже венецианские купцы останавливались в португальских Гоа и Малакке. Европейский дискурс о Востоке теперь определяли не венецианцы, а португальцы. Непосредственный интеллектуальный контакт между европейцами и индийцами стал возможен только после формирования комплекса португальских колоний с центром в Гоа, составлявших *Estado da Índia* [Ванина 2011, с. 38]. Для реконструкции представлений европейцев XVI в. об индийском субконтиненте в эпоху становления и расцвета империи Великих Моголов тем большую значимость имеют нарративные источники, написанные западноевропейскими авторами, не бывшими подданными португальской короны, которые, в отличие от многих своих португальских современников, не ставили специально задач прославления португальских завоеваний и выступали в определенном смысле наблюдателями «со стороны». Среди них был и венецианец Чезаре Федеричи.

Жизнь этого неутомимого и не всегда удачливого купца довольно скудно освещена в источниках. В 1563 г. он, вложив в разные товары 1200 дукатов, отбыл на корабле «Граденига» из Венеции на венецианский Кипр, откуда, в свою очередь, отправился в сирийский Триполи, стремясь «повидать страны Леванта», а после тяжелой болезни в османской Сирии с небольшим капиталом поехал в Индию⁶. Восемнадцать лет (1563–1581) он торговал на Ближнем Востоке, в Южной и Юго-Восточной Азии. Отчет о его странствиях «Путешествие мессера Чезаре де Федеричи в Восточную Индию и по ту сторону Индии»⁷ был опубликован в Венеции в 1587 г. Отчет Федеричи отличается простым и ясным стилем, он быстро завоевал популярность как в Венеции, так и за ее пределами. В Англии уже в 1588 г. вышел английский перевод травелога венецианского купца, выполненный Томасом Хикоком. В Венеции в 1590 г. была опубликована книга «Путешествие в Восточные Индии»⁸ соотечественника Федеричи ювелира Гаспаро Бальби, побывавшего в ряде государств Южной и Юго-Восточной Азии. Труд Бальби буквально изобиловал целыми фрагментами, взятыми из сочинения Федеричи с минимальными изменениями главным образом в разделах, посвященных Ближнему Востоку и Южной Азии. По словам Я. Шарпантье, Бальби «обобрал своего предшественника самым бесстыдным образом» [Charpentier 1920, p. 157]. Современная историография в целом отошла от столь категорических оценок заимствований в травелогах раннего Нового времени как беззастенчивого плагиата [Das 2016]. Х.-П. Рубьес полагает, что причина распространения копирования *post factum* чужих сведений даже бывальными путешественниками, вроде Бальби или англичанина Ральфа Фитча, в чьем пребывании в описанных ими городах и странах не приходится сомневаться, лежала в целеполагании самого жанра купеческого маршрутного описания той эпохи: совпадение сведений подтверждало для современников достоверность отчетов, главной задачей авторов которых было донесение информации, а вовсе не создание оригинального текста [Rubiés 2000, p. 105].

⁶ *Tucci U. Federici, Cesare* [Online] // Dizionario Biografico degli Italiani. 1995. Vol. 45. URL: http://www.treccani.it/enciclopedia/cesare-federici_%28Dizionario-Biografico%29/ (дата обращения 18.11.2019).

⁷ *Federici Cesare. Viaggio di M. Cesare dei Federici, nell'India orientale & oltre l'India: nelquale si contengo no cose dilettenoli dei riti, & de i costami di quei paesi.* Venezia: Andrea Muschio, 1587. 174 p.

⁸ *Balbi Gasparo. Viaggio dell'Indie Orientali, di Gasparo Balbi, gioielliero Venetiano.* Venezia: Camillo Borgominieri, 1590. 298 p.

В сообщениях Никколо Конти из поля зрения путешественника и собеседника уходят многие любовно взлелеянные многовековой традицией существа, которыми средневековые европейские книжники населяли Индию. Ни в рассказе Браччолини, ни в рассказе кастильцу Перо Тафуру венецианец не говорил о народах-монстрах, столь характерных для европейских мифологем о «чудесах Индии» в Средние века и нашедших множество воплощений в средневековом изобразительном искусстве. Когда Тафур, видимо, сам допускавший существование подобных существ, прямо спросил венецианца, видел ли он «всяких монстров в человеческом обличье» (великанов, одноглазых, одноногих, карликов), то Конти ответил, что ничего не слышал о таких, но удивительных животных видал⁹. Правда, в отчете венецианца Поджо Браччолини один вид существ, который может быть отнесен к народам-монстрам, все же был упомянут. Венецианец сообщил, что однажды, путешествуя по реке близ города Коччи, он увидел с корабля костры на берегу и сперва решил, что их развели рыбаки. Но индийские моряки со смехом поведали ему, что эти костры развели ицпе (ісере) – водяной народ, который питается рыбой, заманивая ее огнями, и вылезает из воды по ночам, внешне неотличимый от людей, но который «можно назвать или рыбами, или монстрами»¹⁰. Здесь, впрочем, речь идет не о продолжении западного представления о народах-монстрах, а о заимствовании из воображаемого мира индийцев персонажей, прототипом которых, как и в случае с нагами или ванарами, по-видимому, были представители племенной периферии. Еще вероятнее, что об этих антропоморфных рыбах Конти узнал от мусульман. В «Аджаиб ал-Хинд» Бузург ибн Шахрияр поведал о человекоподобных рыбах, водившихся в Серендибских заливах (побережье Индии напротив Шри-Ланки), а также в море Хабеша (Аденский залив), причем первых, по словам собеседника Бузурга, индийские цари якобы считали деликатесом, а от половой связи охотников побережья с последними рождался еще один вид человекоподобных существ¹¹. В отчете Конти ицпе уподобляются монстрам и животным не по причудливому облику, а лишь по образу жизни. Так или иначе, народам-монстрам в целом уже не было места в картине мира путешественника. Они неумолимо отступали даже из сферы чудесного.

Вся Азия восточнее Ирана в отчете Конти – «Индия»: «Вся Индия разделена на три части: первая – от Персии до реки Инд, вторая – от Инда до Ганга, а третья – все, что далее. Третья часть

⁹ Тафур Перо. Указ. соч. С. 107.

¹⁰ Poggii Bracciolini. Op. cit. P. 137.

¹¹ Бузург ибн Шахрияр. Указ. соч. С. 26.

намного превосходит остальные в богатствах, человеческом достоинстве и роскоши, а по образу жизни и государственным обычаям равна нам»¹².

Элементы чудесного или удивительного встречаются далеко не во всех описаниях городов и регионов «трех Индий» и носят главным образом характер яркого маркера определенного региона. Стандартная схема описания в первой части отчета Никколо Конти включает обычно справочную информацию о расстояниях, отделяющих один пункт от другого, величине города или острова, и товарах, характерных для региона.

Брахманы в отчете Конти – один из ключевых элементов удивительного в картине Южной Азии. Индийские брахманы изображены у Конти–Браччолини образованными и добродетельными мудрецами: они прямо названы «родом/племенем философов» – «Philosophorum genus»¹³. Примечательно, что у Плиния Старшего брахманы тоже именуется «родом» или «племенем»¹⁴ (*gens*). В первой части отчета брахманы упоминаются как просвещенные правители Шри-Ланки. Остров Цейлон (*Saillana*) представлялся венецианскому купцу своего рода республикой, скорее всего, чем-то напоминавшей ему Венецианскую республику. Цейлоном, согласно отчету Конти, правили знатные и мудрые брахманы: «Острова управляются родом браммонов, которые считаются мудрее остальных людей. Браммоны – философы, посвятившие всю жизнь изучению астрологии и совершенствованию добродетельной жизни»¹⁵. Конти подробно описал царский двор империи Виджаянагар, государя которой он считал самым могущественным владыкой среди индийцев¹⁶, но монархов на Цейлоне не упомянул, хотя именно в первой половине XV в. царь Паракрамабаху VI (1412–1467) сумел возродить единое сингальское государство. По-видимому, в образе брахманской республики в его рассказе предстало тамильское индуистское царство Джафна на севере острова. Судя по описанию «государства философов» на Цейлоне, Конти весьма высоко оценивал способности брахманов к управлению. Известно, что костяк государственного аппарата Виджаянагара составляли именно брахманы. Еще основатель державы Харихара I, проводя политику централизации, начал заменять наследственных глав округов назначаемыми из центра чиновниками [История Индии в средние века 1968, с. 329].

¹² *Poggii Bracciolini*. Op. cit. P. 139.

¹³ *Ibid.* P. 142.

¹⁴ *Plin. Nat. hist.* VI. 64.

¹⁵ *Poggii Bracciolini*. Op. cit. P. 143.

¹⁶ *Ibid.* P. 129.

На восприятие Цейлона как своеобразного утопического государства философов у Конти, вероятно, повлияла государственная идеология Венецианской республики, прославлявшая Венецию как уникальное общество, управляемое благородными и мудрыми сановниками. В рассказе о Цейлоне Поджо Браччолини вряд ли исказил описание Конти, так как его собственные взгляды на благородство как черту главным образом нрава, а не крови противоречили принятым в Венеции воззрениям. «Венецианский миф» отстаивал идеал благородства, в первую очередь происхождения, и видный представитель венецианского гуманизма Лауро Квирини полемизировал по этому поводу с самим Браччолини, представлявшим меритократический подход, в сочинении «О благородстве, против Поджо Флорентийца» [O'Connell 2004, p. 487]. Склонность к созданию утопических картин Никколо Конти обнаружил и в беседах с Тафуром. Мифическое государство пресвитера Иоанна в Индии в его представлении – тоже скорее республика, чем монархия, в которой пресвитер Иоанн – не конкретный персонаж, а выборный магистрат, отдаленно напоминающий венецианского дожа. В рассказе Конти пресвитера выбирала коллегия из «двенадцати мужей, благородных по происхождению и добродетели»¹⁷. Таким образом, в описаниях Цейлона у Конти отчетливо прослеживаются утопические идеи, основанные на «венецианском мифе». При этом в непринужденном диалоге с Перо Тафуром венецианец, не избежавший в этом случае легендарных сюжетов, обнаружил куда большую верность средневековым топосам описания Востока, нежели рассказывая о своих странствиях Поджо Браччолини, причем объяснение этой разницы едва ли можно свести исключительно к редакторской работе папского секретаря.

Рассказ о брахманах как элемент описания региона помещен в общий контекст географических сведений об острове. В рассказе о Цейлоне Конти, помимо указания на изобилие на острове драгоценных камней (рубины, сапфиры, гранаты, кошачий глаз) оставил описание добычи корицы из коры коричневого дерева¹⁸. Это была достоверная и весьма важная информация с точки зрения торговли, ведь за сто лет до того даже хорошо информированная о товарах и ходе восточной торговли венецианская элита не знала точно, из каких регионов корица поступала на рынки Мамлюкского султаната, откуда, в свою очередь, шла в Европу. За столетие до путешествия Конти венецианский дипломат, государственный деятель и автор проекта крестового похода против мамлюков Марино Санудо Торселло в «Книге тайн верных креста» (1306–

¹⁷ *Тафур Перо*. Указ. соч. С. 99–100.

¹⁸ *Poggii Bracciolini*. Op. cit. P. 130.

1321) отмечал, что не знает мест, где произрастала бы корица, кроме Египта (!), составлявшего территориальное ядро Мамлюкского султаната, и полагал, что это – единственный товар, которого лишатся христиане в случае торговой блокады Египта¹⁹. В отчете Конти прослеживается смещение внимания от центров сосредоточения, потребления и перепродажи индийских товаров к местам их происхождения.

Большое внимание Никколо Конти уделил религиозным традициям. «По всей Индии почитаются боги, которым строят храмы, очень напоминающие наши, – сообщал путешественник, – изнутри они расписаны разнообразными фигурами, а по торжественным дням украшаются цветами; в храмах стоят идолы – каменные, золотые, серебряные и из слоновой кости, некоторые из них достигают шести футов в высоту»²⁰. Конти прямо указывал на разнообразие молитв и жертвоприношений в Индии, на подношения «по обычаю древних язычников» божествам угощений, которые раздавались бедным по завершении обряда²¹. Он оставил описание празднества колесниц в столице крупнейшей индуистской державы Юга – империи Виджаянагар, которая в 1420-е гг., когда там побывал Никколо Конти, находилась на подъеме могущества: «В Бизенегалии (Виджаянагаре) же в определенное время года устанавливают идола между двумя колесницами, в которых красиво наряженные девушки поют гимны богу. <...> Многие, охваченные жаром своей веры, бросаются под колеса, чтобы быть раздавленными, что считается приятным богу»²². За рассказом о празднике колесниц у Конти следует красочное описание других празднеств: Дивали, о котором возвещали в храмах и на крышах «бесчисленные светильники», и Холи, во время которого индийцы, громко смеясь, обливали шафрановой водой всех участников празднества, включая царя и царицу²³.

Помимо самоубийств на празднике колесниц, в отчете Конти упоминались и другие практики религиозного самоистязания. В городе Камбее, по свидетельству путешественника, жрецы перед идолами обращаются к народу с призывом оставить жизнь во имя богов. Один из распространенных способов культового самоубийства, после которого человека «считают святым», согласно Конти, – отсечение себе головы круглым железным предметом,

¹⁹ *Sanuti Torselli Marini*. Liber secretorum fidelium crucis / Ed. by Bongarius. Hannoviae: Typis Wecheliani, apud Claudium Marnium, & heredes Joannis Aubrii, 1611. P. 3.

²⁰ *Poggii Bracciolini*. Op. cit. P. 143.

²¹ *Ibid.* P. 144.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.* P. 144–145.

закрепленным на шее и приводимым в движение ногами с помощью цепи после произнесения ритуальных слов²⁴. Речь, очевидно, шла о локальных гетеродоксальных практиках умерщвления плоти. Описывая сати или аскетические подвиги локальных культов, Конти обычно не пытался дать оценку происходящему с точки зрения христианской морали, но старался указать, какой смысл им придавали сами индийцы.

Во второй части отчета папскому секретарю Конти оставил также вполне идеализированное описание брахманов:

«По всей Индии существует племя философов, именуемых браммонами, которые предаются изучению астрономии и предсказания будущего и посвящают себя образованию, достоинством которого превосходят других, и нравам более святой жизни. Он [Никколо. – Д. В.] утверждает, что видел среди них трехсотлетнего мужа, и это у них считается за чудо (*pro miraculo*), а он сам – за необычайное явление (*pro novitate rei*): куда бы он ни пошел, за ним всюду следовали дети. Широко распространено у многих из них искусство, которое называют геомантией. Они чаще так предсказывают будущие дела, как будто те происходят в настоящем. Они также предаются заклинаниям, вплоть до того, что могут вызывать и утихомиривать бури. Из-за этого большинство их трапезничает тайно, страшась, как бы глаза смотрящих их не сглазили»²⁵.

Под геомантией Конти, как и ранее Марко Поло, подразумевал, по всей видимости, индуистское учение об организации пространства – вастувидья. В ведении вастувидьи находятся участки для строительства, дома и помещения, в трактатах по вастувидье приводятся приметы, влияющие на судьбу будущих жителей дома, причем большое внимание уделяется также астрологическим вычислениям благоприятной для строительства даты [Тюлина 2010, с. 4]. Брахманы в отчете венецианца изображены также могущественными чародеями, способными вызывать и останавливать бурю, причем регламентация принятия пищи, предполагавшая закрытость от глаз небрахманов, трактовалась Конти как страх перед чужим колдовством или сглазом. Очень характерно, что венецианец Конти – бывалый купец-мореход, знавший толк в кораблях, – приводил в качестве иллюстрации магических способностей брахманов их умение якобы управлять ветрами. Для его рода занятий, как и для деятельности его торговых партнеров, подобные искусства были и наиболее наглядными, и актуальными.

Однако в качестве примера погодной магии в Индии Конти, завершая рассказ о брахманах, привел вовсе не индуистского свя-

²⁴ Ibid. P. 144.

²⁵ Ibid. P. 142.

щеннослужителя или «философа», а некоего араба, выступившего в роли медиума. Браччолини записал подробный рассказ венецианца о случае одержимости:

Со всей серьезностью Никколо рассказал, что, когда он стоял во главе одного корабля, судно было на семь дней застигнуто штилем посреди моря. Испуганные моряки собрались у жертвенника возле мачты и исполняли над ним разные священнодействия, танцую вокруг него и все чаще призывая по имени бога Мутию (Muthiam), чтобы штиль не продолжался. Между тем один из арабов, одержимый демоном, удивительным образом (*mirum in modum*) запел и забегал по всем кораблю, подобно безумцу. Затем он подошел к жертвеннику, проглотил несколько угольков, помещенных на него, и потребовал себе крови петуха для питья, которую он, как Никколо говорит, высосал, когда к его рту поднесли петуха с перерезанным горлом. Тогда он спросил, чего от него хотели моряки, и те попросили ветра. Он же пообещал им через три дня дать попутный ветер, который бы донес их до порта, и показывал руками, запрокинутыми за спину, какой именно он даровал ветер, также предупредив, чтобы они предусмотрительно подготовились встретить силу ветра. Вскоре после этого он, словно полуживой, рухнул наземь, а все, что незадолго до того делал и что говорил, полностью забыл²⁶.

Обещание, данное божеством через медиума, вскоре сбылось, и судно добралось до порта²⁷. Перо Тафуру Конти поведал об этом таинственном плавании в еще более явном демонологическом ключе, уверяя путешественника, что, когда он плыл по Красному морю, моряки «советовались с врагами [рода человеческого]»²⁸, которые предстали в виде черного силуэта на мачте. В отчете Конти–Браччолини эта яркая картина контакта моряков с духами отражала, скорее всего, локальные спиритические практики, особенно популярные в Южной Индии, в частности у тамиллов. Мутия в отчете Конти – единственный из индуистских богов, названный по имени, да и в целом единственный поименованный персонаж Южной Азии. М. Пирсон отождествляет Мутию из текста Браччолини с тамильским богом Muthiah [Pearson 1981, p. 120]. Скорее всего, Мутия отчета Конти – это дравидский бог войны и охоты Муруган, сын Шивы и Парвати, именуемый также Muttu и Mutthya Kumaraswami. Почитание Муругана, или Кандана, чрезвычайно распространено в Тамилнаде среди представителей всех каст [Karadia 2018, p. 142–146]. В культе Муругана у тамиллов до

²⁶ Ibid. P. 142–143.

²⁷ Ibid. P. 143.

²⁸ Тафур Перо. Указ. соч. С. 107–108.

сих пор распространены практики одержимости этим божеством, причем считается, что Муруган гораздо чаще, чем другие божества, вызывает одержимость²⁹. В рассказе Конти об одержимости божество вошло в человека, не только не являвшегося каким-либо служителем культа, но и вообще не входившего в индуистское общество, в араба, наверняка – мусульманина, хотя сам Конти в отчете Браччолини, по-видимому, сознательно избегал разговора об исламе. Возможно, в рассказе Конти об одержимости этническая принадлежность инициатора транса и вошедшего в транс человека оказались перепутаны. Спутник Конти на корабле выступил в роли медиума.

Подобные практики очень разнообразны и широко распространены и в наши дни в ряде районов Южной Индии. Перформеры, становящиеся вместилищами божеств и духов в разных практиках контролируемой одержимости, не являются жрецами, принадлежат к очень «низким» кастовым группам и часто не имеют права входить в храм того бога, который, как считается, вселяется в них [Рыжакова 2017, с. 215]. Характерно, что и угли перформеры могут поедать, и жертвенным животным, которое подносится божеству, вошедшему в перформера, если, конечно, данное божество не «придерживается» вегетарианства, как правило, становится петух [Рыжакова 2017, с. 220–221, 234]. Можно утверждать, что венецианец сохранил достаточно подробное описание одержимости. Однако не вполне понятно, насколько эта одержимость была контролируема: в этом случае речь шла не о регулярном празднестве с жестко детерминированными ролями актеров-перформеров, а о спонтанной одержимости человека, о других одержимостях и даже о социальном статусе которого Конти свидетельств не сохранил. Согласно и сочинению Поджо Браччолини, и итинерарию Перо Тафура, Конти указывал на демоническую природу сил, к которым взывали посреди штиля на море его спутники.

Среди ученых занятий брахманов Конти упоминал и астрономию, и астрологию. Конти называл индийцев идолопоклонниками, что не мешало ему вполне уважительно отзываться о брахманах, которых он, кстати, не именовал жрецами, считая таковыми группу бахали (Bachali) в Гуджарате [Возчиков 2014, с. 216–218]. В самой средневековой Европе отношение к астрологии было достаточно сложным. Аби Варбург подчеркивал присутствие античной традиции в христианском мире Средних веков в виде широкого спектра астрологических представлений и констатировал невозможность отрицать как значимое явление практической жизни Средневеко-

²⁹ Автор благодарит за консультацию кандидата культурологии, доцента Института международных отношений и социально-политических наук МГЛУ (Москва) М.Б. Демченко.

вья «молчаливо терпимую христианской Церковью независимую державу языческой космологии, и особенно астрологии»³⁰. Европейская астрология вступила в новую фазу развития и переоценки в эпоху ренессансной рецепции античной традиции. Астрология была вполне востребованной дисциплиной в среде итальянских гуманистов XV в. В прославленной школе гуманиста Гуарино да Верона (1374–1460) в числе естественных наук изучалась астрология [Ревякина 2015, с. 120]. Младший современник Поджо Браччолини, знаменитый флорентийский гуманист и мистик-неоплатоник Марсилио Фичино (1433–1499), критикуя ряд положений астрологии, главным образом – за привязанность предсказаний к конкретным «случаям», и отдельных астрологов, все же не считал астрологию в целом чем-то богопротивным и бесполезным, а в ряде своих суждений оставался вполне верен средневековой астрологической традиции [Акопян 2014].

Если перформер на корабле, с точки зрения и рассказчика, и записавшего рассказ папского секретаря, явно был одержим демоном, то явление, которое путешественник Конти и гуманист Поджо считали магией брахманов, скорее всего, в целом не противоречило общему благообразному портрету «племени философов». Очень символично упоминание «трехсотлетнего» брахмана в отчете как чуда. Старец, за которым следовали изумленные дети, знаменовал, по-видимому, в глазах итальянцев второй четверти XV в. такой же реликт, каким представлялся и сам «род философов», сохранившийся со времен античности якобы в неизменности. В дальнейшей эволюции ренессансного дискурса о магии образ брахманов также нашел свое место. Марсилио Фичино во введении к трактату «О христианской религии» (1474) назвал индийских брахманов в числе тех учителей народов ойкумены до Христа, в представлениях которых отразилась божественная премудрость: «Вечная Божия мудрость установила, чтобы божественные тайные учения, по крайней мере, в самом начале религии, изучались лишь теми, кто был бы истинными любителями истинной мудрости. <...> Персы называли философов, поскольку они руководили священнодействиями, магами, то есть жрецами. Индийцы же у брахманов (Brachmanas) вопрошали как о природе вещей, так и об очищениях душ. У египтян математики и метафизики священством ведали и царством. У эфиопов гимнософисты таким же образом были наставниками в философии, а также

³⁰ *Варбург А.* Великое переселение образов: исследование по истории и психологии возрождения античности / Сост. и пер. с нем. Е. Козиной, пер. с итал. Н. Булаховой; пер. с латин. Д. Захаровой. СПб.: Азбука-классика, 2008. С. 232.

первосвященниками их религии»³¹. Подчеркивая древность оккультных наук и глубокую ученость тех, кто в древности их практиковал, Фичино отстаивал одну из главных своих идей: магия, как и астрология, не находится в противоречии с христианской догматикой, а в практической жизни может быть и полезна [Акопян 2014, с. 74].

Богатейший bestiарий Никколо Конти, в котором нашлось место реальным и фантастическим существам и их образам из европейской, мусульманской и индуистской традиций, не входит в отдельный предмет рассмотрения данного очерка [Возчиков 2016]. Особое внимание венецианский купец уделил птицам, обычно – как экзотическому товару. Из птиц с «чудесными» свойствами Конти выделял белых попугаев кахи (*Cachi*, вероятно, какаду) величиной с кур, живущих на острове Бандам (о-ва Банда в Молуккском архипелаге) и умеющих не только «чудесным образом» подражать человеческой речи, но и отвечать на вопросы³². Правда, попугаи в отчете Конти «привязаны» к Нусантаре, а не к Южной Азии. Во времена Конти попугаи высоко ценились в Европе. В XIV–XV вв. попугаи были ярким и экзотическим украшением папского двора, причем попугаи сопровождали пап в поездках. В течение XIV в. и первых десятилетий XV в. при многих дворах светских властителей Европы (в частности, у короля и дофина Франции, арагонского короля и герцога Бургундского) держали попугаев, которые украшали собой многие важные события, включая свадьбы [Paravicini Bagliani 2016, p. 150–151].

Кроме экзотических, но вполне реальных птиц, вроде попугаев, в отчете Никколо Конти как нечто чудесное фигурирует баснословная птица, напоминающая феникса греко-римской и христианской традиции. Венецианец рассказал, что его восхитило звучание свирели, которая, по словам индийцев, подражала пению птицы семенды³³. Поджо Браччолини так передал легенду о ней: «Он [Никколо. – Д. В.] утверждает, что в пределах Центральной Индии есть удивительная птица, в клюве которой есть несколько отличных друг от друга трубок с множеством отверстий. Когда приходит время умирать, птица собирает в своем гнезде сухое дерево и, сидя на нем, начинает сладостно петь всеми трубками в клюве, зачаровывая слушателей. Затем птица поджигает дерево хлопанием крыльев, давая себе сгореть. Вскоре из пепла вылезает червь, из которого

³¹ *Marsilii Ficini Florentini. De Christiana religione liber // Marsilii Ficini Florentini, insignis philosophi platonici, medici atque theologi clarissimi opera. Basileae: ex officina Henricpetrina, 1561. P. 1.*

³² *Poggii Bracciolini. Op. cit. P. 136.*

³³ *Ibid. P. 147.*

вновь рождается та же птица»³⁴. В отчете Конти феникс получил имя семенда, которое чудесная птица носила в мусульманских космографиях. В ряде персидских сочинений два «огненных» существа античной традиции – феникс и саламандра – контаминировались в птицу саламандру [Юрченко 2007, с. 624–625]. Бузург ибн Шахрияр в «Чудесах Индии» привел рассказ бывшего морехода о птице самандаль с островов Вак-Вак, которая якобы «не сгорает в огне и может жить целые дни, питаясь одной землей»³⁵. Историю семенды Конти, владевший арабским и персидским языками, по всей видимости, узнал от мусульманских купцов, с которыми торговал, вместе с рядом других сюжетов, в течение многих поколений бытовавших в торговой среде.

Для Никколо Конти – и для тех, кто «побывал» под небом Южной Азии только благодаря беседе с путешественником, – чудесное в Индии присутствовало в разных сферах жизни ее обществ и в природе. Однако, пожалуй, наибольшая «концентрация» чудес в его отчете характерна для религиозных практик.

Картина Южной Азии, оставленная во второй половине XVI в. Чезаре Федеричи, значительно отличалась от представлений Никколо Конти, причем вовсе не только в силу произошедших за отделившиеся их полтора столетия судьбоносных политико-исторических перемен в Европе и Индии. Несмотря на явственное, хотя и далеко не тотальное отступление «чудесного» из европейских представлений об Индии в XVI в., Индия продолжала восприниматься на Западе как край богатств и диковин, в которые включались искусно выполненные в государствах Южной Азии ремесленные изделия разного назначения или просто странные для европейца вещи. Общее представление о диковинном в Индии изменилось. Рассказ Чезаре Федеричи весьма показателен в этом отношении как пример одновременно демирабилизации индийского пространства в европейском воображении и как пример смещения чудесного в сферу все более конкретных, осязаемых объектов.

В индийских сюжетах своего отчета Чезаре Федеричи уделял внимание в первую очередь торговым путям и товарам. Пользуясь традиционной для западной описательной географии схемой, Федеричи делил жителей всего Востока по религиозному критерию на «мавров» (*Mori*, мусульман) и «язычников» (*Gentili*) – индуистов и буддистов. Вероучения и индуизма, и ислама, по-видимому, венецианца не интересовали. В отличие от любознательного и сдержанного (по крайней мере, в отчете Браччолини) Никколо Конти, Чезаре Федеричи был настроен резко негативно по отношению

³⁴ Ibid.

³⁵ *Бузург ибн Шахрияр*. Указ. соч. С. 110.

к индийскому «идолопоклонству» и прямо именовал индуистские обычаи, включая самосожжение вдов, «зверством», «скотством» (*bestialità*). «В это время я, – сообщал Федеричи, – видел странные и зверские дела этого язычества: во-первых, принято у них сжигать мертвые тела знатных мужчин и женщин, а если умерший мужчина женат, жена обязана быть сожженной заживо с телом своего супруга...»³⁶ Федеричи расспросил индийских собеседников о происхождении обычая сати и якобы получил ответ, что он возник в древности из-за того, что женщины часто травили своих мужей при малейшем недовольстве ими³⁷.

В «этнографических» описаниях Чезаре Федеричи прослеживается брезгливое отношение ко многим сторонам повседневности посещенных им стран. В частности, повсеместно распространенный у народов Южной и Юго-Восточной Азии вне зависимости от вероисповедания бетель виделся ему исключительно наглядным свидетельством стереотипного сластолюбия жителей «Индий». Еще Никколо Конти отмечал, что в Индии повсеместно распространены «публичные женщины» и объяснял это топосом о сладострастии индийцев, «ведь индийцы склонны к сладострастию»³⁸. Венецианец XVI в. писал о традиционной для Индии, Индокитая и Нусантары жвачке как о дорогом и диковинном продукте: «Из Каннура вывозится <...> большое количество ареки, которая представляет собой плод величиной с мускатный орех. Ее едят во всех тех частях Индии и по ту сторону Индии с листом травы (*herba*), называемой бетель (*Betle*) и напоминающей наш плющ, но тоньше, и едят ее перемешанной с известью, добытой из створок устрицы. И по всей Индии каждый день тратят огромные суммы денег на эту смесь <...> Ее жевание делает зубы черными, а плевки от него становятся цвета крови. Они говорят, что это хорошо для желудка и для дыхания, но, по моему суждению, ее употребляют скорее для распущенной праздности: поскольку эта трава очень горячая, она придает им больше сил при соитии»³⁹. Избежать употребления бетеля при оформлении различных сделок в Южной и Юго-Восточной Азии самому купцу едва ли удалось. Правда, в его описании бетеля содержались неточности: в действительности один из трех важных ингредиентов жвачки, наряду с ломтиками семян пальмы *Areca Catechu* и извести, получаемой обычно из раковин, – не трава, а лист перечной лозы *Piper betle* L [Станюкович 2010, с. 310]. Федеричи видел в бетеле главным образом афродизиак, что само по

³⁶ *Federici Cesare*. Op. cit. P. 36.

³⁷ *Ibid*. P. 41.

³⁸ *Poggi Bracciolini*. Op. cit. P. 140.

³⁹ *Federici Cesare*. Op. cit. P. 51–52.

себе представлялось ему предосудительным, и с надменным скепсисом воспринимал утверждения своих индийских собеседников о полезных свойствах жвачки для дыхания и пищеварения. Бетелю в Южной и Юго-Восточной Азии исторически действительно приписываются многие полезные свойства, в том числе – и как афродизиака. О пользе бетеля для здоровья много писал магрибский путешественник XIV в. Ибн Баттута [Янковская 2015]. Мнение о бетеле венецианского купца XVI в. – яркий пример европоцентристского дискурса начала колониальной эпохи, при том что родина самого автора не располагала колониями в «Индиях», как Португалия. В рамках этого дискурса чернение зубов (специальное и в результате употребления определенной жвачки) и другие модификации тела трактовались как проявления варварства и сексуальной распущенности [Станюкович 2015, с. 252].

О чудесном в Индии в христианском смысле этого слова Чезаре Федеричи говорил вскользь, он упоминал знаменитую церковь св. Фомы, в его время находившуюся во владениях португальцев (в наши дни это – Ченнаи), и подчеркивая, что даже язычники (*Gentili*) чтят эту церковь за «многие чудеса» (*molti miracoli*) этого апостола, о которых наслышаны⁴⁰.

В отчете Чезаре Федеричи чудесное включает скорее редкостные вещи, курьезы, которые вполне осязаемы, могут быть присвоены, приобретены и перевезены в Европу как трофей или просто предмет коллекции. Характерный пример этого – описание пушек, использовавшихся «пороховыми империями» Индийского субконтинента. Среди могущественных мусульманских правителей Декана Чезаре Федеричи особо выделял по военной мощи и внешнеполитическому влиянию правителя Ахмаднагара из династии Низам-шахов (в его отчете он был назван воображаемым титулом Дзамалук, *Zamalusso*, от титула Низам аль-Мульк). Ахмаднагарский султанат был грозным противником португальцев, располагая войском в 200 тыс. человек, а также многочисленным и качественным артиллерийским парком⁴¹. Федеричи сообщал, что ахмаднагарские пушки изготавливались по частям, причем некоторые из этих пушек из-за гигантского размера невозможно было перевозить. «И, хотя они делаются по частям, – отмечал купец, – эти пушки, ядра которых изготовлены из камня, столь умело слажены, что великолепно используются в бою. Некоторые из этих ядер были отправлены в Португалию, чтобы на них как на вещь, представляющую большое чудо (*cosa di gran meraviglia*), мог

⁴⁰ Ibid. P. 71–72.

⁴¹ Ibid. P. 28–29.

посмотреть король»⁴². В данном случае к категории чудесного было отнесено ремесленное изделие, ставшее экзотическим объектом коллекционирования европейского монарха, властителя мощной колониальной империи. Показ могущества противника через трофей или иным образом полученный предмет вооружения неприятеля – наглядное визуальное средство манифестации «собственной» силы.

Поддерживавшийся «Светлейшей синьорией» в течение веков миф о венецианской исключительности (*mito di Venezia*), помимо идей об уникальности и совершенстве венецианской политической модели, также включал представление об исключительной информированности венецианцев о Востоке и об особом значении венецианской торговли и мореходства для всего христианского мира. Отчет Никколо Конти, рассказанный путешественником гуманисту Поджо Браччолини в эпоху «осени Средневековья», содержал сравнительно немного сюжетов о чудесном и удивительном, причем в его рассказах чудесное в Индии особенно тесно связано с религиозными практиками индуизма и с анималистическими сюжетами. В рассказе Конти–Браччолини было отдано должное и интеллектуальной моде Италии того времени на астрологию. Понимание чудесного в Индии у венецианских путешественников в Южную Азию в раннее Новое время было уже иным. Сверхъестественные элементы в рассказах о явлениях, относимых к чудесному и удивительному, неумолимо исчезали из описаний. Уходила и связь чудесного и удивительного с религиозными практиками. Венецианский купец XVI в. под чудесным скорее подразумевалось *экзотическое*. Если Конти умел не только удивляться увиденным или узнаваемым им явлениям иного общества, но и в отдельных случаях восхищаться некоторыми из них, то его соотечественник Федеричи говорил о Южной Азии уже с позиций сознания абсолютного превосходства «своей» Европы над Индией.

В целом ни Никколо Конти, ни его соотечественник XVI в. не ставили цели поведать европейскому современнику специально о чудесном или курьезном, в их отчетах чудесное присутствует эпизодически, но осознание чудесного в общем контексте приращения географического знания европейцев о Южной Азии и резкого изменения геополитических реалий в XV–XVI вв. в сообщениях путешественников из Венецианской республики претерпело значительную эволюцию.

⁴² Ibid. P. 29.

Литература

- Акопян 2014 – *Акопян О.Л.* Астрология Марсилио Фичино и средневековая традиция // Диалог со временем. 2014. № 49. С. 66–88.
- Бизли 1979 – *Бизли Ч.Р.* Генрих Мореплаватель. 1394–1460 / Пер. с англ. Г.И. Головнев, Г.А. Барабтарло. М.: Наука, 1979. 236 с.
- Ванина 2011 – *Ванина Е.Ю.* «Просвещенные философы» и «сотоварищи Иисуса»: первый контакт интеллектуальных сообществ Индии и Запада // Диалог со временем. 2011. Вып. 36. С. 35–59.
- Возчиков 2014 – *Возчиков Д.В.* Религиозные практики Индии и Юго-Восточной Азии в отчете венецианского путешественника XV в. // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2014. № 2 (127). С. 210–223.
- Возчиков 2016 – *Возчиков Д.В.* На перекрестке бестиарных традиций: животный мир «трех индий» глазами венецианца XV в. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2016. Т. 7. Вып. 6(50) [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://history.jes.su/s207987840001509-8-1/> (дата обращения 22.12.2019). DOI: 10.18254/S0001509-8-1
- История Индии в средние века 1968 – История Индии в средние века / Отв. ред. Л.Б. Алаев, К.А. Антонова, К.З. Ашрафян. М.: Наука, 1968. 726 с.
- Крачковский 1957 – *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения: В 6 т. Т. 4: Арабская географическая литература. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. 920 с.
- Ле Гофф 2001 – *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр., общ. ред. С.К. Цатуровой. М.: Издат. группа «Прогресс», 2001. 440 с.
- Ле Гофф 2002 – *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Пер. с фр. С.В. Чистяковой, Н.В. Шевченко. 2-е изд., испр. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 326 с.
- Мельникова 1998 – *Мельникова Е.А.* Образ мира: Географические представления в Западной и Северной Европе: V–XIV века. М.: Янус-К, 1998. 255 с.
- Ревякина 2015 – *Ревякина Н.В.* Гуманистическое воспитание в Италии XIV–XV веков. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2015. 259 с.
- Рыжакова 2017 – *Рыжакова С.И.* Одержимость, служение, лицедейство: о границах культового и художественного в традициях колам (дайва-нема) Южной Канны и кальяттам (тейям) Северной Кералы (Индия) // Антропологический форум. 2017. № 34. С. 213–246.
- Станюкович 2010 – *Станюкович М.В.* «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика *Agave Catechu* и *Piper Betle* в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // Этноботаника: Acta Linguistica Petropolitana. СПб.: Наука, 2010. Т. 6. Ч. 1. С. 306–340.
- Станюкович 2015 – *Станюкович М.В.* Черное и белое. Бетель, чернение и подпиливание зубов и колониальные предрассудки // Бетель, кава, кола, чаг. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира / Отв. ред., сост. М.В. Станюкович; ред. А.К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 243–264. (Маклаевский сборник. Вып. 5)
- Тюлина 2010 – *Тюлина Е.В.* Храм, мир, текст: вастувидья в традиции пуран: исследование, перевод трактатов по вастувидье, комментарий. М.: Восточная литература, 2010. 253 с.

- Юрченко 2007 – Юрченко А.Г. Книга Марко Поло: записки путешественника или имперская космография. СПб.: Евразия, 2007. 864 с.
- Янковская 2015 – Янковская А.А. География бетеля в «Путешествии» Ибн Баттуты // Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира / Отв. ред., сост. М.В. Станюкович; ред. А.К. Касаткина. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 32–41. (Маклаевский сборник. Вып. 5)
- Charpentier 1920 – Charpentier J. Cesare di Federici and Gasparo Balbi // *Geografiska Annaler*. 1920. Vol. 2. P. 146–161.
- Das 2016 – Das N. Richard Hakluyt's Two Indias: Textual *sparagmos* and Editorial Practices // Richard Hakluyt and Travel Writing in Early Modern Europe / Ed. by D. Carey, C. Jowitt. L.; N.Y.: Routledge, 2016. P. 119–128.
- Hanafi 1992 – Hanafi H. World-Views of Arab Geographers // *GeoJournal*. 1992. Vol. 26. No. 2. History of Geographical Thought. P. 153–156.
- Kapadia 2018 – Kapadia K. Siva and Her Sisters: Gender, Caste, and Class in Rural South India. N.: Routledge, 2018. 296 p.
- Paravicini Bagliani 2016 – Paravicini Bagliani A. Il bestiario del papa. Torino: Ciulio Einaudi editore, 2016. 378 p.
- O'Connell 2004 – O'Connell M. The Venetian Patriciate in the Mediterranean: Legal Identity and Lineage in Fifteenth-Century Venetian Crete // *Renaissance Quarterly*. 2004. Vol. 57, № 2. P. 466–493.
- Pearson 1981 – Pearson M.N. Coastal Western India: Studies from the Portuguese Records. New Delhi: Concept Publishing, 1981. 138 p.
- Rubiés 2000 – Rubiés J.-P. Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1625. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 472 p.
- Tucci 1980 – Tucci U. Mercanti, viaggiatori, pellegrini nel Quattrocento // *Storia della cultura veneta*. Vol. 3: Dal primo Quattrocento al concilio di Trento. Venezia: Pozza, 1980. P. 317–356.

References

- Akopyan, O. L. (2014), “Marsilio Ficino’s Astrology and medieval tradition”, *Dialog so vremenem*, no. 49, pp. 66–88.
- Alaev, L.B., Antonova, K.A. and Ashrafian, K.Z. (eds.) (1968), *Istoriia Indii v srednie veka* [History of India in the Middle Ages]. Nauka, Moscow, Russia.
- Beazley, C.R. (1979), *Genrikh Moreplavatel'. 1394–1460* [Henry the Navigator. 1394–1460], Nauka, Moscow, Russia.
- Charpentier, J. (1920), “Cesare di Federici and Gasparo Balbi”, *Geografiska Annaler*, vol. 2, pp. 146–161.
- Das, N. (2016), “Richard Hakluyt’s Two Indias: Textual *sparagmos* and Editorial Practices”, in Carey, D. (ed.), *Richard Hakluyt and Travel Writing in Early Modern Europe*, Routledge, London, New York, pp. 119–128.
- Hanafi, H. (1992), “World-Views of Arab Geographers”, *GeoJournal*, vol. 26, no. 2, pp. 153–156.
- Iurchenko, A.G. (2007), *Kniga Marko Polo: zapiski putesthestvennika ili imperskaia kosmografiia* [Marco Polo’s Book: a Traveller’s records or an Imperial Cosmography], Evraziia, Saint Petersburg, Russia.

- Kapadia, K. (2018), *Siva and Her Sisters: Gender, Caste, and Class in Rural South India*. Routledge, New York, USA.
- Krachkovsky, I.Yu. (1957), *Izbrannye sochineniia: v 6 t., t. 4: Arabskaia geograficheskaia literature* [Selected Works in 6 vols., vol. 4: Arabic Geographic Literature]. Moscow, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 920 p.
- Le Goff, J. (2001), *Srednevekovyi mir voobrazaemogo* [The Medieval World of the Imaginary], Izdatel'skaia gruppa "Progress", Moscow, Russia.
- Le Goff, J. (2002), *Drugoe Srednevekov'e: Vremia, trud i kul'tura Zapada* [Another Middle Ages: Time, Labour and Culture of the West], Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, Yekaterinburg, Russia.
- Melnikova, E.A. (1998), *Obraz mira. Geograficheskie predstavleniia v Zapadnoi i Severnoi Evrope. V–XIV veka* [Image of the World. Geographical Representations in the Western and Northern Europe. 5th–14th Centuries], Ianus-K, Moscow, Russia.
- O'Connell M. (2004), "The Venetian Patriciate in the Mediterranean: Legal Identity and Lineage in Fifteenth-Century Venetian Crete", *Renaissance Quarterly*, vol. 57, no. 2, pp. 466–493, DOI 10.2307/1261723
- Paravicini Bagliani, A. (2016), *Il bestiario del papa*, Ciulio Einaudi editore, Torino, Italy.
- Pearson, M.N. (1981), *Coastal Western India: Studies from the Portuguese Records*, Concept Publishing, New Delhi, India.
- Reviakina, N.V. (2015), *Gumanisticheskoe vospitanie v Italii XIV–XV vekov* [Humanistic Schooling in Italy, 14th – 15th Centuries], Direkt-Media, Moscow, Berlin.
- Ryzhakova, S. (2017), "Self-possession, Religious Service, Theatre: On Borders of Ritualistic and Artistic Approaches in Traditions of kolam (daiva-nema) in South Kannada and kaliyattam (teyam) in North Malabar, India", *Antropologicheskij forum*, no. 34, pp. 213–246.
- Rubiés, J.-P. (2000), *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250–1625*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Stanyukovich, M.V. (2010), "Son of Betel Nut and Betel Leaf: the Symbolism of Areca Catechu and Piper Betle in Oral Literature and Traditional Culture of the Ifugao and Other Peoples of the Philippines", In *Etnobotanika. Acta Linguistica Petropolitana*, Nauka, Saint Petersburg, vol. 6, part 1, pp. 306–340.
- Stanyukovich, M.V. (2015), "Black and White. Betel, Teeth Blackening and Filing, and Colonial Prejudices", In Stanyukovich, M.V. (ed), *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimulatory v rituale i mifologii narodov mira. Maklaevskii sbornik* [Betel, Kava, Cola, Chat: Chewing Stimulants in Ritual and Mythology. Maclay Publications], Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk, Saint Petersburg, pp. 43–64.
- Tiulina, E.V. (2010), *Khram, mir, tekst: vastuid'ia v traditsii puran: issledovanie, perevod traktatov po vastuid'e, kommentarii* [Temple, World, Text: Vastuvidya in the Puranic Tradition: Research, Translation of the Vastuvidya Treatises, Comments], Vostochnaia literatura, Moscow, Russia.
- Tucci, U. (1980), « Mercanti, viaggiatori, pellegrini nel Quattrocento », in *Storia della cultura veneta*, Pozza, Venezia, vol. 3, part 2, pp. 317–356.
- Vanina, E.Yu. (2011), " 'The Illuminated Philosophers' and 'Companions of Jesus': the First Intellectual Contact between the Indian and the Western Intellectual Communities", in *Dialog so vremenem*. Iss. 36, pp. 35–59.

- Vozchikov, D. (2014), “Religious Practices of India and Southeast Asia. A Report of a 15th Century Venetian Traveller”, in *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriia 2, Gumanitarnye nauki*, no. 2, pp. 210–223.
- Vozchikov, D. (2016), “On the Crossroad of the Bestiary Traditions. The Fauna of ‘Three Indias’ in a 15th Century Venetian Traveller’s Report”, in *ISTORIYA*, vol. 7, iss. 6 [Online], Access for registered users, available at: <https://history.jes.su/s207987840001509-8-1/> ((Accessed 22.12.2019), DOI: 10.18254/S0001509-8-1
- Yankovskaya, A.A. (2015), “The Geography of Betel in ‘The Journey’ of Ibn Battuta”, in Stanyukovich, M.V. (ed), *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimulatory v rituale i mifologii narodov mira. Maklaevskii sbornik* [Betel, Kava, Cola, Chat: Chewing Stimulants in Ritual and Mythology. Maclay Publications], Muzei antropologii i etnografii Rossiiskoi akademii nauk, Saint-Petersburg, Russia, pp. 32–41.

Информация об авторе

Дмитрий В. Возчиков, кандидат исторических наук, доцент, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия; Россия, Екатеринбург, 620000, ул. Тургенева, д. 4; catullus89@mail.ru

Information about the author

Dmitry V. Vozchikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia; bld. 4, Turgeneva Str., Yekaterinburg, 620000, Russia; catullus89@mail.ru

Чудо в вернакулярном индуизме западного Раджастана (Индия): случаи и обобщения

Евгения А. Ренковская

Институт языкознания РАН, Россия, Москва;

Институт востоковедения РАН, Россия,

Москва, jennyrenk@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена понятию чуда в языке и культуре округа Джайсалмер (штат Раджастан, Индия). Утверждается, что особое понимание чуда в этом регионе напрямую связано с представлениями вернакулярного индуизма, распространенного в Раджастане, в основе которого лежит медиумизм. Понятие чуда, обозначаемое на языке марвари словом *parco* (*парчо*, от древнеиндийского *parīcaṣa* ‘знакомство, ознакомление’), представляет собой особый культурный феномен, который характеризует случаи неожиданного проявления божества или божественной силы вне ритуалов медиумизма, направленных на вызывание божества, и по большей части без участия медиума. Анализируется разница между понятиями *parco* в языке марвари и *śamatkār* (*чаматкар*) в стандартном хинди. В качестве иллюстративного материала приводятся нарративы о случаях *parco*, относящиеся к исследуемому региону.

Ключевые слова: чудо, *парчо*, вернакулярный индуизм, медиумизм, язык марвари, Раджастан, Индия

Для цитирования: Ренковская Е.А. Чудо в вернакулярном индуизме западного Раджастана (Индия): случаи и обобщения // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 3. С. 116–129, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-116-129

Miracle in the vernacular Hinduism of Western Rajasthan (India). Cases and generalizations

Evgeniya Renkovskaya

Institute of Linguistics, Russia, Moscow;

Institute of Oriental Studies, Russia, Moscow, jemmyrenk@gmail.com

Abstract. The paper deals with the concept of miracle in the language and culture of the Jaisalmer district (Rajasthan, India). It is argued that a special understanding of miracle in that region is directly related to perceptions of the vernacular Hinduism prevalent in Rajasthan, which is based on mediumism. The concept of miracle, *parco* in Marwari (from the Old Indo-Aryan *paricaya* 'acquaintance'), is a special cultural phenomenon that characterizes cases of unexpected manifestation of a deity or divine power outside the mediumship related rituals aimed at invoking the deity, and mostly not through a medium. The difference between *parco* in Marwari and *camatkar* in Standard Hindi is analyzed. Narratives on cases of *parco* related to the region under study are given as illustrative material.

Keywords: miracle, *parco*, vernacular Hinduism, mediumism, Marwari, Rajasthan, India

For citation: Renkovskaya, E.A. (2020), "Miracle in the vernacular Hinduism of Western Rajasthan (India). Cases and generalizations", *Studia Religiosa Rossica: Russian journal of religion*, no. 3, pp. 116–129, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-116-129

Контакты со сверхъестественным играют существенную роль в жизни жителей Индии практически вне зависимости от их религиозной принадлежности, а представления о возможности и реальности таких контактов лежат в основе разных социальных и культурных практик и ритуалов. При этом взаимодействие со сверхъестественным бывает разных видов, и один вид такого взаимодействия можно охарактеризовать как «чудо». В индуизме, особенно в его вернакулярных разновидностях, нет «институционального» понятия чуда, присутствующего, например, в христианстве и исламе. Поэтому особенно интересно проследить, какие именно сверхъестественные явления характеризуются в вернакулярном индуизме при помощи понятия «чудо».

Традиционно под чудом понимается событие, вызывающее высокую степень позитивного удивления. При этом событие-стимул, составляющее сущность чуда, может быть двух видов. С одной стороны, это может быть событие, воспринимаемое как позитивное, при этом противоречащее привычному и ожидаемому в данной ситуации ходу вещей. С другой стороны, в основе такого события

может лежать проявление позитивной сверхъестественной силы, а именно – появление признаков присутствия этой силы, воспринимаемых теми или иными органами чувств. Достаточно часто эти два события совмещаются: субъектом-исполнителем или источником неожиданного позитивного события является проявившаяся позитивно воспринимаемая сверхъестественная сила.

В качестве региона данного исследования выбран округ Джайсалмер, самый западный округ штата Раджастан, расположенный на территории пустыни Тар на границе Индии и Пакистана. Этот округ отличается характерным для многих территорий Раджастана ярко выраженным кастовым разнообразием, а также компактным проживанием индуистского и мусульманского населения. Основным языком, распространенным на этой территории, является западный марвари (также называемый тхали (*thali*) в терминологии работы Дж. Грирсона «Обзор языков Индии»¹). Большая часть населения округа в той или иной степени владеет хинди в качестве второго языка после родного.

Основным аналогом русского понятия *чудо* в стандартном хинди является слово *camatkār* (*чаматкар*). В хинди это слово было заимствовано из санскрита, ср. санскр. *camatkārah* ‘удивление’, которое в свою очередь этимологически восходит к двум древнеиндийским словам: **camakka* ‘внезапное движение, удивление’ и *kāra* ‘действие’. Другими возможными переводами *чуда* являются предположительное санскритское заимствование *acambhā* (*ачамбха*), больше употребляемое в значении ‘удивление’, а также стилистически окрашенные арабское заимствование *karāmāt* (*карамаат*) и персидское *kariśmā* (*каришма*). Исконного слова для обозначения чуда в стандартном хинди не зафиксировано.

В рамках данного исследования планируется рассмотреть нарративы, описывающие события, которые характеризуются носителями традиции как «чудо», уточнить слово-обозначение для понятия чуда в западном марвари, а также сравнить круг значений и особенности употребления вернакулярного обозначения чуда и *camatkār* в хинди и таким образом выяснить специфику представления чуда в индуистской традиции западного Раджастана.

Рассказы о чудесах в округе Джайсалмер

Основными почитаемыми индуистскими божествами в округе Джайсалмер считаются семь сестер-богинь и один их брат, их места почитания расположены в округе на достаточном расстоянии

¹ Grierson G.A. The Linguistic Survey of India. Vol. IX-2, Calcutta, India: 1908.



Рис. 1. Вотивная пластина из металлического сплава с изображением семи сестер-богинь и их брата. Джодхпур, 2003 г. Из этнографической коллекции Светланы Рыжаковой



Рис. 2. Серебряная подвеска с изображением восьми божеств – семи сестер и их брата. Джайпур, 1996 г. Из этнографической коллекции Светланы Рыжаковой

друг от друга, при этом они все нередко изображаются вместе или составляют одну композицию статуй. Насколько можно судить, культ семи сестер-богинь и их брата является распространенным в Раджастане (см. рис. 1, 2).

Несмотря на то что у каждой из богинь есть свое конкретное имя, богини могут иметь несколько разных храмов и именоваться по конкретному храму при помощи слова *rāy* 'обитательница', ср. *Tanoṭ rāy* (*Танот-рай*) 'обитательница деревни Танот', *Kale dungar rāy* (*Кале-дунгар-рай*) 'обитательница Черной Горы' и др.

Материалом для работы послужили устные рассказы жителей г. Джайсалмер, собранные по моей просьбе одним из них – С. Вьясом, а также данные сайта Mission Kuldevi², посвященного описанию историй и практик, связанных с вернакулярными божествами Индии. Информантами выступили С. Вьяс (37 лет), Н. Вьяс (~70 лет), Л. Гопа (40–45 лет) – все жители Джайсалмерского форта, брахманы по варне, не состоящие в близком родстве друг с другом. Информантам было предложено рассказать о случаях, которые бы они могли определить при помощи слова хинди *camatkār*. По тому же критерию был отобран материал на сайте: условием отбора были территориальное отнесение описываемого события к округу Джайсалмер и непосредственная характеристика описанного в тексте как *camatkār*. Все полученные нарративы были связаны с определенными божествами и местами их почитания, поэтому далее они сгруппированы по названиям храмов.

² <http://www.missionkuldevi.in/>

Храм Танот-рай (Tanoṭ rāy)

Этот храм находится в деревне в Танот 122 км от г. Джайсалмер и является наиболее почитаемой святыней в округе. Сама д. Танот располагается недалеко от границы с Пакистаном, вблизи г. Лонгевала, в котором во время индо-пакистанской войны 1971 г. произошла одна из значимых битв.

- Во время индо-пакистанских войн, несмотря на то что рядом с храмом падало много снарядов, храм не пострадал. Один снаряд попал в ограду храма, застрял в ней и не взорвался (С. Вьяс);
- 16 ноября 1965 г. пакистанская армия продвинулась вглубь Индии на 150 км вплоть до Шангарха, и окружив деревню Танот, бросила на ее территорию около 3 тысяч бомб, но ни одна из них не оставила даже царапины на храме. 450 бомб упали в непосредственной близости от храма, но ни одна из них не взорвалась (сайт Mission Kuldevi³);
- Пакистанские военные, по их собственным словам, сами стали свидетелями чудес богини. Когда они целились в храм, чтобы сбросить бомбу, то не видели храма, а видели девушку, сидящую на берегу пруда (сайт Mission Kuldevi⁴).

Храм Кале-дунгар-рай (Kale dungar rāy)

Храм расположен в 25 км от Джайсалмера вблизи д. Хаддха.

- Л. Гопа и другие пришли вечером на пикник недалеко от храма Кале-дунгар-рай. Пока готовилась еда, шесть человек, включая Л. Гопу, пошли на поклонение в храм. В храме эти шестеро решили петь религиозные песнопесния-бхаджаны под аккомпанимент барабана-ḍhol (дхол). Когда стали петь бхаджаны, то изображения семи богинь и их брата на серебряных пластинах, подвешенных на стоящий рядом со статуями трезубец, внезапно затряслись и зазвенели. Пришедшие осознали свою ошибку, поскольку божества ночью спят, и их будить нехорошо (Л. Гопа);
- Один человек неожиданно увидел в дни Навратри рядом с храмом бегущую незнакомую женщину в красных одеждах. В это

³ Sanjay Sharma. Tanoṭ mātā mandir Jaisalmer – jahā pākistān ke 3000 bam hue beasar [Храм Танот-мата, Джайсалмер – там, где 3000 пакистанских бомб были безрезультатными]. URL: <http://www.missionkuldevi.in/2016/08/amazing-history-of-tanot-mata-temple-jaisalmer/> (дата обращения 24.05.2020).

⁴ Там же.

время в безветреную погоду сами собой стали звенеть колокольчики в храме (Л. Гопа).

Храм Бхадрия-рай (Bhādrīyā rāy)

Храм располагается в направлении Джайсалмер-Джодхпур в 9 км от д. Дхлолия.

- Люди избивали быка, убегая от них, бык забежал в храм. Люди ждали снаружи, когда он выйдет. Священнослужитель, бывший на тот момент в храме, сказал им, что корову бить нехорошо. Люди возразили, что это не корова, а бык. Жрец сказал, что это корова. И стал молиться богине, чтобы бык стал коровой. И бык действительно стал коровой. Когда корова вышла из храма, люди осознали свершившееся чудо и отступились (Н. Вьяс);
- В 1885 г. в д. Басанпир было столкновение войск Джайсалмера и соседнего княжества Биканер. В том столкновении богиня Свангия своими невидимыми чакрами поразила многих солдат из Биканера, выжившим же пришлось убежать (сайт Mission Kuldevi⁵).

Храм Дег-рай (Deg rāy)

Храм расположен в 50 км от г. Джайсалмер по направлению Девакот-Пхалькунд.

- Рядом с храмом Дег-рай сложно оставаться на ночь. Ночью в храме слышатся звуки барабанов-нагад и гхунгхуру⁶, а иногда сами по себе зажигаются светильники (сайт Mission Kuldevi⁷).

Храм богини Гхантияли (Ghaṇṭiyāli mātā)

Храм находится в нескольких километрах от д. Танот в юго-восточном направлении.

- Во время пакистанского вторжения (1965 г.) пакистанские солдаты разрушили статуи в храме, однако после этого они

⁵ Sanjay Sharma. Bhadariya Rai Mata temple Jaisalmer [Храм Бхадрия Раи-мата]. URL: <http://www.missionkuldevi.in/2016/07/bhadariya-rai-temple-jaisalmer/> (дата обращения 24.05.2020).

⁶ Гхунгхуру – ножные браслеты с колокольчиками, используемые в индийских классических стилях танца.

⁷ Sanjay Sharma. Śrī degṛāy mandir Jaisalmer – rāt ko sunāī detī hai nagāṛōkī āvāzē [Храм Шри Деграй, Джайсалмер – ночью слышны звуки барабанов-нагад]. URL: <http://www.missionkuldevi.in/2016/08/shri-degrai-temple/> (дата обращения 24.05.2020).

не смогли добраться до своего лагеря. У них изо рта полилась кровь, и они умерли (сайт Mission Kuldevi⁸).

Храм бога Лакшимнатха (*Lakṣmīnāth mandir*)

Храм расположен на территории форта г. Джайсалмер.

- В Джайсалмере есть семья, принадлежащая к касте бхатия (*Bhāṭiyā*), одним из основных занятий которой является изготовление сладостей. Было принято, что именно представители этой семьи каждый день первыми приносят сладости в качестве подношения к статуе бога Лакшминатха. Однажды сын главы семьи, который должен был принести сладости в храм, забыл это сделать. В тот день к нему в лавку пришел пожилой человек и попросил немного сладости ‘педа’. Съел и сказал, что у него с собой нет денег, но он может оставить в залог золотые браслеты, а сам сходит за деньгами. Бхатия оставил браслеты в лавке. Через некоторое время распространился слух о том, что из храма Лакшминатха пропали золотые браслеты, принадлежащие божеству. Сын лавочника рассказал своему отцу о том, что браслеты у него и как они у него оказались. Отец выяснил, что его сын забыл принести в храм подношение. Они отдали служителям храма браслеты и рассказали о том, как они у них оказались. Все сошлись на том, что бог сам пришел за сладостями. Члены семьи Бхатия пошли в храм и попросили прощения у бога Лакшминатха (Н. Вьяс).

Все приведенные выше сюжеты объединяет то, что рассказы о чудесах в них непосредственно привязаны к храмам и божествам этих храмов. Региональной чертой этих сюжетов можно назвать память о войнах, а также упоминание представителей конкретных каст, характерное для раджастанского фольклора в целом. Последнее связано, с одной стороны, с сохранившейся в Раджастане четко структурированной кастовой системой с конкретными закрепленными за каждой кастой функциями, а с другой стороны, с существовавшей на протяжении веков традицией письменной фиксации событий, осуществляемой специальной кастой генеалогов – *чаранов*.

Интересно, что сюжет о превращении быка в корову считается основным характеризующим чудом богини Рай в д. Гангиясар, также расположенной в штате Раджастан, но в другом

⁸ Sanjay Sharma. Ghantiyālī mātā Jaisalmer – pākistānī sainikōko mā̃ ne diyā mṛityu-daṇḍ [Гхантияли-мата, Джайсалмер – мать наказала смертью пакистанских солдат]. URL: <http://www.missionkuldevi.in/2016/08/ghantiyali-mata-temple-jaisalmer-history/> (дата обращения 24.05.2020).

округе, Джхунджхуну, удаленном от Джайсалмера (см. данные сайта Mission Kuldevi⁹, а также сайта¹⁰, посвященного богине Рай). История этого чуда повествует о том, что *один вор украл в деревне быка, но хозяин быка узнал, в каком направлении тот бежал и, собрав односельчан, двинулся за ним. Вор прибежал к храму богини, привязал рядом быка, а сам вошел в храм и стал молиться и просить богиню помочь ему. Когда деревенские люди пришли к храму, то увидели, что у храма привязана корова, а не бык.* Возможно, данный сюжет является локальным сюжетом Раджастана о чуде.

*Понятие *parco* для обозначения чуда в западном марвари*

В качестве аналога хинди *samatkār* ‘чудо’ носители западного марвари в округе Джайсалмер называют слово *parco* (*парчо*). Это слово отмечается также в раджастанско-хинди-английском словаре¹¹, где имеет в качестве перевода хинди *samatkār* и английское *miracle*. Словарь создавался и был издан в Джодхпуре, центре марвари-зычного региона, поэтому есть основания предполагать, что в его основу лег язык марвари, официально числящийся диалектом крупного идиома раджастанско-хинди. Таким образом, можно утверждать, что ареал употребления слова *parco* в значении ‘чудо’ выходит за границы распространения западного марвари и, возможно, покрывает весь ареал марвари.

По утверждению С. Вьяса, все описанные выше ситуации чудес, полученные на стимул *samatkār*, могут быть также определены термином *parco*. При этом далее при детальном рассмотрении значения *parco* оказалось, что это понятие не является тождественным понятию *samatkār* в хинди.

Этимологически *parco* с большой долей вероятности восходит к древнеиндийскому *parisaya* ‘знакомство, ознакомление’¹².

⁹ Sanjay Sharma. Kuldevī śrī rāymātā gāngiyāsar – darśan, itihās va samatkār [Богиня рода Шри Рай-мата из Гангиясара – явление, история и чудеса]. URL: <http://www.missionkuldevi.in/2017/02/rai-mata-temple-gangiasar-jhunjhunu-rajasthan/> (дата обращения 24.05.2020).

¹⁰ <http://www.raimataraghunathpur.org/index.html>

¹¹ Suthar B., Gahlot S.S. Rajasthani-Hindi-Angrezi kosh (Rajasthani-Hindi-English dictionary). Jodhpur, India: Rajasthani Sahitya Sansthan, 1997.

¹² См.: Turner R L. A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages. London: Oxford University Press, 1962–1985. URL: <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/soas/> (Accessed 28 May 2020).

Когнат этого слова в хинди *parcā*, произошедший от того же *parīcaya*, имеет значение 'знакомство, знание; проба, испытание; доказательство'¹³. В марвари при помощи понятия *parco* описываются случаи проявления божества или божественной силы, появления признаков присутствия этой силы. Само слово может быть переведено как 'доказательство, напоминание (о себе)'; подходящим английским аналогом является *manifestation*. Посредством *parco* божество напоминает о себе, являет себя верующим, проявляется, чтобы восстановить нарушенный порядок вещей (как то, например, забытое подношение или ночные бхаджаны в приведенных рассказах) или реагирует на просьбы, обращенные в молитве. Стимулом удивления в случае *parco* становится прямое столкновение с божественным, а возможное получение при этом каких-либо земных благ носит второстепенное значение. Представления о чуде как о проявлении божественной силы в культуре Джайсалмера в некоторой степени пересекаются с христианским пониманием чуда, ср. определение чуда в «Словаре Нового завета»¹⁴ «необычное явление... посредством которого Бог показывает что-то людям и вызывает у них восхищение». Разница состоит в том, что у свидетелей *parco* реакция может быть различной: в некоторых случаях она даже может варьироваться от настороженности до испуга, вызванных осознанием каких-либо своих неверных действий и желанием избежать кары (как, например, в сюжете с ночными бхаджанами).

Если в случае *camatkār* событием, вызывающим высокую степень удивления, может быть как проявление позитивной сверхъестественной силы, так и неожиданное позитивное событие, противоречащее привычному ходу вещей, то в случае *parco* возможно только первое. Ввиду того что *camatkār* в современном употреблении не всегда напрямую связано с божественной силой, круг возможных субъектов-исполнителей *camatkār* достаточно широк, ср. хинди *dākṭarō ne camatkār kar diyā* 'врачи совершили чудо', *vigyan ke camatkār* 'чудеса науки', *dekho fon kā camatkār* 'смотри, на что способен телефон (букв. смотри чудо телефона)' и пр., а также возможно и бессубъектное употребление *camatkār ho gaya* 'случилось чудо'. Вполне вероятно, что изначально позитивное событие, обозначаемое *camatkār*, было связано с вмешательством божественной силы, однако потом произошло метафорическое расширение значения до любого позитивного события, вызывающего сильное удивление.

¹³ См.: *Бескровный В.М.* Хинди-русский словарь. 2-е изд. / Под ред. А.П. Баранникова. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1959.

¹⁴ *Léon-Dufour X.* Dictionnaire du Nouveau Testament. Seuil Livre de Vie, Paris, 1977.

При этом в случае *parco* ни этимология слова, ни его сочетаемость развития подобного метафорического значения не допускают. Если основной глагол для реализации *camatkār* в хинди – это *karnā* ‘делать’, ср. *camatkār karnā* ‘совершать чудо’, то реализация *parco* происходит при помощи глагола марвари *dewṇo* ‘давать’ и таким образом в ситуацию вводится получатель-экспериенцер, выбираемый активно действующим в ситуации субъектом – божеством. Акт восприятия *parco* экспериенцером описывается сочетанием *parco milṇo*, где *milṇo* употребляется в значении ‘быть полученным’. В данном аспекте *parco* сближается с другим индуистским понятием, выражаемым в хинди санскритским словом *darśan*, которое обозначает проявление божества в зрительно воспринимаемом образе. Акт осуществления *darśan* со стороны божества также описывается при помощи глагола ‘давать’ (хинди *denā*). В отличие от *darśan*, *parco* – это проявление божества в любом доступном для восприятия образе. Единственным возможным метафорическим употреблением сочетания *parco dewṇo*, по словам носителей марвари, является наличие контекста или прагматических условий, когда нужно призвать к порядку, приструнить кого-то, кто обладает меньшей силой и властью и с которым при этом нет постоянного взаимодействия. Так, например, фраза *parco dewṇo he* в значении ‘нужно появиться (перед ними), напомнить о себе и своей силе’ может быть употреблена директором школы по отношению к отдельным нарушающим порядок ученикам.

Феномен чуда-parco в контексте вернакулярного индуизма Раджастана

Феномен *parco* интересен как сам по себе, так и тем, что он гармонично вписывается в рамки вернакулярного индуизма в Раджастане, представленного в той форме, в которой он существует во многих регионах Индии. Так, народные верования обычно базируются на культе различных местнотимых божеств (*devtā*), родовых или клановых божеств (*kul devtā*) и духов умерших родственников (*pitṛ, pūrvaj*), а также на сложной системе их взаимодействия с людьми. В основе этого взаимодействия лежит медиумизм (англ. *mediumship*) – представление о возможности вселения божества или духа в человека и дальнейшего общения с ними посредством этого человека.

В современной антропологии принято различать медиумизм и шаманизм, несмотря на то что обе практики основываются на состоянии транса и имеют набор схожих черт [Lecomte-Tilouine 2009, p. 30]. Так, шаман в шаманизме играет активную роль

в ритуале, он сам в состоянии транса отправляется в потусторонний мир, где взаимодействует с духами, тогда как в случае медиумизма активную роль играет божество, приходящее в этот мир, а медиум по большей части пассивен и является инструментом в руках последнего. Большинство исследований в области индуистских вернакулярных практик, связанных с медиумизмом, в основном сосредоточены на гималайском регионе (Непал, индийские штаты Уттаракханд и Химачал-Прадеш) [Berti 2009, Lecomte-Tilouine 2009, Shrestha-Schipper 2009, Awasthi 2018], где такие практики наиболее распространены. Однако есть отдельные работы¹⁵ и по локальным религиозным традициям штата Раджастан. В округе Джайсалмер, как и в других регионах Раджастана, у местнотимых божеств есть закрепленные за ними медиумы – *bhopā*. В обязанности таких медиумов входит проведение ритуалов, посвященных божеству, а также решение различных проблем людей, обращающихся за помощью к божеству, в частности, связанных с одержимостью – вселением в человека злых духов. Состояние транса, вызванное вселением божества, на западном марвари обозначается как *bhā āwṇo* – буквально ‘прийти (о чувстве)’.

Интересен тот факт, что несмотря на центральную роль медиума в народных практиках, сами медиумы обычно не приобретают высокого социального статуса в обществе: считается, что в решении божества или духа использовать человека в качестве медиума собственной заслуги этого человека нет. Более того, на человека, избранного божеством в качестве медиума, накладывается большое количество неудобных обязательств, в частности по соблюдению ритуальной чистоты. Во время полевой работы в нескольких регионах северной Индии я постоянно сталкивалась с этим феноменом. Так, в округе Питхорагарх (регион Кумаон, штат Уттаракханд) мной была зафиксирована поговорка на кумаони *bhāgya dekhyo abhāgya kāṁṁyo* ‘везучий смотрел, невезучий «дрожал» (находился в состоянии транса, вызванном вселением божества)’, отражающая сочувственное отношение к медиуму, и носители традиции такое отношение подтверждали. В округе Кулу во время интервью с медиумом-гуром, последний рассказывал, что очень расстроился, когда был избран божеством в качестве гура: новые многочисленные ритуальные обязательства больше не позволяли работать как раньше и нормально зарабатывать на жизнь.

Мы можем видеть, что центральное место в религиозных практиках вернакулярного индуизма отводится божеству, тогда как

¹⁵ *Snodgrass J.* Spirit Possession in Rajasthan // *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture* / Ed. by M.N. Walter, E. J. Neumann Fridman. ABC CLIO, 2004.

роль человека в них абсолютно пассивна, его задача только правильно выполнять предписания, полученные от божеств. Если в представлениях, предписываемых стандартным хинди и поддерживаемых многими школами индуизма, существует понимание, что субъектами-исполнителями чудес-*camatkār* могут быть различные святые, садху, йоги, духовные учителя и другие подобные люди, тем или иным способом приблизившиеся к божественному и получившие особые способности (ср. хинди *sāī bābā ke camatkār* ‘чудеса Саи Бабы’), то в картине мира носителей марвари и вернакулярной религиозной традиции такое невозможно. Если же какие-либо действия подобного рода исходят от человека, то, согласно народным представлениям Раджастана, либо такой человек выступает в роли медиума и настоящим актором является божество, либо эти действия характеризуются как колдовство или факирство. Из таких религиозных представлений непосредственно вытекает и представление о чуде – *parco*. От практик медиумизма, когда божество входит в контакт с людьми посредством медиума во время определенного ритуала, *parco* отличается только тем, что такой контакт происходит неожиданно и во многих случаях непосредственно, без участия медиума.

Компонент неожиданности является важной частью семантики понятия *parco* и именно благодаря сочетанию компонентов неожиданности и присутствия божественной силы *parco* сближается с *camatkār* и может переводиться как ‘чудо’. Несмотря на то, что такой семантический компонент не вытекает напрямую из изначального значения и этимологии слова, далеко не любое проявление божества, иногда довольно очевидное, воспринимается жителями Джайсалмера как *parco*. Во время интервью С. Вьяс рассказал следующее: «Из храма Кале-дунгар-рай нельзя ничего уносить с собой, ни прасад¹⁶, ни случайно подобранные камешки. Если же кто-то попытается что-то унести, то богиня его не выпустит – может сломаться машина или случится что-то подобное». На мой вопрос, можно ли определить такое поведение богини как *parco*, С. Вьяс ответил, что нет, поскольку все знают, что за нарушением установленного правила последует реакция богини, это в порядке вещей. Не являются примерами *parco* и ритуалы по вызыванию божества, проводимые медиумом-*bhopā* (*бхона*), поскольку они запланированы заранее. При этом на вопрос, могут ли классифицироваться как *parco* случаи спонтанного медиумизма, С. Вьяс с некоторыми колебаниями ответил, что да, и привел пример ситуации, произошедшей в одном из храмов округа Джайсалмера: «Один человек

¹⁶ Прасад – в индуизме подношение божеству (статуе божества) в храме, которое потом раздается верующим в качестве благословения.

в храме стал возмущаться, утверждая, что прасад, полученный им, плохого качества. Тогда богиня, которой был посвящен храм, вошла в тело другого прихожанина храма и через него отчитала возмущающегося». Как я подозреваю, колебания информанта в данном случае были вызваны тем, что, несмотря на неожиданность самой ситуации, общение через медиума является традиционной формой коммуникации с божеством. Как *parco*, по утверждению С. Вьяса, не может быть определено видение божества во сне – возможно, к *parco* могут относиться только случаи проявления божественного в реальном мире.

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы. Понятие чуда, распространенное в округе Джайсалмер штата Раджастан (Индия) и обозначаемое на языке марвари словом *parco* (от древнеиндийского *parisāya* ‘знакомство, ознакомление’), представляет собой особый культурный феномен, который характеризует случаи неожиданного проявления божества или божественной силы. Концепт *parco* отличается от понятия чуда, обозначаемого *camatkār* в стандартном хинди, тем, что не может обозначать удивительного позитивного события, напрямую не связанного с божественным вмешательством и не может иметь никакого другого актора кроме божества.

Феномен *parco* является непосредственной частью представлений вернакулярного индуизма, распространенного как в Раджастане, так и во многих других регионах Индии, а именно практик, в основе которых лежит медиумизм – общение с божеством при помощи медиума, входящего в транс. Поэтому, с одной стороны, чудо может исходить только от божества, поскольку человек в рамках такой религиозной концепции всегда является пассивным исполнителем воли божества (в отличие от многих школ индуизма, где человек при помощи практик, например, аскезы, может приблизиться к божественному). С другой стороны, поскольку практики медиумизма подразумевают достаточно частый и легко осуществимый контакт с божеством, то понятие *parco* обозначает не любой контакт, а неожиданное проявление божества вне ритуала и по большей части без участия медиума.

Исследования феномена *parco* осложняются тем, что в крупных стандартизованных языках Индии, уже не связанных напрямую с вернакулярными культурами, нет адекватного слова-аналога для *parco*. А именно такие языки могут служить в качестве языков-посредников при работе с малоизученными этническими группами. Вполне возможно, что понятие, сходное с *parco*, может встретиться и в других локальных языках Индии, носители которых практикуют медиумизм. В данном случае вернакулярное понятие чуда может быть получено в процессе сбора сюжетов о локальных

чудесах (так, все собранные на стимул *camatkār* сюжеты округа Джайсалмер отвечают критериям *parco*) и с помощью дальнейших интервью, нацеленных на уточнение понятия и определение границ явления, этим понятием обозначаемого.

Литература

- Awasthi 2018 – *Awasthi S.* The Jaagars of Uttarakhand: beliefs, rituals, and practices // *St. Theresa Journal of Humanities and Social Sciences*. 2018. Vol. 4. No. 1. January-June. P. 74–83.
- Berti 2009 – *Berti D.* Kings, Gods, and Political Leaders in Kullu (Himachal Pradesh) // *Bards and mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms* / Ed. by M. Lecomte-Tilouine. Almora: Almora Book Depot, 2009. P. 107–136.
- Lecomte-Tilouine 2009 – *Lecomte-Tilouine M.* The Social Dimension of Himalayan Mediumism // *Bards and mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms* / Ed. by M. Lecomte-Tilouine. Almora: Almora Book Depot, 2009. P. 29–54.
- Shrestha-Schipper 2009 – *Shrestha-Schipper S.* Territories, politics and mediums in Jumla // *Bards and mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms* / Ed. by M. Lecomte-Tilouine. Almora; Delhi: Almora Book Depot, 2009. P. 62–77.

References

- Awasthi, S. (2018), “The Jaagars of Uttarakhand: beliefs, rituals, and practices”, *St. Theresa Journal of Humanities and Social Sciences*, vol. 4, no. 1, January-June, pp. 74–83.
- Berti, D. (2009), “Kings, Gods, and Political Leaders in Kullu (Himachal Pradesh)”, in Lecomte-Tilouine, M. (ed.), *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Almora Book Depot, Almora, India, pp.107–136.
- Lecomte-Tilouine, M. (2009), “The Social Dimension of Himalayan Mediumism”, in Lecomte-Tilouine, M. (ed.), *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Almora Book Depot, Almora, India, pp. 29–54.
- Shrestha-Schipper, S. (2009), “Territories, Politics and Mediums in Jumla”, in Lecomte-Tilouine, M. (ed.), *Bards and Mediums. History, Culture and Politics in the Central Himalayan Kingdoms*, Almora Book Depot, Almora, India, pp. 62–77.

Информация об авторе

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

Information about the author

Evgeniya A. Renkovskaya, Institute of Linguistics RAN, Moscow, Russia; bld. 1, Bolshoy Kislovsky Line, Moscow, Russia, 125009; jennyrenk@gmail.com

Повседневные чудеса Авадха (Северная Индия): встречи с известным и тайным

Максим Б. Демченко

Московский государственный лингвистический университет,
Россия, Москва, blessed.self@gmail.com

Аннотация. Неведомое, сверхъестественное, чудесное – популярнейшая тема бытовых разговоров в Айодхье, исторической столице Авадха – последней из провинций Могольской империи, вошедшей в 1859 г. в Британский Радж, а в далеком прошлом – пространстве многих легендарных и мифологических событий. К обширной категории «чудесного» можно отнести такие разные вещи как встречи людей с представителями потустороннего мира – духами, привидениями, *джиннами*, необъяснимые исцеления после совершения магических ритуалов или встреч с так называемыми святыми людьми разных религий (индуистскими *садху*, суфийскими *дервишами*), непонятные и пугающие природные явления. Согласно наблюдениям автора, представления о «неведомом» в Авадхе гораздо лучше кодифицированы и осмысленны, чем в других регионах Южной Азии. Местные жители четко могут определить, *бхут* ли перед ними, или *джинн*, и вызвана ли болезнь колдовскими чарами или иными причинами. Возможно, это связано с присутствием в городе стойкой традиции *катхи*, публичного изложения сюжетов из эпоса *Рамаяна* как в повествовательной, так и в поэтической и перформативной формах. Но являются ли рассматриваемые события и явления чудом для *авадхваси*, жителей Айодхьи и ее окрестностей, или они настолько обыденны, что не удивляют и не завораживают? Этому вопросу и посвящено настоящее эссе, написанное по материалам, собранным во время поездок автора в Авадх с 2010 по 2019 гг.

Ключевые слова: Айодхья, джинн, *бхут*, мифология, суеверия, Индия

Для цитирования: Демченко М.Б. Повседневные чудеса Авадха (Северная Индия): встречи с известным и тайным // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 3. С. 130–141. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-130-140

Mundane Miracles in Awadh. Encounters with the Revealed and the Hidden

Maxim B. Demchenko

*Moscow State Linguistic University,
Moscow, Russia, blessed.self@gmail.com*

Abstract. The sphere of the unknown, supernatural and miraculous is one of the most popular subjects for everyday discussions in Ayodhya – the last of the provinces of the Mughal Empire, which entered the British Raj in 1859, and in the distant past – the space of many legendary and mythological events. Mostly they concern encounters with inhabitants of the “other world” – spirits, ghosts, jinns as well as miraculous healings following magic rituals or meetings with the so-called saints of different religions (Hindu sadhus, Sufi dervishes), with incomprehensible and frightening natural phenomena. According to the author’s observations ideas of the unknown in Avadh are codified and structured in Avadh better than in other parts of India. Local people can clearly define if they witness a bhut or a jinn and whether the disease is caused by some witchcraft or other reasons. Perhaps that is due to the presence in the holy town of a persistent tradition of katha, the public presentation of plots from the Ramayana epic in both the narrative and poetic as well as performative forms. But are the events and phenomena in question a miracle for the Avadhvasis, residents of Ayodhya and its environs, or are they so commonplace that they do not surprise or fascinate? That exactly is the subject of the essay, written on the basis of materials collected by the author in Ayodhya during the period of 2010 – 2019. The author would like to express his appreciation to Mr. Alok Sharma (Faizabad) for his advice and cooperation.

Keywords: Ayodhya, jinn, bhut, mythology, superstitions, India

For citation: Demchenko, M.D. (2020), “Mundane Miracles in Awadh. Encounters with the Revealed and the Hidden”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 130–141, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-130-140

Жители тайных миров Авадха

Авадх, исторический регион на территории современного индийского штата Уттар-Прадеш, неразрывно связан с эпической историей *Рамаяны*: именно здесь находится город Айодхья, почитаемый индусами как столица царства Рамы. Без преувеличения можно сказать, что жители города и его окрестностей живут одновременно в двух измерениях: повседневном, «посюстороннем», и мифологическом, на границе с которым наш мир смыка-

ется с иными, иерархически выстроенными мирами. На высоком, поэтическом уровне Айодхья – это земное проявление Сакет-лока, высшей сферы, где вечно правит сам Рама [Демченко 2019]. Топонимы Сакета соответствуют различным локациям этого царства, например, храм Канак Бхаван – своеобразная “дверь” в небесный дворец, где живут главные герои эпоса *Рамаяна*; многие святые-мистики, посещая этот храм, в своих видениях “наблюдали” за происходящим в нем. На «низком», народном уровне люди открывают для себя также и другие миры, населенные всевозможными духами и привидениями. Рассказы о таких встречах до сих пор – одна из главных тем обсуждения горожан, особенно пожилых, и особенно на досуге. Ниже речь пойдет именно об этом.

«Сообщество» сверхъестественных сил представлено здесь существами различного происхождения: некоторые из них сохранились как наследие ведийского периода и его священных текстов (например, *асуры*), другие – эпико-пуранического (как *ракшасы*). Встречи с ними крайне редки, если не невозможны, ведь, согласно популярным верованиям индусов, с великими демонами прошлого расправился бог Вишну, который, согласно преданиям, регулярно появлялся в мире людей в своих земных воплощениях. Так, согласно *Рамаяне*, Рама навсегда уничтожил демонические кланы *данавов* и *дайтьев*, тысячелетиями не дававших спокойно жить и отправлять свои обряды мудрецам прошлого. Об этом пишет, в частности, средневековый поэт Тулсидас (1532–1623), вот фрагмент его знаменитого стихотворения, воспевающего Раму:

भजु दीनबन्धु दिनेश दानव दैत्य वंश निकन्दनं।

रघुनन्द आनन्द कन्द कोसल चन्द दशरथ नन्दनं॥

«Я воспеваю друга несчастных, солнце, уничтожившее племена дайтьев, Сына династии Рагу, который есть само блаженство, луна Кошалы и сын Дашаратхи»¹

Гораздо больше хлопот людям доставляют всевозможные «мелкие пакостники» – *бхуты* и *пишачи*, «населившие» Индию в постэпический период. Вероятно, уже в Средние века молитвы об избавлении от них заняли важное место в повседневной жизни. Так, в «Хануман-Чалисе», также приписываемой Тулсидасу, вождя ванаров, обезьяно-людей, просят защитить именно от этих существ:

¹ *Tulsidas Goswami. Vinay-Patrikā*, 45. Gorakhpur: Gita-Press. P. 62.

भूत पिसाच निकट नहिं आवै।
महाबीर जब नाम सुनावै।।

«Никакие бхуты и пишачи не подступят к тому, кто произносит твое имя: Великий герой [Махавир]!»

При этом его расправы над асурами подаются в эпическом ключе, как рассказы о прошлом, не особенно актуальном для современного индийца:

भीम रूप धरि असुर संहारे।
रामचंद्र के काज संवारे।।

«Приняв гигантскую форму, ты уничтожил асуров и выполнил поручение Рамачандры»²

Суфийские проповедники, посещавшие Индию начиная с X в., а затем и появившиеся здесь мусульмане, дополнили фантастическое воинство, «импортировав» на полуостров *джиннов* и *шайтанов*, известных в исламской мифологии. Впечатляющий список «нечисти» синкретического характера представляет упоминавшийся выше Тулсидас в поэме «Рамачаритманас», описывая «кортеж» жениха-Шивы, отправляющегося свататься к Парвати. Приведем этот отрывок в поэтическом переводе А.П. Баранникова³:

У каждого из них свой вахан⁴, свой особый вид, наряд,
И засмеялся Шива, бросив на отряд свой беглый взгляд!
Одни совсем без лиц явились, у других их много есть;
Одни без рук, без ног; других же рук и ног совсем не счесть!
Очей у одного там много, а у другого вовсе нет;
Одни упитаны прекрасно, а другие – как скелет!

Один был как скелет; другой – толстяк, весьма упитан.
Чист один, другой нагонит грязью только страх!
Ужасны украшения! Черепа в руках все держат,
Свежая кровь запеклася, видно, на телах!

² *Tulsidas Goswami*. Hanuman Chalisa, 24. Chennai: Sri Ramakrishna Math, [2006]. P. 33.

³ В издании, упомянутом в примечании 2, это отрывок 1.92.3-4 и 1.93.

⁴ Вахан – транспортное средство, чаще всего – животное, на котором путешествует бог или иной персонаж. Так, вахан Брахмы – лебедь, Вишну – птица Гаруда, а Шивы – бык.

У них, как у ослов, собак, свиней, шакалов морды!
 Обликам их нет числа! И кто б мог сосчитать!
 Шло много джинов, претов, пишачей и толпы йогов!
 Кто способен эти толпы ярко описать?

Все бхуты своевольны! Неустанно
 Пляшут и поют и веселят святых богов.
 Зловеще выглядят и невозбранно
 Речи странные ведут и тратят много слов!

Каков жених, таков и поезд, разницы теперь уж нет!
 Дорогой шутки затевают разные на сей предмет⁵

Поэт перечисляет *джиннов*, *претов*, *пишачей* и также йогов – *джоги*. Последние попали в это общество с сомнительной репутацией, видимо, по причине конфликтов между средневековыми бхактами, почитателями Рамы и Кришны, и последователями всевозможных йогических сект, в первую очередь *натхов*. Йоги считались бхактами людьми, пытавшимися с помощью чрезмерных усилий снискать мистическую силу, чтобы затем использовать ее в своих интересах, в то время как *бхакты* лишь ждали милости Всевышнего и не ставили перед собой эгоистических задач. Йоги вместе с *претами* и *пишачами* находятся под покровительством Шивы, который, в отличие от других богов, как считается, «расположен» общаться даже с самыми отверженными. Читая «Рамачаритманас», трудно не обратить внимание на то, что демоны здесь – не однозначно злые силы. Они – своего рода трикстеры, подшучивающие и над богами, и над людьми, а иногда выступающие в роли шутов, развлекающих их. Нарисовав яркую картину, которая испугала бы любого европейца-христианина той же эпохи, Тулсидас выражает скорее иронию, забавляется происходящим. Сочетание смешного и страшного, увлекательного и назидательного в целом характерно для индийского повествовательного фольклора.

Джинны, *преты* и *пишачи*, в отличие от ушедших в прошлое асуров и во многом *ракишасов*, до сих пор вместе с *бхутами* составляют основу «армии» нечисти, «терроризирующей» жителей Авадха по сей день. *Джинны*, «пришедшие» из Персии вместе с исламом и персидской литературой, представляют собой особую категорию существ. Они, по мнению многих индийцев, могут быть добрыми, помогать людям, вступать с ними в различные связи, но могут

⁵ Тулси Дас. Рамаяна, или Рамачаритманаса. Море подвигов Рамы / Пер. с хинди А.П. Баранникова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, Ин-т востоковедения, [1948]. С. 205–206.

и приносить вред и даже убивать. *Джинны* предстают в антропоморфных и зооморфных обликах, являются перед людьми в виде природных явлений, как правило, теней и ветров. С *джиннами* связано множество бытовых суеверий, в Авадхе – как и во многих других областях Индии – в равной степени разделяемых индусами и мусульманами. Так, считается, что *джиннов* привлекают женщины с длинными распущенными волосами, так что если в деревне объявляется *джинн*, девушкам советуют покрывать голову, выходя из дома. *Джинны* могут быть как мужского, так и женского пола, причем *джиннию* можно вычислить по волосатым ногам – если, конечно, она явилась в антропоморфном облике. Это верование, видимо, пришло из Аравии, так как я столкнулся с ним в кварталах старого Каира в 2010 г., где служитель одной из мечетей уверял меня, что *джинния* пыталась его соблазнить, но он, взглянув на ее ноги, сразу догадался, кто перед ним, и не поддался. В Каире по представлениям местных жителей город поделен между семьями *джиннов*, и каждый квартал находится в ведении конкретного джинна: налицо проекция социальной структуры и человеческих взаимоотношений на потусторонний мир.

Преты и *пишачи*, в отличие от *джиннов*, составляют «автохтонное» население индийского фантастического мира. Первые хорошо известны и за пределами полуострова: буддийские проповедники отводили им значительную роль в поучениях о вреде жадности и стремления к накопительству. В результате неумной склонности к потреблению в земной жизни после смерти человек может присоединиться к их «компании». Особенность *претов* в том, что они постоянно хотят есть и пить, но никогда не могут насытиться, вот и мстят живым, у которых дела обстоят куда лучше. *Пишачи* в эпосе – демоны-людоеды, в современных же нарративах их образы слились с образами *шайтанов* из мусульманских суеверий. Они могут вызывать одержимость, предсказывать будущее или запугивать как отдельных людей, так и целые деревни. Характер и функции *пишачей* хорошо прослеживается в истории, которой поделился со мной один *садху* лет десять назад. Один его знакомый вдруг получил дар предвидения. Когда он видел какого-то человека, мог сказать все о его личностных качествах, о его прошлом и о том, что его ждет в будущем. Оказалось, что с этим человеком подружился некий *пишач*, который имел обыкновение сидеть на его плече и шептать ему на ухо необходимую информацию; рост этого существа, *пишача*, видимо, был очень небольшим. И все бы ничего, да только демоненок начал управлять своим хозяином: сделай то-то, купи то-то, поговори с тем-то. Когда человеку все это надоело, он велел *пишачу* отправляться прочь, однако избавиться от нового «друга» оказалось не так-то просто. Что он только не

предприимал: посещал храм, наносил на тело священную сандаловую пасту, читал мантры, совершал паломничества – все было бесполезно: *тишач* и не думал уходить. Пришлось человеку стать отшельником, *санньяси*, и предаться суровой аскезе. Лишь по прошествии нескольких лет *тишач* оставил его в покое.

Самому мне однажды довелось наблюдать ритуал изгнания *тишача* из одержимой, но не в Авадхе, а в другом месте в Индии, в предгорьях Гималаев. Однажды я посетил небольшой храм Шивы, расположенный в местечке Каудияла в паре десятков километров вверх по течению Ганги от Ришикеша. Там проходил деревенский праздник, собралось много народу, *пандиты* (жрецы) пели «Рама-чаритманас» и проводили *пуджу*, обряд поклонения Шиве. И вдруг двор храма, или скорее его «балкон», нависавший над бурлящей под скалой горной Гангой, сотрясся от истошных воплей. Все обернулись. В храм привели женщину, тело которой тряслось, а сама она изрыгала проклятия. Один из *пандитов* подошел к ней, окурил ее благовониями, произнес мантры, затем сбрызнул ее лицо водой, которой до этого омывали *лингам* – главную святыню храма, образ самого Шивы, и она обмякла. Собравшимся было объявлено, что *тишач* покинул ее.

Бхуты, которых тоже перечисляет Тулсидас в описании свиты Махадева, или Шивы, – это души умерших, ставшие привидениями. По сути дела, это самые «безобидные» из сверхъестественных существ, они способны лишь напугать и не обладают никакой реальной силой. Однако их боятся больше всего, так как встречи с ними происходят особенно часто. По мнению жителей Авадха, *бхутами* становятся души тех людей, тела которых не кремизовали после смерти, а похоронили в земле. Душа (*джива*) привязана к телу до тех пор, пока оно существует, а до полного его разложения может пройти очень много времени, в течение которого усопший не сможет отправиться в дальнейшее путешествие по мирам. По этой причине кремацию обычно проводят как можно скорее, желательно в день смерти человека. Исключение составляют святые, уже при жизни достигшие *мокши* (освобождения) – считается, что они или уходят в «миры богов», или погружаются в *брахманирвану* (единство с высшим существом, Брахманом) вне зависимости от способа их погребения. Часто для них строят гробницы, *самадхи*, которые затем посещают их почитатели. Другие идеальные «кандидаты» в *бхуты* – оставленные возлюбленные, родители, слишком привязанные к своим детям, люди, помешавшиеся на своем имуществе, то есть все те, кого не отпускают их земные желания и привязанности. В этом случае они могут преследовать объекты своего вожеления, доставлять им немало беспокойств, становиться источником страхов.

Беседы об ужасном, чудесном и необъяснимом

С помощью моего друга и помощника Алока Шармы, проживающего в соседнем с Айодхьей городе Фаизабад, я собрал весной 2020 г. рассказы о некоторых личных опытах и свидетельствах местных жителей о «встречах» с чудесами и жителями фантастического мира и их впечатлениях от этих «встреч». Вначале приведу его ответы на некоторые уточняющие вопросы из анкеты, которую я ему направил, а затем передам рассказы очевидцев.

Вопрос 1: Как в твоей местности называют сверхъестественных существ?

Ответ: Эти существа могут быть мужского и женского пола. Мужских называют *бхут* (भूत) или *прет* (प्रेत), женских – *чудел* (चूड़ेल).

Вопрос 2: Рассказы о каких сверхъестественных существах встречаются чаще всего?

Ответ: О *джиннах* и умерших мусульманских святых (*мазар баба*).

Вопрос 3: Как часто ты слышишь рассказы о чудесах и сверхъестественных явлениях?

Ответ: О *бхутах*, *претах* и *джиннах* не очень часто. Чаще всего рассказывают о чудесах. Например, ребенок соседей сильно заболел. Его тут же отвезли в больницу, где он провел неделю, но так и не пошел на поправку. Тогда родители отправились в *мазар* (усыпальницу местного безымянного мусульманского святого), хранитель которого дал малышу амулет, и тот скоро выздоровел.

Вопрос 4: Кто обычно рассказывает такие истории? Мужчины или женщины, молодые или пожилые?

Ответ: Как правило, пожилые люди. Как мужчины, так и женщины.

Вопрос 5: Зависят ли рассказы о чудесном от вероисповедания? Например, не рассказывают ли о *джиннах* преимущественно мусульмане, а о *претах* – индусы?

Ответ: Рассказы не зависят от вероисповедания, опыты встречи со сверхъестественными существами перемешаны.

Вопрос 6: Какие суеверия и бытовые ритуалы ты наблюдал?

Ответ: в самом начале эпидемии коронавируса весной 2020 г. представители зарегистрированных каст и племен (SC/ST) в Фаизабаде вдруг принялись заполнять водой высохшие колодцы, ожидая, что таким образом они предотвратят заражение. Некоторыми вечерами они масово зажигали свечи во всех своих домах. Также в Айодхье и Фаизабаде бытуют общиндийские суеверия: так, люди избегают проходить рядом с баньяном, так как в нем обитают *бхуты*, наносят на глаза детям обоих полов *каджал* (сурьму) в качестве защиты от сглаза.

А вот три конкретные истории, которые Алок записал. Один сосед-мусульманин рассказал, как однажды поздно вечером возвращался из другого города на поезде. По дороге с вокзала домой он услышал позади себя женский голос, просивший у него *биди*, сигаретку. Обернувшись, он никого не увидел, однако голос продолжал преследовать несчастного до самого порога. Через несколько дней мужчина серьезно заболел.

В соседнем доме живет индуистская семья, юноша из которой недавно женился. Однажды его мать застала его молодую супругу с джинном. Они вели какие-то переговоры, и джинн предлагал ей деньги, извлекая их изо рта. Увидев эту сцену, мать заболела, а через несколько месяцев молодая женщина сошла с ума.

Мама приятеля Алока рассказала, как в возрасте 38 лет она работала в поле вечером. Вдруг она увидела пожилую женщину, сидевшую рядом. Старуха попросила ее помочь расчесать ей волосы. Согласившись, женщина вдруг увидела на ее голове несколько дополнительных глаз. Перепугавшись до смерти, она потеряла сознание. Любопытен также рассказ о магическом методе исцеления, бытующем в Авадхе. Он называется *тотка*, и к нему обычно прибегают малоимущие, те, кто не может позволить себе обратиться к профессиональному доктору. В специальном сосуде *лота* готовят смесь из воды, порошка куркумы и *чандана* – сандаловой пасты и предлагают ее домашнему божеству. Затем сосуд вращают вокруг тела пациента и выливают содержимое на обочину дороги. Если кто-то переступит через эту жидкость, болезнь переходит к нему, а заказчик ритуала выздоравливает. По этой причине местные жители стараются не переступать через пролитую воду; жидкость, использовавшуюся в любых ритуальных целях, можно определить по наличию в ней остатков риса и цветов. В качестве подтверждения этой практики мой собеседник рассказал, как его дальний родственник однажды случайно переступил через ритуальную смесь, и в него вселился злой дух. Придя домой, он начал кричать чужим голосом, нападать на родных и требовать вареного мяса, хотя семья придерживалась строгой вегетарианской диеты. Пришлось сварить ему куриный бульон, а затем позвать пандита, чтобы тот совершил *хаван* – ритуал, включающий в себя чтение мантр над священным огнем и возлияние в него масла.

В последние годы чрезвычайную популярность приобрели чудеса и суеверия, связанные с воздействием планеты Сатурн и ее управляющего божества Шани. Шани всегда почитался в рамках астрологического культа «девяти планет» (*наваграха*), однако с недавних пор на него стали сваливать вину за все несчастия, происходящие в Индии и за ее пределами. Устрашающий облик Шани, передвигающегося верхом на черном вороне, а также тот факт, что он символизирует такие важные и сложные категории, как время и смерть, способствовали его превращению в самостоятельное божество,

которого с одной стороны бояться, а с другой стороны ждут действенной помощи – *мадад*, и не только в осуществлении благочестивых намерений. Святилища Сатурна, большие и маленькие, возникают тут и там, надо сказать, принося немалый доход его жрецам. Защититься от неблагоприятного влияния Шани можно несколькими способами: во-первых, можно каждую субботу совершать определенные обряды; во-вторых, положиться на Ханумана и поклоняться в субботу ему, так как, по мнению многих, его защита перекрывает влияние планетарных божеств; в-третьих, носить защитные амулеты из черных агатов и других камней, посвященных Шани. Многие брахманы не в восторге от популяризации Сатурна и страха перед ним: так, один мой знакомый *пандит*-вишнуит возмущался, что даже храмы «настоящих богов» – Вишну, Шивы, Девы, Ханумана – «переоборудуют» в святилища Шани. Однако в частных беседах с пандитами зачастую выясняется, что и они предпринимают меры по защите от дурного влияния Сатурна. Так, мой давний знакомый пуджари небольшого храма Ситы и Рамы, расположенного на Голагхате в Айодхье, на прощание подарил мне ожерелье из черных агатов, сказав, что чувствует, как Сатурн может испортить мою жизнь, так что нужно носить этот защитный амулет.

Бхуты и неи: от Авадха до страны тамилгов

Записанные истории красноречиво свидетельствуют о сохранении в Авадхе в достаточно ярко выраженной степени традиционного мировосприятия и суеверий. Для большинства жителей региона чудеса, встречи со сверхъестественными силами и необъяснимые волшебные исцеления – часть повседневной реальности. Я не буду рассуждать о подлинной природе этих явлений – эти вопросы выходят за рамки моей компетенции, скажу лишь, что похожие нарративы со своими вариациями распространены и в других уголках Индии. Многие персонажи рассказов удивительно похожи друг на друга. Они могут классифицироваться иначе, но так или иначе описания их появлений, их функционал, несомненно, пересекаются.

Так, тамильские *неи* во многом подобны *бхутам*, но иногда они напоминают *пишачей* или *джиннов*, а также фей и гоблинов европейского фольклора. В качестве примера приведу небольшую историю, случившуюся в Южной Индии.

Летом 2019 г. я встретился с Шенмуганом, героем некогда переведенной мной на русский книги Анри Ле Со (Свами Абхишиктананды) «Гуру и ученик», в его родной деревне неподалеку от тамильского города Тирукоилур. В середине 1950-х гг. Шенмугану было около десяти лет, и он очень боялся *неев*. Французский католический монах, которого я называл в книге «Странником», ставший индуистским *санньяси*, пытался убедить мальчика в беспочвенности

его страхов. Мальчику было девять лет, и, казалось, храм был его местом и он, подобно отцу и деду, посвятит всю свою жизнь служению Шиве, проводя обряды в его честь. Однажды вечером Шенмуган рассказал Страннику о *пее*. Днем раньше один из его друзей видел гигантского *пея* на тропинке, ведущей от главной дороги к деревне, и теперь мальчик был очень напуган и активно жестикулировал: «*Бхайям, Свами, бхайям!* Я так напуган, так напуган!»

«Кого ты боишься?» – мягко спросил Странник. «*Пея*, конечно, если он увидит меня, то нападет, унесет и убьет!» – «А разве *пей* и вправду такой сильный? Скажи-ка, если бы твой отец был рядом, ты бы испугался?» – «Конечно нет, Свами». – «Но разве с тобой нет постоянно Того, Кто любит тебя как собственного сына? Я имею в виду Бхагавана, Господа, сокрытого в твоём сердце?» – «Да, Свами, это правда». – «И разве Бхагаван не сильнее демона?» – «Конечно, сильнее!» – «Как же ты можешь бояться демонов, если с тобой Бхагаван?» – «Вы хотите сказать, что мне не следует бояться демонов?» – «Определенно нет!» – «Хорошо, Свами, с этого момента я больше не буду бояться»⁶.

Сложно сказать, насколько Анри Ле Со на самом деле убедил своего юного друга, но и сегодня, десятилетия спустя, Шенмуган по-прежнему верит в чудесное. На прощание он подарил мне бусы из плодов *рудракиши*, посвященные богу Шиве, предварительно начитав на них священные мантры.

Литература

Демченко 2019 – Демченко М.Б. Вдохновенные Рамой: Рама-расики Айодхьи: проблема гендера в индийском мистико-поэтическом служении Сите и Раме // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2019. № 3. С. 50–67.

References:

Demchenko, M.B. (2019), “Inspired by Rama. Ram-rasiks of Ayodhya: Gender Issue in Indian Mystical-poetic Worship of Sita and Rama”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 50–67.

Информация об авторе

Максим Б. Демченко, кандидат культурологии, доцент, Московский государственный лингвистический университет, Москва, Россия; Россия, 119034, Москва, ул. Остоженка, д. 38, blessed.self@gmail.com

Information about the author

Maxim B. Demchenko, Cand. of Sci. (Culturology), associate professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russia; bld. 38, Ostozhenka Str. Moscow, Russia, 119034, blessed.self@gmail.com

⁶ *Абхишиктананда Свами*. Гуру и ученик. М.: Ганга, [2013]. С. 118–120.

«Тот, кто повелевает стихией»:
индонезийский обряд управления дождем
как чудо

Асринда А. Идрус

*Российский университет дружбы народов,
Россия, Москва, asrinda.idrus@gmail.com*

Аннотация. Представления о чуде чрезвычайно разнообразны и во многом культурно обусловлены. В статье исследуется обряд управления дождем, который широко распространен в Индонезии. Ставится вопрос, где проходит граница между действиями шамана, которые выглядят и воспринимаются участниками обряда как ремесло, практическое умение, и в какой момент этого обряда у публики возникает ощущение, что они становятся свидетелями чуда. Заклинатели дождя, принадлежащие к этнической группе сунда, мусульмане, убеждены, что все чудеса исходят от Аллаха и что способность переместить или задержать дождь не личное качество шамана.

Ключевые слова: чудо, Бантен, заклинатели дождя, сунды, Индонезия

Для цитирования: Идрус А.А. «Тот, кто повелевает стихией»: индонезийский обряд управления дождем как чудо // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 3. С. 141–159. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-141-159

“The one who rules the force of nature”.
Rain shifting as a miracle in Indonesia

Asrinda A. Idrus

RUDN University, Moscow, Russia, asrinda.idrus@gmail.com

Abstract. Perceptions of a miracle are extremely diverse and, in many ways, culturally determined. The article discusses a local example of a miracle – the ritual of rain management, which is widespread in Indonesia. In the article, the author inquires, where is the boundary between the shaman’s actions perceived by the participants of the rite as a craft or a practical skill, and at what point in that rite the public has the feeling of witnessing a miracle. In addition, the rain shamans who belong to the Sundanese ethnic group are faithful Muslims and convinced that all miracles come from Allah. The power to move or hold the rain is not the ability of the shaman himself.

Keywords: miracle, Banten, rain shaman, Sundanese, Indonesia

For citation: Idrus, A.A. (2020), “ ‘The one who rules the force of nature’. Rain shifting as a miracle in Indonesia”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 141–159, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-141-159

Представления о чуде чрезвычайно разнообразны и во многом культурно обусловлены. В настоящей статье я рассмотрю один из локальных примеров чудесного – обряд управления дождем, который широко распространен в Индонезии. Данный феномен будет рассмотрен в трех аспектах: во-первых, будет разобрана практическая сторона обряда, для понимания которой крайне важны фигура шамана и отношение к нему, во-вторых, я коснусь важного вопроса восприятия данного чуда в контексте культуры и особенностей религиозных представлений индонезийцев. Я постараюсь ответить на вопрос, где проходит граница между действиями шамана, которые выглядят и воспринимаются участниками обряда как ремесло, практическое умение, и в какой момент этого обряда у публики возникает ощущение, что они становятся свидетелями чуда. Важным аспектом для меня будет вопрос, определяют ли сами индонезийцы шамана как чудотворца, или это является исключительно европейским конструктом, который в рамках концептуализации «Востока» приписывается европейскими исследователями носителям другой культурной традиции [Саид 2016]. В-третьих, на примере обряда подчинения дождя я затрону вопрос о связи традиционных анимистических представлений индонезийцев с официальными религиями страны, такими как ислам и христианство. В этом контексте данный пример позволяет обсудить проблему религиозного синкретизма и соотношение официальной (высокой) и народной (низкой) религиозной традиции.

Прежде чем перейти к описанию конкретного ритуала, коснемся этимологии тех слов индонезийского языка, которые используются для обозначения «чуда». В этой классификации можно выделить несколько уровней восприятия святости чуда. Два слова, которые могут использоваться при описании чуда, – это *mukjizat* (*мукджизат*) и *keajaiban* (*кеаджайбан*). Слово *мукджизат* тесно связано с традицией ислама и происходит от арабского глагола *معزة* (*tu'jizah*, *мукджизах*), обозначающего «ослаблять» [Syahputra 2016, p. 90]. *Мукджизат* – это сверхъестественное событие, находящееся за пределами человеческих возможностей. Подобное чудо способны совершить лишь пророки, посланники Аллаха, *rasul* (*расул*, араб. посланник) и *nabi* (*наби*, араб. пророк), оно является доказательством того, что они истинные посланцы Аллаха. Важно отметить, что если каждый именуемый словом *rasul*

(посланник) является также пророком, то не каждый *nabi* (пророк) является посланником¹, например, Мухаммад и Иса (Иисус) оба именуются как *расуль*, так и *наби*, однако Адам называется исключительно *наби*. Но независимо от их статуса и посланник, и пророк могут совершать чудеса. *Мукджизат* ниспосылается *расуль* и *наби* для того, чтобы убедить людей в истинности веры в Аллаха. Зачастую это обусловлено и тем, что у пророков и посланников не всегда получается убедить толпу проповедями и их слова часто воспринимаются как лживые, а учение – как магия или колдовство². В этом случае доказательством избранничества и истинного пророчества перед оппонентами является сверхъестественное явление, именуемое *мукджизат*. Однако в индонезийском языке термин *мукджизат* используется не только мусульманами, но и представителями христианства, индуизма и буддизма. Христиане используют слово *мукджизат* для обозначения сверхъестественных и необычных событий, которые напрямую связываются с проявлениями Бога-Отца, Сына или Святого Духа. Подобные чудеса всегда функциональны, например, они могут подтверждать избранность избранников Божьих [Urban 2006, p. 257]. Таким образом, термин *мукджизат* всегда предполагает божественное вмешательство, поскольку этот тип чуда напрямую связан с представлениями об избранности пророка или посланника, которая этим чудом доказывается.

Второе слово, которое индонезийцы используют для обозначения чуда, – *keajaiban* (*кеаджайбан*). Согласно «Большому словарю индонезийского языка», *кеаджайбан* означает странность, аномалию и нечто удивительное. Термин *кеаджайбан* происходит от арабского слова عَجَائِب (*аджа'иб*). *Аджа'иб* означает удивительную, неслыханную вещь, может означать также необыкновенно одаренного человека или нечто дивное и экстраординарное; во множественном числе это слово может приобретать дополнительное

¹ Newman A.J. *Nabi* // Encyclopedia of Islamic Civilisation and Religion / Ed. by I.R. Netton. Abingdon: Routledge, 2013. P. 476.

² Например, девять *мукджизат* были ниспосланы Мусе (Моисею), поскольку он, согласно традиции ислама, является как *расул*, так и *наби*, об этом сказано в Коране (Сура Аль-Исра, аят 101). Одним из чудес Мусы (*мукджизат*) была победа над египетскими волхвами, которых послал фараон, поскольку он считал, что Муса был обыкновенным магом. Во времена Исы (Иисуса) неизлечимые болезни были распространены повсюду. Поэтому наиболее важными чудесами Исы были чудеса оживления мертвых и исцеления слепоты, проказы и других болезней (Суре Али-Имране, аят 49), подобные чудеса доказали, согласно исламской доктрине, Иса был *расул*.

значение – «курьезы и странности»³. Индонезийцы используют слово *кеаджайбан* для обозначения чуда, например, *keajaiban-keajaiban yang dibuat oleh Allah* (индонез. «чудеса, сотворенные Аллахом»). Другой пример словоупотребления связан с чудесным как удивительным и необычным, например, *keajaiban alam* («чудо природы»)⁴. Несмотря на то что большинство индонезийцев используют оба термина, консервативные мусульмане, как правило, предпочитают употреблять лишь слово *мукджизат*, поскольку этот термин, в отличие от *кеаджайбан*, воспринимается ими как исламский, напрямую связанный с доказательствами пророчества *расул* и *наби*, а значит, и с доктриной истинности ислама.

Поскольку основным кейсом, о котором пойдет речь ниже будет специфическая церемония управления дождем, проводимая шаманами, я кратко коснусь нескольких общих моментов относительно шаманизма в целом и развития этих традиций в Юго-Восточной Азии в частности. Шаманизм – широко распространенное явление, примеры шаманских практик известны на американском континенте, в Океании, Европе, Африки и Азии. Всюду имеются локальные традиции шаманизма. В качестве примера чудесного мы будем разбирать ритуал управления дождем, и я буду трактовать шаманизм в широком смысле.

В Восточной Азии шаманизм является крайне распространенным явлением, для коренных жителей Японии (айнов) шаманизм является частью их жизни; в Корее люди приходят к шаманам за консультацией по финансовым и семейным вопросам; более того, корейское правительство даже признает нескольких шаманов нематериальным национальным достоянием⁵. В Таиланде, Вьетнаме и Лаосе народность *хмонги*⁶ продолжает поддерживать и практиковать свою форму шаманизма, совершая ритуалы в состоянии транса⁷. Во Вьетнаме считается, что шаманы обладают способностью осуществлять коммуникацию и контактировать с духами предков. У каждой общины есть шаман, и если община большая, в ней может быть даже несколько шаманов, которые исцеляют людей от

³ Wehr H. A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic – English) / Ed. by J.M. Cowan. 4th ed, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979. P. 691.

⁴ Kamus Besar Bahasa. 5th ed. Balai Pustaka: Departemen Pendidikan Nasional, Jakarta, Indonesia, 2016. P. 226.

⁵ Walter M.N. Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. by M.N. Walter, E.J.N. Fridman. California: ABC Clio, 2004. Vol. 1. P. 655–688.

⁶ Этническая группа, проживающая в Китае, Вьетнаме, Лаосе и Таиланде.

⁷ Walter M.N. Op. cit. P. 809–810.

болезней. *Хмонги* верят, что все болезни имеют духовное происхождение, а потому исцелить от них может только шаман [Mottin 2003, p. 88]. Малайзия и расположенная рядом Индонезия имеют много общих черт, в обеих странах ислам является религией большинства, одновременно с этим в официальных религиях государства (исламе, христианстве, индуизме), а также в традиционных этнических группах шаманизм по-прежнему широко распространен. Шаманизм в Малайзии обычно подразумевает духовное посредничество, а также транс и экзорцизм⁸. На Филиппинах, а также в соседней Индонезии, есть несколько типов шаманов, нас будет интересовать один из них. *Бабайлан* – шаман-целитель, он искусен в лечении травами и заменяет коренным народам врача [Annwn 2010, p. 58]. Как и в Индонезии, на Филиппинах распространен ритуал управления дождем, которому посвящена данная статья. Считается, что шаман на Филиппинах может влиять на погоду, используя для этого различных духов природы. Знаменитый случай произошел в 1877 г., когда приходской священник не смог вызвать дождь, засуха и голод продолжались три года, после чего сам священник посоветовал людям обратиться за помощью к *бабайлану* по имени Эстрелла Банготбанва. Этот шаман зарезал семь черных свиней, прижимая пасти других свиней к земле до того момента, пока свинья не начинала издавать громкий писк. В ходе этого ритуала небо вдруг потемнело и хлынул сильный ливень [Davis 2002, p. 96]. Перейдем к анализу похожего явления в Индонезии и рассмотрим чудо управления дождем.

Все районы индонезийского архипелага имеют свои традиционные верования, религии и культуры. Традиционная культура передается в основном устно, в редких случаях письменно, из поколения в поколение. Одной их таких древних традиций является вера в *паванг худжан*, или *шамана дождя*, которая существует в большинстве этнических групп на разных островах. Каждый индонезиец, безусловно, слышал о *паванг худжан*, более того, хотя бы раз в жизни ему приходилось участвовать в том или ином событии, для помощи в организации которого привлекался заклинатель дождя. Это настолько распространенный ритуал, индонезийцы даже не маркируют его как чудо, хотя признают чудом результат этого обряда. Очень интересно в этой связи рассуждение Фионы Боуи, которая в своей статье “Miracles in traditional religions”, отметила, что то, что жители Запада могут считать чудом (т. е. нарушением законов природы, которое их сознание не в состоянии научно объяснить), для большинства традиционных культур является лишь демонстрацией особых отношений с духами Вселенной,

⁸ Ibid. P. 837–838.

выражающихся в действиях [Bowie 2011, p. 170]. Чудо – это изгиб структуры вселенной в пользу человека [Bowie 2011, p. 169]. При этом само чудо может вполне вписываться в логику причинно-следственных связей. Например, когда *паванг худжан* совершает свои ритуалы, чтобы переместить дождь, который предположительно выпадает, в другое место, или даже останавливает его в процессе, читая суры из Корана, сопровождаемые «захватом» неба в чашу, которая затем переворачивается вверх дном, как бы не давая «небу уйти», устанавливается прямая связь: изменение погоды доказывает, что шаман совершил чудо.

В отличие от других культур, у которых есть подобная традиция ритуалов изменения погоды, и в частности ритуалы управления дождем, – например, Африка или коренные народы Северной Америки, «шаманы дождя» не вызывают дождь, а наоборот, его останавливают или предотвращают. В основе этого различия лежат климатические особенности, в Африке преобладает жаркий климат, коренные американцы также проживали в засушливых регионах, потому большинство ритуалов, связанных с управлением погодой, в этих регионах было направлено на вызывание дождя. В тех районах, где жизненные ресурсы – сельскохозяйственная продукция и домашний скот – в решающей степени зависят от природы, способность вовремя вызывать дождь высоко ценится всем сообществом, однако цена не дешевая: в Африке заклинателя дождя, который не может принести дождь, часто наказывают за его неудачу [Frazier 2013, p. 108]. В Индонезии, в тропической стране, где есть всего два сезона – сухой сезон, который длится с апреля по октябрь, и сезон дождей – с ноября по март, *заклинатель дождя* в первую очередь необходим для того, чтобы дождь прекратился. Дождевые шаманы утверждают, что обладают способностями, которые могут предотвратить дождь на важные события. Индонезийцы верят, что заклинатели дождя обладают сверхъестественной силой, которая позволяет им перенаправлять дождь. Их услугами широко пользуются людьми разного социально-экономического положения. Особенно часто к их услугам прибегают организаторы свадеб, спортивных и музыкальных мероприятий, а зачастую даже государственных мероприятий международного масштаба, фактически это касается абсолютно любых мероприятий на открытом воздухе в сезон дождей. Культурное разнообразие индонезийских общин существовало задолго до прихода в регион мировых религий, включая религию большинства – ислам. Однако по мере роста влияния мусульманских консервативных кругов многие подобные традиции были объявлены «пятнающими ислам». Тем не менее традиции *шаманов дождя*, которые в большинстве своем свойственны коренным яванцам, бетатуи, малайцам, бантенам (сунданцам) и минанг-

кабау, сохраняются. Причем последние четыре этнические группы официально в большинстве своем исповедуют ислам. Кроме того, как я покажу далее, ритуал, проводимый *шаманом дождя*, при внимательном рассмотрении изобличает тесную связь с верованиями ислама. В этой статье в центре нашего внимания будет традиция заклинателей (шаманов) дождя, или *паванг худжан*, этнической группы сунданцев из области Бантен, самой западной провинции острова Ява. Прежде чем перейти к анализу ритуала, я бы хотела коснуться еще одной важной темы – соотношения официальной религиозности и традиционных верований в Индонезии. Эта тема важна для дальнейшего анализа именно потому, что, с одной стороны, в основе обращения к заклинателям дождя за чудом лежат традиционные религиозные представления, однако широкий спектр ситуаций, в которых обращаются за подобным чудом, свидетельствует, что эта форма народной религиозности зачастую получает поддержку и одобрение на государственном уровне.

Согласно опросу, проведенному в 2012 г. Форумом Пью и посвященному религии и общественной жизни, 93% индонезийских мусульман считают, что религия очень важна в их жизни [Bell 2012, р. 8]. 98% индонезийцев утверждают, что они верят в единого Бога и пророка Мухаммеда [Bell 2012, р. 11]. Однако среди опрошенных в странах Юго-Восточной Азии мусульмане Индонезии более всех убеждены в том, что колдовство реально. 69% из них верят в колдовство, тем не менее только 3% считают, что использование колдовства в исламе приемлемо [Bell 2012, р. 71, 103], в то же время 38% говорят, что используют религиозных целителей [Bell 2012, р. 46], и только 4% индонезийских мусульман считают, что дозволено обращаться за помощью к умершим родственникам или предкам [Bell 2012, р. 101]. Что касается экзорцизма, 20% утверждают, что видели, как из кого-то изгоняют дьявола или злых духов [Bell 2012, р. 47]. Только 16% отметили, что *Алиран Кеperчаяан*⁹, мистическое движение, которое объединяет элементы ислама с другими религиозными традициями, является частью исламской традиции [Bell 2012, р. 93]. Согласно Корану Бог создал джиннов, а также ангелов и людей, веру в джиннов поддерживает 53% опрошенных, однако только 2% из них считают, что обращение к джиннам за помощью разрешено мусульманам [Bell 2012, р. 11, 102]. Приведенная статистика демонстрирует, что во множестве своем индо-

⁹ *Aliran Kepercayaan* (*Алиран Кеperчаяан*) является официальным термином для религиозной традиции, включающей в себя элементы анимизма, индуизма, буддизма и ислама. Иногда данное движение описывается приверженцами как духовный путь, основанный на медитации. Встречается преимущественно в некоторых частях Юго-Восточной Азии, особенно в Индонезии.

незийцы религиозны, помимо этого большинство индонезийцев чрезвычайно суеверны. Наряду с религиозными передачами на телевидении существуют также программы, посвященные охоте на призраков, реалити-шоу с ночевкой в жутких местах; истории экзорцизма и многое другое. Во всех этих шоу присутствует фигура *устаза* (духовный наставник в исламе), который должен направлять участников шоу, обеспечивая им защиту от призраков, злых сил и других потусторонних опасностей, а также, видимо, давая гарантию, что шоу будет одобрено цензурой индонезийских СМИ.

Суеверия укоренились настолько глубоко, что большинство индонезийцев сами могут не отдавать себе отчет, что в основе объяснений многих специфических явлений в их повседневной жизни лежат суеверия. Например, у многих зданий в Индонезии могут совпадать номера домов, что приводит к чудовищной путанице, делая поиск нужного дома крайне сложной задачей. Причина этого явления проста, она связана с представлениями о чудесных свойствах того или иного числа, владельцы зданий избегают несчастливых чисел, на счастливые же находится сразу несколько претендентов. Другой пример распространенности суеверий связан с недавними событиями вокруг пандемии COVID-19. В качестве меры наказания для тех, кто нарушает изоляцию, муниципалитет одного из районов острова Ява предложил выселение нарушителей в дом, расположенный среди рисовых полей на отшибе, о котором ходили легенды, что он населен призраками. Те, кто был наказан таким образом, клялись, что после подобной заточки они никогда больше не нарушат режим самоизоляции. Заявление мэра деревни было также интересным, в интервью она отметила: «Всех, кто нарушает правила карантина, запирайте в домах с множеством призраков, такие есть в каждой деревне»¹⁰. В другой деревне, также на Яве, добровольцы в костюмах *почонгов* (одна из многочисленных разновидностей местных духов) пугали односельчан, задерживающихся после вечерней молитвы на улицах. Сообщается, что этот необычный метод, в основе которого лежит народная религиозность с ее верой в чудеса и потусторонние явления, довольно успешно помогает в борьбе против неизбежной тяги деревенского люда к общению на улице после вечерней молитвы¹¹. Это лишь

¹⁰ *Raharjo D.B.* Ogah Karantina Mandiri, Dua Warga di Sragen Dibawa ke Rumah Berhantu. 2020 [Электронный ресурс]. URL: <https://jateng.suara.com/read/2020/04/20/133532/ogah-karantina-mandiri-dua-warga-di-sragen-dibawa-ke-rumah-berhantu> (дата обращения 09.05.2020).

¹¹ BBC (2020), “Coronavirus: Indonesian village uses ‘ghosts’ for distancing patrols” [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bbc.com/news/world-asia-52269607> (дата обращения 09.05.2020).

немногие из большого числа примеров синкретических верований индонезийцев. Следует отметить, что подобное смешение традиционных верований и официальной религии обеспечивает особое отношение к миру и тем явлениям в нем, которые именуются чудесами.

Необходимо принять во внимание, что для большинства индонезийцев легенды и мифы, повествующие о необъяснимом и чудесном, являются органичной частью их жизни и с легкостью становятся источником для рассказов. На вопросы интервьюера о чудесах индонезийские респонденты отвечали с большой охотой, готовые поделиться историями о причудливых и ужасных явлениях, а также своими познаниями в этой своеобразной области. Склонность к суевериям отличает все слои индонезийского общества, им подвержены люди всех возрастов, наличие высшего образования также не меняет ситуацию. В случае болезни, неудач в бизнесе или любви, а также в случаях, когда требуется сделать серьезный выбор (например, выбрать дату для свадьбы), обращаются к чудотворцам и сакральным специалистам – гадалкам, *дукуну* (шаманам) или *оранг-пинтару* (буквальное значение этого выражения – «умный человек», однако имеется в виду знание о сверхъестественном и способность совершать чудеса). Одним из таких специалистов является *паванг худжан*, или заклинатель дождя. Услуги таких специалистов, как я отмечала ранее, особенно востребованы в сезон дождей. В Индонезии вместо того, чтобы переносить мероприятия, выпадающие на этот сезон, в закрытые помещения нанимают *шаманов дождя*, чья работа состоит в том, чтобы перемещать дождь в пространство или откладывать дождь до окончания мероприятия.

Это настолько распространенная практика, что большинство сотрудников администрации как в частных корпорациях, так и на правительственном уровне, а также университеты, полиция и вооруженные силы и даже обычные домохозяйства имеют в своей адресной книге помимо своего постоянного *шамана дождя* несколько дополнительных контактов. За их помощью для проведения частных и государственных мероприятий. Практика обращения к заклинателю дождя настолько распространена, что очевидно чудесное явление отведения дождя органично вплетается в повседневную жизнь индонезийцев.

Прежде чем мы перейдем к описанию практики, вновь обратимся к терминологии. Заклинатель дождя на индонезийском языке – *паванг худжан*, слово *паванг* означает людей, обладающих особыми навыками приручения диких животных или природных объектов или погоды (дождя или ветра) и обладающих оккультными знаниями; слово *худжан* означает дождь. На сунданском языке заклинателя дождя называют в точности на индонезийском языке, однако сам ритуал называется иначе – *няранг худжан*. *Няранг* –

это глагол, обозначающий перемещение дождя¹². В регионе Бантен *заклинатель дождя* был приглашен мусульманской общиной, чтобы обеспечить успешное проведение мероприятий. Важно подчеркнуть, что в основе работы заклинателя дождя лежит представление о том, что дождь как природное явление невозможно отменить, его можно лишь переместить из одного места в другое или временно приостановить. Мне кажется, что эта концепция важна для понимания представлений о чуде в Индонезии. Чудо не может менять законы природы, оно может только в них временно вмешаться. Подобная концепция довольно универсальна. Приведем пример из совершенно иной культуры и религии: в Библии в рамках описания чудес, произошедших при завоевании земли Обетованной, в момент битвы солнце и луна прекратили свое движение по небосклону и, замерев, находились в таком положении до конца сражения. Мне кажется, что в основе этих представлений лежит невозможность преодолеть предметную реальность, находящую отражение в сознании человека. Чудо надприродно, но существование природных явлений необходимо, чтобы чудо свершилось; законы природы, по сути, являются матрицей для чуда.

Вернемся к описанию конкретного примера управления дождем, которое связано с общиной Бантен. Это религиозная община, и для анализа ритуалов управления дождем, который практикуется в данной группе, важно иметь в виду, что представители этой этнической группы в большинстве своем исповедуют ислам. Клиффорд Гирц, выделил деревню, рынок и правительственную бюрократию как важнейшие институты яванской культуры. Далее в рамках этих трех культурных направляющих Гирц выделяет три концента, связанные с религиозными убеждениями, этическими культурными предпочтениями и политическими идеологиями: *абанган*, *сантри* и *прияый* [Geertz 1976, p. 4]. Гирц описывает их следующим образом: «*Абанган* делает акцент на анимистических и синкретических аспектах, отличающих религию яванцев, это народный, крестьянский элемент культуры; *сантри* делает акцент на исламе, как лидирующей религиозной традиции в синкретическом сплаве яванской религии, эта формация отличает торговцев и предпринимателей (хотя можно встретить и крестьян, тяготеющих к данному типу); и *прияый*, в этом типе преобладают индуистские представления, этот тип является свойственным бюрократии» [Geertz 1976, p. 6].

¹² Kamus Bahasa Daerah Lengkap Terjemahan Indonesia (n.d), “nyarang” [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kamusdaerah.com/?bhs=a&bhs2=m&q=nyarang,%20berusaha%20dgn%20jalan%20gaib%20untuk%20memindahkan%20hujan%20tukang%20pawang%20hujan> (дата обращения 19.06.2020).

Традицию сунданцев, родиной которых является Западная Ява, исследовали не только в рамках теории Гирца. Так, Линда Ньюленд в своей статье “Syncretism and the Politics of the Tingkeban in West Java” рассматривает ислам на Западной Яве как ярко выраженный синкретизм; ислам в этом обществе является надстройкой. Мухаймин, индонезийский исследователь, избегал как термина синкретизм, так и классификации, предложенной Гирцем, вместо этого он ввел два термина: *ибадах* и *не-ибадах*. Каждый местный обычай, который может быть благосклонно принят исламом, именуется *ибадах*, и наоборот¹³. Тем не менее автор статьи использует концепцию Гирца, поскольку Гирц предлагает классификацию, в основе которой лежат культурные особенности. В контексте *сантри*, где, как мы помним, лидирующей частью смешанной традиции, является ислам, ритуалы могут относиться к намазу и зикру. В то время как в традициях *абанган* ритуалами считаются пост, медитация и ночные бдения. В ритуальных практиках как *сантри*, так и *абанган* прибегают к услугам шамана дождя. В практиках индонезийских заклинателей шаманов в целом и в практиках сунданцев в частности нет особого разнообразия. Некоторые из шаманов дождя требуют несколько банок пива в качестве подношения для духов, другие читают мантру и просят своих клиентов присоединиться к чтению.

В работе “Where the dead go to the market” Спренгер обращает внимание на то, что, будучи представителем предков, а также продавцом священных товаров, шаман является монополистом и сам диктует стоимость услуг [Sprenger 2014, p. 80]. Далее он утверждает, что ритуал и рынок связаны причудливым образом. И хотя в Юго-Восточной Азии существуют четкие границы между рынком и ритуалом, существует множество правил и культурных кодов, позволяющих связать одно и другое [Sprenger 2014, p. 79]. Например, если клиент и шаман договариваются о цене ритуала, ответственность ритуала снижается. Тем не менее глубоко укоренилась традиция оплаты услуг шамана деньгами. Использует ли шаман этот доход, уже зависит от него самого.

Некоторые шаманы дождя могут просить десятки сигарет на пальмовых листьях. Кто-то просит рис для *тумпенг*¹⁴ или даже

¹³ См. дискуссию по вопросу: Newland L. Syncretism and the Politics of the Tingkeban in West Java. Australia: The Australian Journal of Anthropology, 2010; Muhaimin A.G. The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims. Australia: ANU E Press, 2006.

¹⁴ *Tumpeng* (*тумпенг*) – индонезийское блюдо, обычно имеющее форму конуса. Это блюдо из риса с гарниром из овощей и мяса относится к яванской кухне.

курицу-барбекю; рис для *tumpang* должен равняться 2,5 кг, что является количеством риса для *закят аль-фитр* (пошлины, которая выплачивается на Ураза-байрам и обязательна для каждого мусульманина). До того, как рис будет приготовлен, шаман должен помолиться над ним, а после того, как он будет готов, его отдают учащимся исламских школ-интернатов. Идея заключается в том, что студенты, изучающие ислам, получают первый рис, который будет использован для ритуала. Некоторые посещают могилы предков своих клиентов. На могилах предков клиентов заклинатель дождя читает молитвы, которые принято читать при посещении кладбища, а затем он совершает *тававул* (особая просьба о помощи, обращенная к Аллаху), «поговорив» с предками клиентов, шаман затем идет в дом заказчика, он просит рис и соль. Далее трижды произносится формула, состоящая из трех частей – *кун фаякун* (араб. *этому быть*), «дождя не будет» и «Аллаху акбар» (араб. «Аллах самый великий») ¹⁵. После этого рис и соль бросаются на крышу, и если дом состоит из нескольких частей, то бросать следует на среднюю крышу, затем снова следует чтение мантры. Когда шаманы совершают ритуал, они не обязаны поститься, достаточно не есть и не пить, пока они находятся в доме заказчиков. Однако если они постятся перед ритуалом, то это расценивается как богоугодный поступок. В этом случае мы наблюдаем сплав традиционных верований и установок исламской традиции. Причем в согласии с принципом *do ut des* исполнитель ритуала в качестве платы за благосклонность божественных сил предлагает пост. Это явное совмещение традиции ислама с традиционными религиозными установками, в рамках которого классическая идея воздействия на божество сливается с исламскими догматами.

Все заклинатели дождя в регионе Бантен считают, что ритуал *ньяранг худжан* не является нарушением их веры в Аллаха, поскольку

¹⁵ См., например: *Maloney A. And Now, The Weather...: A celebration of our national obsession*. England: Random House Publishing, 2017; *Topsfield J., Rompies K.* The rain shaman who brings good weather to events [Электронный ресурс]. URL: <https://www.stuff.co.nz/world/asia/88194718/the-rain-shaman-who-brings-good-weather-to-events> (дата обращения 15.06.2020); *Fikrie M.* Zikir pawang hujan demi Asian Games [Электронный ресурс]. URL: <https://lokadata.id/artikel/zikir-pawang-hujan-demi-asian-games> (дата обращения 15.06.2020); KumparanNews: Ragam Jurus Pawang Hujan Merayu Alam [Электронный ресурс]. URL: <https://kumparan.com/kumparannews/ragam-jurus-pawang-hujan-merayu-alam-1554346315930707520/full> (дата обращения 15.06.2020); KumparanNews: Melacak Akar Tradisi Pawang Hujan Nusantara [Электронный ресурс]. URL: <https://kumparan.com/kumparannews/melacak-akar-tradisi-pawang-hujan-nusantara-1qoxbv6i04P/full> (дата обращения 15.06.2020).

это всего лишь еще одна форма *ихласа* (искренности) в оказании помощи другим людям (клиентам) и *таваксул*, поскольку клиенты молятся Аллаху, чтобы он переместил дождь [Purwanti 2013, p. 554]. В данном случае можно отметить влияние концепции *мук-джизат*. Шаман в данном случае совершает чудо будучи посредником между заказчиком и Аллахом, который и совершает чудо.

Есть и другая традиция проведения ритуала управления дождем. Этот вариант обряда предполагает чтение *таваксула*, посвященное Пророку Мухаммеду и его четырем соратникам, известным как Хулафа-и-Рашидин, а также всем предыдущим *наби* (пророкам), *Авлия* (святым) и предкам. Затем следует десятикратное повторение суры аль-Ихляс (сура аль-Ихляс утверждает единство Аллаха и отрицает все формы многобожия и идолопоклонства), а также других сур Корана. В конце молитвы заклинатель дождя произносит личную молитву на родном языке, обычно она содержит слова о том, что шаман, который является посредником между Аллахом и заказчиком, просит, чтобы дождь в день важного для заказчика события переместился в другое место [Purwanti 2013, p. 547]. Паломничество к могилам также является частью ритуала, однако вместо посещения могил предков клиента оно в этом случае совершается на могилы, которые именуются словом *керамат*. В «Большом словаре индонезийского языка» *керамат* означает «святой» и «добродетельный», это прилагательное используется для обозначения магических и духовных сил и как правило применяется при описании предметов или святых мест¹⁶. В суннизме *керамат* обозначает сверхъестественные чудеса, совершаемые мусульманскими святыми. Чудотворная могила святого также может маркироваться как *керамат*. При этом могила, которую посещает шаман, чтобы совершить чудо управления дождем, может быть широко почитаемой, а может быть известна лишь шаману, например, он может узнать о ней во сне (вещие сны – обычное явление среди шаманов Индонезии). Обычно такие сны возникали после того как шаман, а также *оранг пинтар* или *дукун* читали суру Ясин 40 раз в течение двух дней (по вторникам и пятницам), после этого во сне они получают откровение о местонахождении могилы *керамат*. Некоторые шаманы даже постились годами, прежде чем обрели способность управлять дождем. Другие шаманы дождя говорили, что управлять дождем – традиция их семьи, их деды были заклинателями дождя, так же, как и их отцы, а теперь они обучают этому своих сыновей, делая их свидетелями совершаемых ритуалов. Другой тип поста называется «белым постом», тот, кто его придерживается, может есть только белый рис без соли и пить воду только три полных дня.

¹⁶ Kamus Besar Bahasa Indonesia ... P. 226.

Еще один распространенный ритуал заключается в том, что следует положить *джанур* – молодой лист большой пальмы, лучше всего кокосового ореха, сахарной пальмы и саговой пальмы, в место, где будет проводиться мероприятие. *Джанур* привязывается вокруг шеста, помещенного важных и символических местах пространства, которое надо избавить от дождя. Например, если действие будет проходить на сцене, *джанур* будет привязан по краям сцены. Когда действие будет проходить внутри здания, *джанур* будет привязан перед входными дверями с обеих сторон. У заклинателя дождя обязательно должна быть особая метелка, в которую воткнуты луком-шалот, чеснок и чили. Одно из объяснений лежит в плоскости симпатической магии и связано с тем, что в деревнях, когда проводится свадьба, обрезание или первая стрижка волос у ребенка, помимо самой церемонии устраивается праздничная трапеза, еду для которой, ввиду большого количества гостей, женщины также готовят на улице (поэтому управление дождем важно не только в рамках самой церемонии), а лук-шалот, чеснок и чили – обязательные ингредиенты индонезийской кухни.

Чтобы чудо состоялось, требуется соблюсти ряд правил: ночью перед важным событием требуется принести пожертвования, состоящие из продуктов и ладана. Перед печью, которую разжигают на всю ночь, читаются специальные молитвы, также в течение нескольких дней заклинатель дождя должен полностью избегать контакта с водой: он не может пить, принимать душ, и если он нарушит данные запреты, пойдет дождь. Подобные практики, в основе которых лежит симпатическая магия, встречаются и в других культурах. Например, в славянской традиции в случае сильных непрекращающихся дождей на улицу выставляют сковороду.

Невзирая на разнообразие молитвенных практик, сопровождающих обряд, все молитвы обладают одной общей чертой, в них обязательно используется формула *бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим*, арабское выражение, которое буквально означает «во имя Аллаха милостивого и милосердного». Далее шаман может продолжить молитву, формулируя просьбу, чтобы остановить дождь. Обычно далее произносится следующий цикл молитв во имя Пророка Мухаммеда: сура аль-Фатиха в качестве вступительной молитвы, далее следуют сура аль-Ихляс, Таухид (утверждение единственности Аллаха) и ал-Фаляк, молитва против сил зла, защищающая мусульманина от сатаны и сура аль-Курси, которая считается мусульманами в качестве прославления и подтверждения величия Аллаха. Как видно из приведенного списка, хотя чудо контроля над стихией вырастает из традиционных религиозных представлений индонезийцев, в яванском регионе Бантен заклинатели дождя интегрируют этот ритуал в контекст мировоззрения ислама.

Практика управления дождем начинает сопровождаться установленными мусульманскими молитвами, а само чудо приписывается Аллаху, шаман же выступает лишь в роли посредника.

Чтобы проиллюстрировать степень распространенности обряда, приведем несколько конкретных примеров из современной индонезийской жизни, когда люди прибегают к помощи заклинателя дождя. Интересно, что часто для предотвращения дождя приглашаются несколько шаманов, при этом они обязательно должны договориться о действиях друг с другом заранее, чтобы не произошло конфликта. Ведь один шаман может стремиться переместить дождь на север, другой же пытается сдвинуть тучи в другую сторону, такая несогласованность может возыметь обратный эффект. Если погода изначально плохая, функция заклинателя дождя состоит в том, чтобы обеспечить выпадение осадков до начала обряда. Еще одной показательной чертой, свидетельствующей о том, насколько подобные услуги популярны, является тот факт, что в любой индонезийский свадебный пакет включаются услуги заклинателя дождя.

На государственном уровне при организации любого музыкального, спортивного или любого другого мероприятия, которое проводится на открытом воздухе, официально приглашается заклинатель дождя. К нему обращаются не только при проведении официальных мероприятий государственного уровня, но и для помощи в организации событий международного значения.

В 2018 г. Индонезия принимала у себя Азиатские игры, крупнейшее спортивное событие в Азии и второе по величине спортивное мероприятие после Олимпийских игр. В Палембанге, столице провинции Южная Суматра, одном из двух городов Индонезии, которые стали местом проведения этого спортивного мероприятия, руководитель Агентства Министерства общественных работ Южной Суматры Башаруддин Ахмад 20 апреля 2018 г. на заседании своего кабинета официально рассказал журналистам о процессе строительства объектов и подготовке к Азиатским играм¹⁷. Он начал с отчета о сложностях работы, связанных с ограниченным временем и помехами, которые при этом создает дождь. Далее он заявил, что им были наняты заклинатели дождя, которых специально мобилизовали для строительства спортивных объектов. Он отметил, что ему удалось привлечь одного из шаманов, к которому часто обращаются чиновники, полиция и военные службы. Именно этот шаман стал ответственным за то, чтобы строительство

¹⁷ *Fikrie M., Alam A.T. Zikir pawang hujan demi Asian Games. 2018 [Электронный ресурс]. URL: <https://lokadata.id/artikel/zikir-pawang-hujan-demi-asian-games> (дата обращения 15.06.2020).*

и само мероприятие проходило гладко. Этим особым специалистом стал сунданец, в молодости эмигрировавший в Палембанг.

Заклинатели дождя были наняты на целый год, затем контракт с ними был продлен. На озере Джакабаринг, которое нужно было подготовить к соревнованию по гребле, водным лыжам и триатлону, работы были весьма трудными. Первоначально длина озера достигала 1000 метров, однако для Азиатских игр его площадь требовалось увеличить в два раза. Кроме того, необходимо было построить дополнительное пространство для трибуны, вмещающей 2000 зрителей. Настоящая проблема возникла в середине строительства в 2017 г., когда затяжные ежедневные дожди срывали строительство. Дождь был необходим, чтобы наполнить озеро, однако в то же время, если идет дождь, рабочие не могли работать над трибунами. В этот момент роль заклинателя дождя стала главной в строительстве. Чудесным образом после того, как шаман совершил свой ритуал, дождь наполнил озеро, однако вокруг озера, там, где велись строительные работы было сухо. Башаруддин Ахмад заявил в интервью, что его действия, «это не мистика, мы совершали только *мунаджат*, который является искренней молитвой о помощи, обращенной к Аллаху»¹⁸. За месяц до начала Азиатских игр местное правительство Южной Суматры с гордостью заявило, что озеро Джакабаринг является одним из лучших мест для гребли в Азии.

Другим мероприятием международного масштаба, участники которого стали свидетелями чуда управления дождем, оказалась церемония закрытия 85-й Генеральной Ассамблеи Интерпола, которая вместе с прощальным ужином проходила на Бали в ноябре 2016 г. на открытом воздухе. Начальник Национальной полиции Индонезии генерал Тито Карнавиан, выступая перед участниками Ассамблеи, среди которых были Мирей Балестрази, президент Интерпола, и Юрген Сток, Генеральный секретарь Интерпола, заявил: «Это место (Бали) – настоящий рай. Три часа назад здесь был ливень, но наши заклинатели дождя отлично поработали для вас. Я также приказал начальнику полиции Бали позаботиться о погоде, чтобы все сложилось лучшим образом»¹⁹. Здесь важно отметить, что риторика генерала Тито Карнавиана свидетельствует об особом статусе заклинателей дождя, называя Бали раем, он признает, что в этом райском уголке происходят чудеса и затяжной дождь можно остановить, однако то, как он докладывает об этом,

¹⁸ Ibid.

¹⁹ *Meilikhah Pidato Akhir*. Kapolri Singgung GWK hingga Pawang Hujan. 2016 [Online]. URL: <https://www.medcom.id/nasional/peristiwa/gnQxxZOK-pidato-akhir-kapolri-singgung-gwk-hingga-pawang-hujan> (дата обращения 19.06.2020).

указывает на обыденность чуда, его органичное присутствие в повседневной жизни индонезийцев.

Итак, еще раз отмечу, что традиция ритуалов управления дождем очень древняя по своему происхождению, она тесно связана с климатическими особенностями региона. В виду того что в сезон дождей практически невозможно проводить мероприятия на улице, заклинатели дождя являются крайне востребованными сакральными специалистами. Подобная распространенность чуда управления дождем формирует отношение к чуду как обыденному явлению. Однако индонезийцы продолжают воспринимать и оценивать прекращение дождя к нужному сроку как чудо. Мне кажется, что между оценкой заклинателя дождя и того, что он делает, есть различие. Заклинатель дождя – наемный работник, но работа, для которой его нанимают, – это совершение чуда.

Важно учитывать, что заклинатели дождя, принадлежащие к этнической группе сунда, являются правоверными мусульманами, она верны Аллаху и убеждены, что все чудеса исходят от него. Считается, что сила переместить или задержать дождь – это не способность самого шамана, а лишь воля Аллаха. Шаман же должен лишь добиться того, чтобы Аллах услышал его. Поэтому и заклинатели дождя, и их клиенты верят, что их действия не противоречат доктрине ислама, а потому многие из шаманов дождя являются *кяй* – знатоками ислама, которые сведущи в исламском учении и ритуалах. Это формирует парадокс, при котором архаичное и традиционное представление о возможности шамана воздействовать на стихию начинает восприниматься как одно из средств их молитвы Аллаху. Будет ли идти дождь или нет, зависит от Аллаха, но поскольку шаман – это тот, кто имеет более близкие отношения с Аллахом, клиенты просят о помощи. Что касается подношений в рамках ритуала, таких как пряности, деньги, рис, *тумпенг*, курица-барбекю и т. д., они не являются платой заклинателю дождя, а потому чаще всего отдаются студентам, которые учатся в *песантренах* или исламских школах-интернатах. Эта практика превращает жертвоприношения шаману в *закят*, особый налог для мусульманина, который заповедан учением ислама. Другой аргумент, который убеждает клиентов в том, что ритуал соответствует доктрине ислама, – это использование в каждом таком ритуале молитвы или сур из Корана. Их читает не только шаман, но и его клиенты, иногда клиенты и шаман читают *шалават* или молитвы или пишут несколько сур Корана, а затем кладут их в пластиковый пакет, который затем кладут на крышу. Некоторые из заклинателей дождя даже рекомендуют своим клиентам, класть Коран на крышу. Подобные манипуляции со священным текстом, когда он становится самостоятельным магическим объектом, широко известны и за пределами традиции ислама.

Все эти практики, молитвы и чтение сур из Корана укрепляют веру клиентов в то, что действия шамана не противоречат шариату, исламскому религиозному закону, хотя и являются традициями предков. Большинство индонезийцев считают, что труд заклинателя дождя – благое дело, поскольку оно приносит пользу людям, поэтому обращение к шаманам не наносит вреда их вере так, как наносят другие магические ритуалы, ведь шаман не использует силу джиннов или шайтана, а обращается к Аллаху. Эффективность действий заклинателя дождя, как в целом считается, полностью зависит от Аллаха, который только лишь и способен помочь и устранить все сложности. Даже если шаман обладает большим опытом, его успех все равно находится в теснейшей связи с Аллахом, и, если Аллах не желает, шаман не может ничего сделать. Приведем рассуждения одного из сунданцев, о том, какую роль в картине мира индонезийца играют заклинатели дождя: «Обращение к шаману можно сравнить с обращением ко врачу, когда мы боеем. Врачи знают о болезнях больше нас, их учат, и благодаря этому они могут поставить нам диагноз. Если мы исцелились, то это потому, что Аллах позволил, чтобы знания и усилия доктора возымели действие. Разве же это магия, если мы посещаем врача?» [Purwanti 2013, с. 556]

Перевод с английского Н. Куреевой

Литература

- Саид 2016 – *Saïd Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мирь, 2016. 670 с.
- Annwn 2010 – *Annwn D.* Babaylan, Witch, Sorguin: Maria de Ximildegui, Marjorie Evasco and Cross-Cultural Symmetries in Shamanic Resistance // *The Survival of Myth: Innovation, Singularity and Alterity* / Ed. by D. Kennedy, P. Hardwick. Cambridge Scholars Publishing, 2010. P. 44–64.
- Bell 1997 – *Bell C.* Ritual: Perspectives and Dimensions. New York: Oxford University Press, 1997. 351 p.
- Bowie 2011 – *Bowie F.* Miracles in traditional religions // *The Cambridge Companion to Miracles* / Ed. by G.H. Twelftree. Cambridge University Press, 2011. P 165–183.
- Davis 2002 – *Davis M.* Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World. London: Verso, 2002. 464 p.
- Frazer 2013 – *Frazer J.G.* Aftermath: A Supplement to the Golden Bough. New York: Cambridge University Press, 2013. 522 p.
- Geertz 1976 – *Geertz C.* The Religion of Java. Chicago: University of Chicago Press, 1976. 412 p.
- Mottin 2003 – *Mottin J.* A Hong Shaman Séance // *Shamans in Asia* / Ed. by C. Chilson, P. Knecht. New York: Routledge, 2003. P. 86–96.
- Purwanti 2013 – *Purwanti E.* Tradisi Nyarang Hujan Masyarakat Muslim Banten (Studi di Kecamatan Cimanuk Kabupaten Pandeglang) // *AlQalam*. Jakarta. 2013. Vol. 30. No. 3. P. 540–562 p.

- Sprenger 2014 – *Sprenger G.* Where the dead go to the market // *Dynamics of Religion in Southeast Asia: Magic and Modernity* / Ed. by V. Gottowik. International Institute for Asian Studies, Amsterdam University Press, 2014. P. 75–90.
- Syahputra 2016 – *Syahputra J.* *Silsilah Agama*. Yogyakarta: LeutikaPro, 2016. 328 p.
- Urban 2006 – *Urban L.* *Sejarah Ringkas Pemikiran Kristen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006. 530 p.

References

- Anwnn, D. (2010), “Babaylan, Witch, Sorguin: Maria de Ximildegui, Marjorie Evasco and Cross-Cultural Symmetries in Shamanic Resistance”, in Kennedy, D. and Hardwick, P. (eds.), *The Survival of Myth: Innovation, Singularity and Alterity*, Cambridge Scholars Publishing, UK, pp. 44–64.
- Bell, C. (1997), *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York, USA.
- Bowie, F. (2011), “Miracles in traditional religions”, in Twelftree, G.H. (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge University Press, UK, pp. 165–183.
- Davis, M. (2002), *Late Victorian Holocausts: El Nino Famines and the Making of the Third World*, Verso, London, UK.
- Frazer, J.G. (2013), *Aftermath: A Supplement to the Golden Bough*, Cambridge University Press, New York, USA.
- Geertz, C. (1976), *The Religion of Java*, The University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Mottin, J. (2003), “A Hong Shaman Séance”, in Chilson, C. and Knecht, P. (eds.), *Shamans in Asia*, Routledge, New York, pp. 86–96.
- Purwanti, E. (2013), “Tradisi Nyarang Hujan Masyarakat Muslim Banten (Studi di Kecamatan Cimanuk Kabupaten Pandeglang)”, *AlQalam*, Jakarta, vol. 30, no. 3, pp. 540–562.
- Said, E.W. (2016), *Orientalism. Zapadnaya kontseptsii Vostoka* [Orientalism. Western concepts of the East], Russkiy Mir, Saint Petersburg, Russia.
- Sprenger, G. (2014), “Where the dead go to the market”, in Gottowik, V. (ed.), *Dynamics of Religion in Southeast Asia: Magic and Modernity*, International Institute for Asian Studies, Amsterdam University Press, pp. 75–90.
- Syahputra, J. (2016), *Silsilah Agama*. LeutikaPro, Yogyakarta.
- Urban, L. (2006), *Sejarah Ringkas Pemikiran Kristen*, BPK Gunung Mulia, Jakarta.

Информация об авторе

Асринда А. Идрус, аспирант, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия; Россия, 177198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6; asrinda.idrus@gmail.com

Information about the author

Asrinda A. Idrus, postgraduate student, RUDN University, Moscow, Russia; bld. 6, Mikluho-Maklaya Str., Moscow, Russia, 177198; asrinda.idrus@gmail.com

Карамат (чудо) как основа почитания мулл,
обладающих джиннами (*йинли молла*),
и святых (*шийх*) в Ногайской степи

Ахмет А. Ярлыкапов

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

Аннотация. В статье рассматриваются представления о чуде (карамат) в почитании двух категорий религиозных авторитетов Ногайской степи: мулл, обладающих джиннами, и святых. Анализ почитания мулл, обладающих джиннами, позволяет нам утверждать, что его основой была их способность к чудесам. Реноме чудотворца сопровождало такого муллу в течение всей жизни. Однако это чудотворчество не было связано со святостью, а напротив, с неодобряемой ортодоксией связью с духами-джиннами. Соответственно, эти муллы не могли почитаться после своей смерти. Совершенно другой пример чудотворцев в Ногайской степи являли мусульманские святые. Они заслуживали право на чудотворчество своей праведной жизнью и религиозными практиками. После смерти святых-шейхов их могилы становятся объектом паломничества с целью чудесного исцеления. Таким образом, в Ногайской степи существовало два института, связанных с чудотворчеством: муллы, обладавшие джиннами, и святые. Первые теряли способность к чудотворчеству после смерти, вторые же ее со смертью обретали.

Ключевые слова: карамат, йинли молла, шийх, Ногайская степь

Для цитирования: Ярлыкапов А.А. *Карамат* (чудо) как основа почитания мулл, обладающих джиннами (*йинли молла*), и святых (*шийх*) в Ногайской степи // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2020. № 3. С. 160–171. DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-160-171

Karamat (miracle) as a basis for veneration
of mullahs possessing jinns (*yinli molla*)
and of saints (*shiikh*) in the Nogai steppe

Akhmet A. Yarlykapov

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

Abstract. The article discusses the role of the concept of miracle (*karamat*) in the worship of two categories of religious authorities of the Nogai steppe: mullahs with genies (*jinn*) and saints. An analysis of the veneration of mullahs possessing *jinn* allows us to assert that it was based on their ability to perform miracles. The reputation of a miracle worker accompanied such a mullah throughout his life. However, this miraculous work was not associated with holiness, but, on the contrary, with the frowned upon orthodoxy connection with the *jinn* spirits. Accordingly, these mullahs could not be worshiped after their death. A completely different example of miracle workers in the Nogai steppe was provided by Muslim saints. They deserved the right to work miracles with their righteous life and religious practices. After the death of the saints (*Sheikhs*), their graves become an object of pilgrimage for the purpose of miraculous healing. Thus, in the Nogai steppe there were two institutions associated with miracles: mullahs who possessed *jinn*, and saints. The mullahs lost their ability to work miracles after death, while the saints acquired it with death.

Keywords: *karamat*, *yinli molla*, *shiikh*, Nogai steppe

For citation: Yarlykapov, A.A. (2020), “*Karamat* (miracle) as a basis for veneration of mullahs possessing jinns (*yinli molla*) and of saints (*shiikh*) in the Nogai steppe”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 160–171, DOI: 10.28995/2658-4158-2020-3-160-171

Ногайская степь – географическое пространство, расположенное между реками Терек и Кума, культурный ландшафт ногайцев, одного из тюркоязычных народов России [Волхонский, Ярлыкапов 2020]. Ногайцы издавна исповедуют ислам, который подстраивался под их кочевой быт. Ислам у кочевников характеризуется довольно широкой амплитудой «отхода» от ортодоксии, к которым относится и почитание святых, тесно связанное с суфизмом. Понятие чуда – араб. *карамат* (ногайск. *керемет*) в первую очередь связано со святыми, которыми, как правило, признавались суфийские праведники. Однако у ногайцев способностью творить чудеса обладали не только святые. В частности, чудеса признавались за очень интересной категорией мулл, которых ногайцы называли *йинли молла* – мулла, обладающий (или общающийся с) джиннами. Если вспомнить, что в целом исламская ортодоксия весьма подозритель-

но относится ко всяким практикам общения с джиннами, относя их к колдовству (*сихр*), то приходится констатировать, что эти муллы никак не могут быть признаны святыми, скорее даже наоборот. Поэтому будет любопытно рассмотреть их чудотворчество в рамках ногайской культуры в целом.

Феномен чудотворчества йинли молла

Категория *йинли молла* особенно распространилась в Ногайской степи в советские годы. Это произошло в силу того, что карательная мощь советской власти обрушилась на высокообразованных мусульманских деятелей, обладавших традиционными исламскими знаниями и занимавшихся их распространением. В результате к началу 1940-х гг. в Ногайской степи более-менее активную деятельность продолжали только обычные муллы. С прекращением ведения дел по шариату постепенно исчез такой немаловажный исламский институт, как институт *кади* – шариатского судьи. Это, в свою очередь, привело к тому, что пропал смысл богословских упражнений и глубокого постижения исламских дисциплин: ведь для отправления повседневного культа было достаточно наличия элементарных знаний, касавшихся главным образом внешних сторон религиозной практики. Широкая подготовка, которая отличала такую категорию высокообразованных деятелей, как *эфенди*, стала более неустребованной. Несмотря на то что вплоть до конца 1970-х гг. в Ногайской степи все еще сохранялись эфенди и формально они были окружены почетом и уважением, реально эти люди потеряли свой прежний статус. Именно этим можно объяснить отмирание института эфенди: за все годы советской власти ни один эфенди в Ногайской степи не подготовил себе замену, а их богатейшие библиотеки и собрания рукописей либо пропали, либо по частям перешли в руки мулл.

На практике эти процессы привели к тому, что значение мулл в обществе неимоверно возросло. Они сконцентрировали в своих руках контроль над всей религиозной жизнью общины. По всем вопросам верующие обращались отныне только к ним: мулла их и консультировал, и наставлял, и поддерживал в тяжелых ситуациях.

В ситуации истощения интеллектуального содержания ислама в Ногайской степи на первое место стали выдвигаться его простонародные формы. Вполне естественно, что ислам, если можно так выразиться, стал гораздо «ближе» к народу. «Ближе» к народу стали и муллы, допуская самые различные отклонения от исламской ортодоксии. Так, в советские годы среди ногайцев активно действовала своеобразная категория мулл, занимавшихся

лечебной и гадательной практикой, известная как *йинли молла* (т. е. мулла, имеющий духов-джиннов).

По крайней мере со второй половины прошлого века в Ногайской степи известны муллы, которые прославились тем, что якобы были связаны с духами, пользовались их помощью при лечении и гадании, за что получили в народе прозвище *йинли*, т. е. «имеющие джиннов». Предание сохранило их имена: таковы были муллы Ярболды, Абдусалык, Аджиманбет, Шутий, Аккобз и др. Люди считали, что они водили дружбу с духами-*йинами*, знали их мир, их имена, благодаря чему и обладали своими феноменальными способностями.

Считалось, что власть над духами муллам давала особая книга, обладание которой позволяло им перейти в категорию *йинли молла*. Интересна легенда, объясняющая происхождение этой книги. Рассказывают, что по воле Аллаха Сулеймен-пайхамбар (пророк Сулейман) получил власть не только над людьми, но и над дикими животными, птицами, а также духами-*йинами*, которые перед тем были побеждены небесным воинством ангелов и изгнаны в окраины обитаемого мира. Даже после поражения духи не освободились от своей гордыни и продолжают вредить человечеству, в основном насылая на него различные болезни. Если заболел человек, то Сулеймен собирал всех *йинов* и грозно спрашивал, кто из них причинил болезнь – *ушык*. Тому *йину*, который причинил *ушык*, приходилось держать ответ перед грозным царем и пророком, как можно излечить больного, иначе Сулеймен грозился сжечь духа в огне. Все ответы духов Сулеймен-пайхамбар собрал в одной книге, и, глядя в нее, можно было с Божьего соизволения лечить людей.

Книгу эту ногайцы называли просто – *Kutan*, что, собственно, и означает «книга». Вообще ногайцы с большим благоговением относятся к книгам, напечатанным арабской графикой, приписывая им чудотворные свойства. Мне приходилось наблюдать, как в с. Уй-Салган (Ногайский район Республики Дагестан) одна ногайка перед сном прятала под подушку арабописьменную книгу, дабы она охраняла ее. Это были аккуратно сшитые друг с другом учебники по истории ислама и персидскому языку, изданные в 1914 г. в Санкт-Петербурге на поволжском тюрки арабским шрифтом. Такая черта присуща всем мусульманским народам; она берет свое начало в арабской культуре, где безмерным почтением были окружены письменность и книги [Очерки истории 1982, с. 252–253].

На основе этого почитания у ногайцев сложился целый ритуал, который называется «открытие книги» (*kutan ashuv*). Им широко пользуются муллы. Считается, что книга вмещает в себя всю мудрость человечества; в ней нашли отражение все знания и умения, которые успели накопить люди. Вследствие такого взгляда на

книгу (заметим: арабписьменную, бывшую и остающуюся непонятной для основной массы людей) муллы становились обладателями сокровенных знаний, людьми посвященными. «Открыв книгу», они могли помочь своим посетителям получить ответы на самые разнообразные вопросы, найти пропавшую или сворованную скотину, посоветовать тот или иной выход из трудной ситуации и т. д. Но только самые «сильные» муллы имели право обладать книгой, которая давала власть над духами, и только им было под силу открывать ее.

Йинли молла, кроме совершенного владения арабской грамотой, должен был быть еще и человеком недюжинных способностей. Эти муллы обладали тонким умом, психологическим чутьем, крепкой психикой и большой смелостью. Считалось, что человек трусливый и со слабой психикой просто не смог бы совладать с тем множеством разнообразных и своенравных духов, с которыми приходилось общаться мулле; ум и психологическое чутье помогали ему совладать с не менее разнообразными человеческими характерами, доставлявшими ему не меньше хлопот. В качестве примера приведем один случай из жизни, который оставил неизгладимый след в памяти жителей Ногайской степи.

В 1940-х гг. в одном из аулов на востоке Ногайской степи жил сильный *йинли молла* по имени Йолакай. Однажды один из жителей села Терекли-Мектеб (назовем его Эсманбетом) собрался съездить по делам в тот аул, где жил Йолакай-мулла. Прознав об этом, к нему пришла одна старушка с просьбой доставить мулле несколько тыкв и початков кукурузы. «Недавно взяла у него молитву – *дуа*, она мне очень помогла. В благодарность за это доставь, пожалуйста, ему эти гостинцы», – просила женщина. Согласившись это сделать, Эсманбет, однако, не торопился исполнять своего обещания. Время было послевоенное, всем жилось очень туго, а тыква и кукуруза вполне могли разнообразить скудное меню караногайца. Как только старушка ушла, гостинцы быстро перекочевали в дом Эсманбета, а его арба отправилась в путь налегке. Однако и в следующий раз, когда Эсманбету понадобилось ехать в аул Йолакая, старушка была тут как тут. «Со мной приключилась такая-то болезнь, пусть Йолакай-мулла напишет для меня молитву-*дуа*, – просила она, – а в вознаграждение передай ему вот это. С этими словами старушка загрузила в арбу тыквы и кукурузу. Эсманбету понравилось разнообразить стол за счет доверчивой старушки, поэтому он и на сей раз поступил так же, как и раньше. Испещрив листок бумаги разнообразными каракулями, он привез это женщине под видом *дуа* от муллы Йолакая. Старушка, выполнив предписания ловкого «посредника», и впрямь выздоровела и на сей раз поехала сама, чтобы выразить мулле свою благодарность лично. Однако

выяснилось, что Йолакай ничего не слышал о *дуа* для нее. «Как же так, ведь тогда-то Эсманбет из нашего аула привез от тебя *дуа*, и он мне очень помог», – говорила старушка. Мулла промолчал, а через некоторое время вызвал ловкача к себе. «Ты забрал себе то, что передавала для меня такая-то?» – спросил он. Эсманбет не стал отпираться и признался во всем. «Что ж, хорошо, ты заслужил то, что забрал себе. Но не думай, что это ты вылечил старушку, и больше так не поступай. Это моя заслуга. Иди же», – сказал Йолакай и отпустил перепуганного Эсманбета¹. Рассказчики обычно заканчивают свое повествование следующим выводом: «Настолько сильно эта старушка верила мулле, что ей помогла даже написанная посторонним человеком молитва, таким чудесным путем воздействовала на нее сила муллы», т. е. не столь важно было, что написано на бумажке или какие еще меры предписывалось предпринимать больному. Важен был психологический настрой человека, сила того влияния, которое имел на него *йинли молла*. В народе это чудесное состояние обозначается особым термином – *юрек сынув* (ногайск. «преломление сердца»).

Успех лечения *йинли молла* объясняется в народе тем, что люди приходили к ним, бесконечно им доверяя, «преломив свои сердца» (*юреклерин сындырын*). Только в таком случае мулла получает власть над болезнью пациента, т. е. над теми духами, которые эту болезнь причинили. «Преломление сердца» чудесным образом приводило к излечению. Человек, «преломивший свое сердце», вступал в особое психическое состояние, когда он безоговорочно верил в успех предпринимаемых муллой действий и был полностью уверен в благоприятном исходе лечения. Мобилизация внутренних сил организма, происходящая неосознанно (больной считал, что излечение происходит исключительно благодаря действиям муллы), во многих случаях действительно приводила к излечению. Чем «сильнее» был *йинли молла*, тем эффективнее было его лечение.

Ногайцам были известны и распространенные в исламском мире представления о чудесном излечении на расстоянии. Наиболее сильные *йинли молла* лечили на расстоянии, для этого достаточно было воззвать к ним или даже просто упомянуть их имя. Вплоть до начала 1970-х гг. в Ногайской степи действовал Шутий-молла, известный тем, что к нему на прием приезжали даже чеченцы из соседней республики. Один из информантов рассказывал: «Как-то заболел ребенок одного из моих родственников. Что только с ним

¹ Полевые материалы автора. 11 октября 1995 г. Интервью с Джумакаевым Абдыраем Абдулжалиловичем, 1930 г. р., с. Терекли-Мектеб Ногайского района Республики Дагестан.

не делали, но он плакал, не останавливаясь ни на минуту. Тогда его отец понял, что ребенка постигла болезнь-*ушык* (*ушынган*), в которой повинны духи. Взял он ребенка, пошел к автомобилю со словами: «Теперь его надо повезти и показать Шутий-мулле». Как только было произнесено имя «Шутий», так сразу ребенок утих и выздоровел»².

Такие примеры чудесного исцеления на расстоянии довольно широко распространены, в том числе и среди мусульманских народов. В Хадрамауте племя ал 'умар б. 'иса ат-таубат специализировалось на лечении от змеиных укусов. Там же были известны и примеры лечения на расстоянии; для этого «достаточно было укушенному змеей произнести «воля Аллаха, о 'Умар б. Иса» (*шай лиллах йа 'умар б. 'иса*) или «О род 'Умара б. Исы» (*йал 'умар б. 'иса*), чтобы немедленно исцелиться, даже если он находился на расстоянии десяти дней пути от этого племени» [Французов 1992, с. 17]. Возможно, здесь проявляется древнее представление о неразрывной связи вещи, существа или явления со своим именем. Считалось, что «зная имя человека, можно приобрести власть над ним самим»³, очевидно, в данном случае через имя человека или племени люди чудесным образом получали доступ к их лечебным способностям.

Несмотря на то, что в практике *йинли молла* главным было психологическое воздействие, сами они отводили заметное место процедуре «открытия книги». Впрочем, скорее всего, это действие также имело целью впечатлить пациента. Для того чтобы определить, отчего произошла болезнь и как ее лечить, *йинли молла* прибегал к помощи книги и четок. При гадании ему нужны были имя пациента и его матери. Каждая буква в имени имеет свое числовое выражение (например, «нун» = 2, «каф» = 9, «мим» = 4 и т. д.); сложив эти числа в обоих именах (пациента и его матери), мулла получает число бусинок, которые надо отбросить на четках (используются четки с 99 бусинками). Затем от оставшихся отбрасывают еще по 5 бусинок, пока не останется 5 или менее бусинок. Они говорят о причине болезни: если осталась 1 бусина, то болезнь простая, ее надо лечить обычными средствами (травмами, лекарствами и т. д.); 2 – причиной болезни является слез; 3 – болезнь наслана путем колдовства и магии; 4 – уже известный нам *ушык*; 5 – сильно ударил дух-*йин*. Затем мулла выясняет, к какому из 12 царств принадлежит *йин*, виновный в болезни, а также его имя. Зная имя духа, мулла может «связать» его, принести ему жертву и т. д. В книге

² Там же.

³ *Чурсин Г.Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис: Тип. К.П. Козловского, 1913. С. 110.

имеются образцы молитв для амулетов, с помощью которых можно лечить причиненную духом болезнь, называются животные, которых надо приносить в жертву (все расписано вплоть до мельчайших деталей: пола, масти животного и т. п.). Насколько известно, книгу, а также свои способности *йинли молла* обычно передавал по наследству⁴. К сожалению, сведений о процедуре передачи лечебного дара не сохранилось.

Анализ почитания *йинли молла* у ногайцев позволяет нам утверждать, что его основой была их способность к чудесам – пусть даже и не основанная на их святости, а напротив, на неодобряемой ортодоксией связи с духами-джиннами. Реноме чудотворца сопровождало каждого такого муллу в течение его жизни. Однако это чудотворчество не было связано со святостью, и, соответственно, эти муллы не могли почитаться после своей смерти, и их могилы уже не считались чудотворными.

Святые-чудотворцы в Ногайской степи

Совершенно другой пример чудотворцев в Ногайской степи являли мусульманские святые. Среди ногайцев издавна бытовал культ святых, тесно связанный со святыми местами, которые в Ногайской степи называли (как и похороненных здесь святых) *шийхлар* (мн. ч. от ногайск. *шийх*, от араб. *шейх* «старец, пожилой, уважаемый человек»). Уже в постсоветское время под влиянием горцев-переселенцев из Дагестана в обиход вошел распространенный у дагестанцев его синоним арабского происхождения *зиярат*. Сегодня паломничество к святыням и сами священные места нередко называют *зияратами*, хотя среди старшего поколения все еще бытует и ногайское название *шийх*. Святые места ногайцев представляют собой почти исключительно могилы исламских авторитетов, преимущественно этнических ногайцев, живших среди них в дореволюционное и раннее советское время. О святом шейхе Абулазизе известно, что он был ставропольским туркменом. По рассказам местных жителей, туркмены из Ставрополя до недавнего времени совершали к нему паломничество, устраивали жертвоприношение и совместную трапезу у его могилы.

В ходе изучения ногайских родовых кладбищ с 1993 по 2015 г. автору удалось установить, что на территории Ногайской степи в XVIII–XX вв. покоится не менее десяти почитаемых шийхов.

⁴ Полевые материалы автора. 24 июля 1996 г. Интервью с Кожаяевым Янмурзой Аллаяровичем, 1914 г. р., с. Терекли-Мектеб Ногайского района Республики Дагестан.

По хронологии и кладбищам их можно расположить следующим образом:

1. Шийх-Али (XVIII в.?), вокруг чьей могилы выросло одноименное кладбище Шийх-Али-облик вблизи с. Огузер Кизлярского района Республики Дагестан. Его могила к настоящему времени утеряна;
2. Ученый-правовед Ахмат-шийх, сын Иманали (ум. 1854–1855) из племенного подразделения татар-кыпчак, принадлежавший к братству накшбандийа-халидийа. Его *зиярат* находится на том же кладбище Шийх-Али-облик под аулом Огузер;
3. Шийх Абдулгани Атангулов/Амангулов (ум. 1814–1815) из племенного подразделения мойнапа союза племен найман, похороненный на кладбище Кюьгобли к юго-западу от райцентра Ногайского района с. Терекли-Мектеб;
4. Шийх Яракай, чья могила, по устным преданиям, находилась на том же кладбище Кюьгобли. Установить расположение могилы пока не удалось;
5. Ученый-правовед и шариатский судья (*кади*) шийх Байрамгазы/казы (ум. 1881–1882), чей мавзолей находится на кладбище Бакый-облик, недалеко от аула Калинин (Таьтли-Булак) Ногайского района;
6. Шийх Бегали, чья могила расположена на кладбище Сандык-облик недалеко от аула Калинин (Таьтли-Булак);
7. Шийх Абулазиз, похороненный на кладбище Ялгыз-сын-облик недалеко от аула Кунбатар Ногайского района;
8. Шийх Аьжи-Оспан, похороненный на кладбище Каклаш-облик, вблизи поселка Ленин-аул Ногайского района;
9. Шийх Оразакай, сын Кадриддина (ум. 1908–1909), похороненный на кладбище Шепкен Тыккан-облик, вблизи аула Кумли Ногайского района;
10. Шийх Ахмат (ум. 1924), похороненный на одном из кладбищ с. Огузер. Могила утеряна, но место захоронения известно и почитается жителями Огузера⁵.

Кроме того, среди ногайцев широкой популярностью пользовался принадлежащий к братству накшбандийа-халидийа чеченский шейх Дени Арсанов (ум. 1917) из Урус-Мартана. В конце XIX – начале XX в. в Ногайской степи у него было много мюридов. Представители старшего поколения рассказывают, что Денишейх говорил, что ногайцы первые войдут в рай: пусть быт их и не вполне мусульманский, но у них мягкое сердце и чистый нрав.

⁵ Полевые материалы автора, исследования кладбищ и святых мест с 1993 по 2016 гг. в Ногайском, Тарумовском и Кизлярском районах Республики Дагестан.

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 воскресения из мертвых у нее на шее будет шрам. После смерти шейха, по рассказам чеченцев, эта лошадь сама сделала вокруг его могилы ритуальный обход (*таваф*). Приставы обоих ногайских приставств (Ачикулакского и Караногайского), а также Приставства Трухменского безуспешно пытались противостоять его влиянию. Арсанов пользовался большим авторитетом в Ногайской степи, его часто приглашали в качестве третейского судьи относительно земельных вопросов как ногайцы, так и жившие рядом с ними туркмены. Могилы некоторых мюридов Дени-шейха почитаются ногайцами как святые места. В советское время связи ногайцев с мюридами шейха в Чечне были прерваны, чему в немалой степени способствовали антирелигиозные репрессии 1920–1930-х гг. и депортация чеченцев в 1944 г. Только в начале XXI в. связи стали восстанавливаться. В 2012 г. делегация во главе с руководителем медресе имени Абу Ханифы с. Терекли-Мектеб Ногайского района совершила зиярат в Урус-Мартан и посетила восстановленное там медресе имени Дени-шейха.

На сегодняшний день мы обладаем крайне обрывочными и немногочисленными свидетельствами о ногайских шейхах. Об их жизни и деятельности скупо рассказывают эпитафии, порой реставрированные на основе устных преданий и памятных записей из библиотеки ногайских улемов, как это было сделано в мавзолее шейха Абдулгани, восстановленном в 2000-е гг. Но порой утеряны даже их могилы. В биографиях шейхов преобладают устные рассказы о совершенных шейхами при жизни и на их могилах после их смерти чудесах. Например, про шейха Абдулгани рассказывали, что он в месяц паломничества каждый день творил пятикратную молитву в Мекке, будучи при этом дома: перед ним якобы земля чудесным образом сжималась, и он мог легко попадать из Ногайской степи в Мекку и обратно. Также часто рассказывают, что могилы шейхов излучают по ночам божественный свет (ногайск. *нур янадь*). Ногайцы рассказывают, что не раз видели такое свечение над могилой шейха Оразакая на кладбище Шепкен Тыккан-оьлик. Это знамение и является одним из оснований для почитания могил святых шейхов⁶.

Святые места являются местом паломничества с целью излечения от болезни или бесплодия. С целью исцеления ногайцы ездят, например, на кладбище Каклаш-оьлик, где находится шийх Аьжи-

⁶ Полевые материалы автора, сентябрь 2014 г., Ногайский район Республики Дагестан.

Оспан. Оно находится в солончаках (ног. *ашы ер*). За этим кладбищем есть солончаковые места, которые из-за труднодоступности в народе именуют Сырат-коьпир (мост Сират, который является важным элементом мусульманской эсхатологии). Во время экспедиции 2014 г. в селе Калинин-аул Ногайского района Республики Дагестан удалось записать интервью с молодым человеком, чудесным образом исцелившимся благодаря посещению этого святилища. В 2005 г. у него отказали ноги, стало отдавать и на руки тоже. Врачи оказались бессильны в вынесении диагноза, после чего молодой человек и пошел к мулле, который посоветовал идти к могиле шийха Аъжи-Оспана. Он рассказывает: «Когда туда приехали, мулла начал читать и ходить вокруг могилы, и сразу меня стало отпускать, потом он сказал мне встать и тоже обойти вокруг могилы. Потом он мне несколько раз читал уже на дому, я к нему ездил. Ездил на мотоцикле. И так ногу отпустило, и я выздоровел»⁷.

Коллективные паломничества к святым местам устраиваются в дни религиозных праздников. Для паломников слева от могилы нередко ставят скамейку. Ритуал *зиярата* довольно прост и, как правило, ограничивается чтением молитвы. Но иногда паломники после чтения молитвы могут несколько раз перекачаться на могиле, веря, что сила святого чудесным образом будет воздействовать на паломника.

При коллективных паломничествах ритуал ограничивается чтением молитвы. Перед тем как покинуть святое место, паломники обычно оставляют на нем приношения деньгами, продуктами или вещами. Очень часто это пачка соли, которую следующий паломник с благодарью от шейха сможет использовать для скота. На окнах мавзолеев нередко можно увидеть небольшие монеты и денежные купюры. Приносят с собой и оставляют на святом месте также части одежды. Обычно это одеяния тех, за кого просят: на месте паломничества можно найти детскую, подростковую и взрослую одежду.

Могилы святых, как правило, выделяются среди других невысоким шестом, обвязанным куском цветной материи и платками. Паломницы также оборачивают и привязывают платки к самим надмогильным стелам. Над некоторыми шийхами верующие сооружают небольшие домики для защиты святого места и паломников от непогоды. Обычно могилы ногайских шийхов располагаются в старинной части кладбища, как правило, на возвышении, представляющем собой курган или холм. Так люди могут издали видеть,

⁷ Полевые материалы автора, 30 сентября 2014 г., интервью с информантом 1, село Калинин-аул (Таъгли-Булак) Ногайского района Республики Дагестан.

где находится чудотворная могила местного святого, к которой они всегда могут обратиться.

Таким образом, в Ногайской степи бытовали два исламских института, бывшие источником чуда (*карамат*): муллы, имевшие связи с миром джиннов, и, соответственно, не совсем одобряемые с ортодоксальной точки зрения, и святые, заработавшие право на чудотворчество праведной жизнью и религиозными практиками. Первые имели свою силу только при жизни – после смерти их сила утрачивалась. Вторые, напротив, получали эту силу после смерти, что подтверждало появление божественного свечения – *нур* – над их могилами.

Литература

- Волхонский, Ярлыкапов 2020 – *Волхонский М.А., Ярлыкапов А.А.* Ногайская степь как культурный ландшафт: проблемы идентификации и изучения // Уральский исторический вестник. 2020. № 2 (67). С. 61–70.
- Очерки истории 1982 – *Очерки истории арабской культуры V–XV вв.* / Отв. ред. О.Г. Большаков. М.: Наука, ГРВЛ, 1982. 440 с.
- Французов 1992 – *Французов С.А.* Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии XIII–XV вв. (Абийан, Хадрамаут, аш-Шихр, Зофар) // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М.: Восточная литература, 1992. С. 7–19.

References

- Frantsuzov, S.A. (1992), “Superstitions and Witchcraft Rites in South Arabia in the 13th – 15th Centuries (Abyan, Hadhramaut, al-Shikhr, Zofar)”, in *Traditsionnoye mirovozzreniye u narodov Peredney Azii* [Traditional worldview among the peoples of Western Asia], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 7–19.
- Ocherki istorii arabskoy kul'tury V – XV vv.* [Essays on the history of Arab culture in the 5th – 15th centuries] (1982), Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Volkhonskii, M.A. and Yarlykapov, A.A. (2020), “Nogai steppe as a cultural landscape: problems of identification and study”, *Ural'skiy istoricheskiy vestnik*, vol. 67, no. 2, pp. 61–70.

Информация об авторе

Ахмет А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (МГИМО), Москва, Россия; Россия, 119454, Москва, пр. Вернадского, д. 76; itbal@mail.ru

Information about the author

Akhmet A. Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), MGIMO University, Moscow, Russia; bld. 76, Vernadskii Av., Moscow, Russia, 119454; itbal@mail.ru

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Ж.П. Григорьева

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Подписано в печать 22.09.2020.

Формат 60×90¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 10,0. Усл. печ. л. 10,8.

Тираж 1050 экз. Заказ № 958

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Мнусская пл., 6
Тел. 8 (499) 973-42-06