

В рамках секции «“Западно-восточный диван”: устная версия» предполагается обсудить следующие вопросы:

- «Этническая идентичность» и ономастические экзотизмы в фольклоре (жанровая дистрибуция);
- «Филоориентализм» / «филоэкзотизм» и сравнительная фольклористика;
- Восточные мотивы в европейском фольклоре;
- «Запад» и «западное» в фольклоре народов Востока;
- Лубочная сказка и ее «восточный колорит»;
- Релевантность противопоставления «фольклор Запада» – «фольклор Востока».

**С.Ю. Неклюдов**

### **Что такое «Сказки и мифы народов Востока»?**

В названии доклада речь идет об академической серии, публикуемой с 1964 г. Главной редакцией восточной литературы изд-ва «Наука» / издательской фирмой «Восточная литература» РАН. Многолетнее (с начала 1970-х годов) участие в редколлегии данной серии настойчиво и вполне практически ставило передо мной вопрос: что, собственно говоря, следует считать «Востоком» (и, соответственно, «восточным фольклором»), а что, напротив, им никак не является?

В советское время здесь присутствовал ряд не вполне согласованных критериев (исторических, культурных, конфессиональных, геополитических, даже административных), но главенствовал «метод исключения»: восточным оказывалось все «не западное», «не европейское» и «не русское»<sup>1</sup>, т.е. остальной мир – от Азии и Африки до Новой Гвинеи и Австралии (разумеется, аборигенных). С исключениями пришлось столкнуться лишь дважды. В одном случае речь шла о коренном населении Сибири, естественно – азиатском, но не причисляемом к «советскому Востоку» (это понятие, противостоящее «зарубежному Востоку», охватывало главным образом республики Средней Азии и Закавказья). Во втором случае дело касалось американских индейцев, которые относились к ведомству американистики и не попадали в сферу компетенции нашего издательства. Наконец, противопоставление Востока и Запада не было столь жестким, когда разговор заходил об удаленных от нас древних эпохах., что в конечном счете это позволило в рамках параллельной серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока» впервые опубликовать некоторые труды на античную тематику (О.М. Фрейденберг и Я.Э. Голосовкера).

С культурно-географической точки зрения в основе этого противопоставления лежат оппозиции «европейского» / «азиатского» и «христианского» / «нехристианского», причем «нехристианские» – это прежде всего традиции мусульманские и лишь затем – прочие иноконфессиональные, начиная с буддизма и кончая многочисленными формами этнического «язычества». Таким образом, речь идет о европоцентрической модели. Ведь это только на очень сторонний взгляд кажется, что культуры арабская или тибетская, индийская или корейская представляют собой примерно «одно и то же», объединяемое понятием «Восток», – на самом деле дистанция между ними много больше, чем между двумя любыми европейскими традициями. Думаю, что, например, с монгольской точки зрения различия между культурами арабской и английской не столь принципиальны, как между китайской и тибетской, и в подобном взгляде, несомненно, есть своя правда.

Российская империя, которая идентифицировалась с западноевропейскими державами, отнюдь не считала себя «Востоком», хотя включала огромные азиатские территории

(Сибирь, Туркестанский край, Закаспийская, Акмолинская, Семипалатинская, Семиреченская, Уральская и Тургайская области), более чем вчетверо превышавшие ее европейскую часть. Здесь принцип территориальный («Восток – это Азия») должен был отступить на второй план, тогда как принцип конфессиональный (непринадлежность к христианскому миру) оказывался господствующим. Актуализовывался и этнический подход – вспомним «восточных инородцев» из законодательных актов 1820-х годов; этот термин охватывал, с одной стороны, нехристианское, а с другой, неславянское население государства.

Понятие «советский Восток», видимо, восходит к этим традициям, впрочем, существенно откорректированным и по своим различительным признакам еще менее последовательным. Так, если – уже в наше время – раздел «Искусство Центральной Азии» московского Гос. музея искусства народов Востока составлен по чисто конфессиональному принципу (Тибет, Монголия и Бурятия), то в экспозиции «Искусство Кавказа», помимо исламских традиций Азербайджана и Северного Кавказа, представлены чисто христианские Грузия и Армения, т.е. уже используется принцип не столько конфессиональный, сколько этно-географический (регионы, находящиеся в Азии).

Особо важную роль начинает играть, наконец, «административный» подход. «Восток» – это те регионы, которыми занимаются специальные, направленные на то научные и учебные учреждения. Так, «ведомственное» объединение Азии и Африки (Институт стран Азии и Африки, журнал «Народы Азии и Африки» и т.д.) надолго удерживает Африку – не только северную, мусульманскую, но и Африку южнее Сахары («черную») – в дисциплинарной области востоковедения; ее академическая автономизация происходит только в 1959 г. с образованием специального Института Африки АН СССР. В то же время наличие академических Института США и Канады, с одной стороны, и Института Латинской Америки, с другой, никак не позволяло считать «восточным» фольклор индейцев. С прочими аборигенами Нового Света (из «бесхозных» Австралии и Океании) подобных проблем не возникало – они не имели «своих» институтов, оставаясь, в основном, традиционно представленными в неревнивом ведомстве этнографии, а затем получили и законную прописку в Институте востоковедения РАН (Центр изучения Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании), который тем самым безгранично – до островов Галапагоса и Пасхи – раздвинул пределы Азии, ведомственно ориентализировав освоенную территорию.

Все это заставляет усомниться в справедливости киплингеского «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут» – подобные цивилизационные границы исторически весьма подвижны и зависят от многих факторов.

Если же вернуться к фольклору, то обсуждению полегит вопрос: насколько вообще релевантно для данного материала противопоставление «Запада» и «Востока».

<sup>1</sup> Это отнюдь не очевидно для европейского сознания. В общих описаниях, предполагающих определенную рубрикацию (в библиографиях, университетских буклетах и т. п.), «славянская» тематика как раз сплошь да рядом оказывается в одной рубрике с «восточной» или в ближайшем соседстве с ней; см., например: *Orientalistik – Slavistik – Buch- und Bibliothekswissenschaft* (Harrassowitz Verlag), или: *Die Forschungsanliegen der Katholischen und Evangelischen Theologie, Philosophie, Judaistik, Orientalistik und Slavistik beschäftigen sich mit dem Vergleich religiöser wie ethischer Wertsysteme* (Universität Bamberg). Аналогично – в Университете г. Сан-Паулу (USP – *Universit ria / S. Paulo*), где востоковедение и русистика также существуют в рамках одной кафедры; по-видимому, оба предмета ощущаются, с одной стороны, как не входящие в круг «материнской» западноевропейской культуры, а с другой, как «равноудаленные» от бразильской (и вообще латиноамериканской) традиции.

## Восток и Запад русского эпоса: этнические маркеры и знание традиции

Одной из самых интересных проблем в исследованиях картины мира русского эпоса оказывается соотношение «исторической действительности» (ее сказительской интерпретации) и стереотипных описаний этой действительности, связанных с этническими маркерами Востока и Запада.

Сказители русских былин вкладывают в этнически окрашенную лексику такие идеи, как «чуждость», «престиж», «праведность»; соотносят пространственные координаты топонимов с темами «брачные контакты», «воинские столкновения», актуализируя важную для эпоса пространственную компоненту.

Исследование этнических стереотипов и пространственных описаний<sup>1</sup> предполагает обращение к внутренней, то есть непосредственно эпической, географии. Термин «внутренняя география» в отношении русской былины пока не разработан, но вполне закономерно рассматривать несколько пластов пространственных маркеров, которые и намечают узловые точки «внутренней географии» эпоса.

Во-первых, это наименования городов, сначала экзотических, а затем освоенных русским эпосом и заменяющих «свои»: (Казань, Астрахань, Кряков). Вероятно, попадание этих топонимов в эпос обусловлено взаимодействием жанров в рамках репертуара сказительской школы, больше – региональной традиции (вероятно, из исторической песни в эпос), а свободное функционирование возможно в связи с фонетическим сходством (Рязань-Казань)<sup>2</sup>.

Второй уровень эпической географии – этническое пространство, каким оно предстает в былине. Так, на западе эпической Руси, судя по взгляду «усредненного» сказителя, располагаются литовцы – Литва хоробрая; на востоке – Индея богатая. Интересно, что соотношение координат Востока и Запада довольно актуальная тема для эпической традиции, а крайние точки этих направлений сюжетно оппозиционны. Это противопоставление выражается, в том числе, и тем, что сюжеты, входящие в группу брачных коллизий, традиционно используют этнонимы, связанные с Западом. Что касается воинских коллизий, то в них чаще всего фигурируют «жители» т.н. восточных окраин – Турции, Золотой Орды и т.д.

Эти уровни «внутренней географии» можно верно интерпретировать только после исследования уровней более мелких – персонажного и предметного.

В эпосе работают определенные пространственные модели, которые аккумулируют средства описания восточного и западного миров на различных уровнях традиции: имен (Этмануил Этманулович, Везвяк, Дунай, Чембал, Довмант и т.д.), монаршей титулатуры (князь, король, царь); деталей эпического быта (стекла аглицкие, замки немецкие, платье латынское, дубина сарацинская, булат иверьянский и проч.). Кроме того, важным элементом, актуальным для понимания картины мира эпических сказителей, оказывается и сфера «духовного». Этнические стереотипы лексического ряда «игра на музыкальном инструменте», связывают точки внутренней географии с определенными сюжетами. В свою очередь, бинарное социально-нравственное противопоставление «княжеский–каличий» и

---

<sup>1</sup> Если бы собиратели просили сказителей нарисовать карту пространственных перемещений персонажей (например, путь Соловья Будимировича из земли Веденецкой до Киева; путешествие Василия Буслаева в Еросолим-град; перемещения Ильи Муромца – от села Карачарова до Святых гор), то мы получили бы уникальную возможность увидеть горизонтальную проекцию географического знания традиции: как иногда собиратели фольклора просили сказителей изобразить миры, в которых они побывали, и получали подробные карты шаманских путешествий – см. Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеустных и шорских материалов. Ин-т этнологии и антропологии РАН, М., Наука, 2005.

<sup>2</sup> См. Иванова Т.Г. Формирование территории Русского государства в XVI в. и былинный эпос // Рябининские чтения-2011. Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. с. 276-279.

«несправедливый–справедливый» заменяется на этническое – «русский–еврейский», что, вероятно, обусловлено влиянием сюжетной и топонимической схемы, характерной для апокрифической книжной традиции.

Таким образом, на основе данных, представленных в докладе, предполагается:

- 1) обсудить возможность «реконструкции» внутренней географии былины по вектору Восток – Запад;
- 2) представить каталог этнических маркеров в связи со сферами лексики;
- 3) в связи с функционированием лексических маркеров этнических групп проанализировать смысл мотивов, имен собственных, постоянных эпитетов и формульных сочетаний.

**А.С. Лызлова**

### **«Сказка о золотой горе, или Чудные приключения Идана, восточного царевича» и ее русифицированные лубочные варианты**

80-е гг. XVIII столетия ознаменованы появлением первых изданий русских сказок. В отдельных книгах и сборниках того времени печатались тексты, относящиеся к особому, полулитературному, полуфольклорному, жанру, который принято называть лубочной сказкой.

К числу таких публикаций принадлежит «Сказка о золотой горе, или Чудных приключениях Идана, восточного царевича», вышедшая в 1782 г. в Петербурге. Она появилась ранее всех основных сказочных сборников конца XVIII в. и еще до окончания предпринятого В. Левшиным издания «Русских сказок». Как отмечает К.Е. Корепова, названная книга «лежит у самых истоков русской лубочной сказки, но в ней уже определились характерные черты нового жанра, возникшего на путях сближения фольклора и литературы» [Корепова 1999, 40].

Основу произведения составляет популярный фольклорный сюжет о трех царствах (медном, серебряном и золотом), осложненный поисками похищенной женщины — матери главного героя. При этом текст наполнен различными «восточными» элементами (имена персонажей, животные, растения, предметы быта), что позволило некоторым исследователям (например, Д.А. Ровинскому) считать его переводным. Подобная приближенность к реальной действительности является одним из главных отличий книжной лубочной сказки от фольклорной.

«Сказка о золотой горе» неоднократно перепечатывалась в народных картинках, где приобрела русифицированный характер благодаря замене имен [Ровинский, № 47, 48 = Афанасьев, № 559]. Кроме того, в составе сборника «Старая погудка на новый лад» (1794—1795) опубликована «Сказка о Василие-королевиче», основой для создания которой послужил текст народной картинки, представляющей собой переработанный вариант «Сказки о золотой горе». Названные публикации оказали большое влияние на устную традицию, что ощущается уже в первых научных сборниках сказок, составленных А.Н. Афанасьевым и И.А. Худяковым. Эти печатные сказочные тексты обеспечили возникновение новой версии сюжета, зафиксированного в СУС под номером 301А, в *Три подземных царства*, в которой расположение иного мира связано не с понижением, а с повышением уровня.

В сообщении осуществляется сопоставление «Сказки о золотой горе» с ее русифицированными лубочными вариантами. Кроме того, привлекаются сказочные тексты, бытовавшие в устной традиции.

**М.Д. Алексеевский**

## **Современные легенды о китайцах в старинном русском городе Галиче**

Галич является одним из районных центров Костромской области, это небольшой город с населением около 20 тыс. человек, испытывающий экономические и социальные трудности, типичные для малых городов Центральной России. Хотя Галич является одним из древнейших поселений на территории Костромской области (впервые упоминается в летописях под 1238 г.), где сохранилось немало историко-культурных памятников, туризм здесь развит слабо из-за проблем с транспортной доступностью и нехваткой комфортных гостиниц. В то же время для местных жителей богатое историческое прошлое Галича является одной из важнейших составляющих локального культурного текста. Широкое распространение в публицистике и краеведческой литературе имеет формула локальной идентичности «старинный русский город». Особое значение для горожан имеют противостояние галичских и московских князей в первой половине XV в., а также история героической борьбы галичан с иноземными захватчиками (с татаро-монголами в XIII–XIV вв., с польскими интервентами в начале XVII вв.).

Широко распространенное представление о Галиче как о старинном русском городе несколько корректируется тем фактом, что в действительности его население многонационально. В XIX – начале XX в. заметное место в жизни города занимала еврейская община. До сих пор в Галиче в районе с неофициальным названием Татарская Слобода (Аул) компактно проживают татары. В 1980-1990-е гг. имели место многочисленные случаи конфликтов между местной молодежью и выходцами из республик Кавказа, приезжавших в Галич учиться в аграрном техникуме. С каждой этнической группой, проживающей или проживавшей в Галиче, связаны устойчивые нарративы и стереотипные суждения, которые имеют хождение среди горожан.

В середине 2000-х гг. в Галиче появилась община китайцев, которые приехали в качестве наемных рабочих на местную обувную фабрику. В отличие от представителей других этносов, проживающих в городе, они ведут крайне замкнутый образ жизни, преимущественно общаясь только между собой. Внезапное появление в маленьком провинциальном городе большой группы экзотических «чужаков» породило среди местных жителей многочисленные слухи и легенды, основанные, с одной стороны, на устойчивых этнических стереотипах; с другой стороны, на наблюдениях за жизнью членов общины и попытках объяснить их необычное поведение.

На материале записей, сделанных летом 2011 года в Галиче во время экспедиции Государственного республиканского центра русского фольклора, автор доклада рассматривает типологию подобных городских легенд, ставит вопрос об их генезисе и анализирует ключевые стереотипы, связанные с восприятием китайцев в России, лежащие в их основе.

**Е.С. Новик**

## **Христианские мотивы в фольклоре и обрядах Западной Сибири**

Взаимодействие западной и восточной цивилизаций применительно к Сибири реализовывалось как колонизация Россией туземного населения за Уралом. В северные районы Зауралья русские проникли еще на рубеже XI–XII вв. после походов новгородцев в «полуночные страны» за пушниной. В XVI–XVII вв. династия русских купцов и промышленников Строгановых – выходцев из разбогатевших поморских крестьян – развернула свою деятельность не только на Европейском Севере, но и присоединила к России земли Предуралья (по рекам Каме и Чусовой), а за Уралом территории вплоть до

бассейна р. Таз (еще до включения их в состав России). Чтобы обезопасить свои владения от набегов татар из Сибирского ханства, Строгановы сформировали отряд волжских казаков во главе с Ермаком, обеспечив его необходимым припасами. Присоединение Восточной Сибири происходило уже по инициативе воевод Западной Сибири: из Березова и Мангазеи были осуществлены походы служилых людей с Нижней Тунгуски на Лену (где был основан Якутск и Жиганск); отряд томских и красноярских казаков добрался до верховий Алдана, а оттуда они отправились на восток, поднялись в верховья р. Мая, перешли через хребет на р. Улью и первыми из русских вышли на побережье Тихого океана (1639 г.). В 1648 г. казачий атаман, землепроходец и арктический мореход С.И. Дежнев, двигаясь из Нижне-Колымского зимовья вдоль морского побережья, обогнул Чукотку, открыв таким образом проход из Северного Ледовитого океана в Тихий. На рубеже XVII–XVIII вв. происходит новое и очень значительное расширение территории России на северо-восток Азии: в 1697 г. присоединена Камчатка, в 1711–1713 гг. казаки И.П. Козыревского и Д.Я. Анцифорова достигли Курильских островов. В результате были подготовлены условия для продвижения русских на Алеутские острова и Аляску, а Россия превратилась в тихоокеанскую державу.

Включение всех этих обширных территорий в орбиту своего влияния осуществлялось в России с разными целями. Вольные поселенцы – русские первопроходцы (в первую очередь поморы Европейского Севера), промышленники, купцы, охотники, беглые крестьяне и др. – стихийно перемещались, преследуя каждый свои деловые цели. Целю правительственной колонизации (служилые люди, сборщики налогов, обслуживающие административные нужды крестьяне, ямщики и др.) было приобретение новых территорий в основном для пополнения казны (ясака пушниной, взимаемый с туземного населения). Деятельность миссионеров, главной целью которых была христианизация и русификация туземцев-язычников, входила в комплекс правительственных мер по осуществлению на этих территориях своей «вертикали власти».

Может показаться, что из этих трех форм колонизации основным источником христианских мотивов в верованиях и фольклоре коренных народов Сибири были миссионеры, прилагавшие для этого специальные усилия. Однако деятельность миссионеров, включавшая различные приемы и средства (от насильственного крещения и уничтожения традиционных культовых атрибутов, гонений и преследования шаманов в XVIII в. до добровольного принятия православия частью «инородцев» в XIX–XX в.), не принесла ожидаемых результатов. Хотя формально все коренные народы Сибири были крещены, их мировоззрение не претерпело существенных изменений: судя по материалам, собранным этнографами как до, так и после Октябрьской революции, практически у всех них приемы охотничьей магии, родовые культы, шаманство, традиционный похоронный обряд сохранялись и в первой половине XX в.

Практически все они восприняли вероучение православной церкви с позиций собственной системы представлений и верований, переосмысливая христианские догматы на собственный лад, часто видоизменяя и приспособляя христианскую религию к шаманизму. Этот своеобразный синкретический сплав нередко выражался в применении к ликам православных святых идолопоклоннических форм поведения: около икон ставили посуду с жертвенной пищей, кропили их водкой, в жилищах под иконами могли находиться изображения семейных идолов – охранителей дома. Вместо канонизированных молитв, превозносивших того или иного святого, крещеные туземцы обычно просили у него удачи на промысле или в каких-либо других своих начинаниях.

Если приглядеться, то можно обнаружить, что подобного рода «адаптацию» и перетолковывание (но уже вполне осознанно) осуществляли и сами миссионеры, когда старались найти в языческих верованиях моменты, наиболее близкие к христианским представлениям, чтобы их было легче навязать своей пастве. Например, они широко использовали местные наименования нижнего мира в значении «ад» или имена верхних богов для обозначения Всевышнего, совершенно игнорируя их различия. Подобного рода «общие места» встречаются в любой религии, но их смешение не привело (как это случилось

у славян) к «двоеверию», или «народному христианству», а в известной степени подорвало воздействие и христианских, и традиционных верований. Что касается мифов творения, среди которых у многих народов Сибири встречаются тема потопа и широко распространенный фольклорный сюжет о двух творцах-соперниках, то они были истолкованы как влияние ветхозаветных текстов, а представления о верховном боге языческого пантеона было использовано в качестве доказательства исконности единобожия у народов Сибири и т. д.

Стоит заметить, что проникновение христианских мотивов в устную культуру коренных народов Сибири могло происходить не только через миссионеров, но и в результате контактов с русскими переселенцами, оседавшими в местах обитания коренных народов. Например, именно этим соседством можно объяснить не только многочисленные заимствования русских сказок у ненцев, но и широкое включение в систему их верований фигуры Николая Чудотворца как наиболее популярного святого в среде путешественников и мореходов. В одном из ненецких мифов Микола Мутрана (от *мутра* – ‘всё удивительное, необычное’) выступает даже как трикстер и посредник между Нумом и Нга, помогающий людям спастись от смерти. От ненцев этот образ мог перейти к нганасанам, у которых св. Николай превратился в одного из шаманских духов-помощников.

В плане изучения роли традиционных образцов, играющих определяющую роль при адаптации или, напротив, отторжения предлагаемых «чужих» верований, интересен также редкий случай подробной фиксации толкований христианского учения чукотским шаманом, которое отвергается им в силу полного несоответствия основным правилам и установкам чукотской культуры.

**А.В. Козьмин**

### **Чудо святого Евпла: от сибирских шаманов до Германа Гессе**

В докладе пойдет речь о морфологии сюжета или мотива, который можно описать приблизительно так:

*Человек, обладающий сверхъестественными способностями, оказывается в закрытом помещении. Присутствующие видят, что в этом помещении чудесным образом появляется вода. Вода так же неожиданно исчезает.*

Этот сюжет обнаруживается в самых разных традициях, тексты, приведенные выше, включают в себя произведение Германа Гессе, византийское по происхождению житие святого Евпла (в редакции, восходящей к 9 в.), русское предание о знаменитом преступнике, зафиксированное в 19 в., записи сибирских шаманских легенд.

Как можно будет увидеть, речь идет, скорее всего, не о типологических сходствах, а об исторически связанных линиях трансляции сюжета. Однако чтобы показать это, необходимо описать его морфологию.

#### **Герой**

Герой может быть святым (1), шаманом (2, 3, 4), героем «баснословных рассказов» (5), или же привлекаться «к суду за соращение некоей молодой девицы при помощи колдовства» (6). Таким образом, герой является носителем определенного рода сверхъестественных способностей

#### **Место**

Темница (1, 5, 6), чум (3, 4), комната. Существенно, что это закрытое помещение, сюжет строится именно на этом.

#### **Центральное событие**

Центральное событие различается в разных вариантах сюжета. Вода упоминается прямо (1, 2, 3, 4), ее существование можно предположить в рассказе о Ланцове, который уплывает на нарисованной лодке (5). В рассказе Гессе (6) вода отсутствует, при сохранении других деталей.

### **Последствия**

Этот сюжетный блок варьирует наиболее сильно. В якутской и бурятской шаманских легендах (2 и 3) присутствует юмористическая, иллюзионистская концовка. Долганская же шаманская легенда (4) больше похожа на остальные тексты: герой исчезает-уплывает, как и Ланцов (5). Это спасение героя из темницы - «мостик» к тексту Гессе, где уже не говорится о воде, а место нарисованной лодки занимает поезд. В определенном смысле самый простой случай - в житии Евпла (1). Разлившаяся вода (следует заметить, что в греческом тексте речь идет именно о «множестве воды», не об источнике) есть знак его святости и средство спасения от жажды, герой избегает смерти, но не покидает темницу.

Как кажется, морфология сюжета указывает на возможные исторические связи. На сегодняшний день я не могу их проследить, однако в самом их существовании вряд ли можно сомневаться. Шаманский фольклор северной Евразии содержит много общих сюжетов, так что существование группы шаманских легенд не удивительно. Что касается сюжетов «европейских», то связи их неясны. Чудо с разлившейся водой святого Евпла, кажется, мотив в агиографии уникальный, истоки сюжета о Ланцове и история текста Гессе мне так же неизвестны.

Наконец, имеет смысл сказать нечто о семантике мотива. Как кажется, иллюзия разливающейся жидкости может возникать при определенных измененных состояниях сознания. Вот цитата из художественного произведения, однако описывающая действие определенных галлюциногенов: «Вокруг нас творились жуткие вещи. Рядом со мной сидела громадная рептилия и глодала женскую шею, по ковру разлилось кровавое месиво - на него невозможно было просто ступить, не то, чтобы ходить по нему... "Закажи туфли для гольфа, - прошептал я. - Иначе мы не выберемся из этого места живыми. Ты заметил, что эти ящерицы не испытывают никаких затруднений, когда снуют по этой мерзости, - а все потому, что у них на лапах когти"» (Хантер Томпсон. Страх и отвращение в Лас-Вегасе). Если это так, то нельзя исключить, что создание такой иллюзии могло входить в репертуар шаманских «фокусов», с одной стороны, и, с другой, такой опыт могли испытывать в состоянии «мистического озарения». Такой «субстрат» мог поддерживать существование этого мотива в разных традициях (что, разумеется, не исключает диффузионистские объяснения). В этом смысле показательное его использование у Гессе — он соотносится с тематикой иллюзии и реальности, искусства и правды и т. п., актуальной для той традиции, в которой творил писатель.

### **Тексты**

(1) После этого Калвисиан приказал отвязать святого Евпла и, повесив ему на шею Евангелие, отвести в темницу, при этом он велел особенно тщательно запереть тюремные двери и запечатать их его перстнем, и поставить стражу, чтобы никто не мог пройти к святому Евплу и принести с собою хлеба и воды: Калвисиан хотел, чтобы он, мучимый жаждою и голодом, умер. Святой Евпл пробыл в темнице семь дней и ночей и почувствовал сильнейшую жажду; тогда он помолился Господу:

– Господи Иисусе Христе, истинный Бог наш, дарующий пищу всему живущему, Ты, напоивший в древности людей Твоих, водимых по пустыне Моисеем, источив им из камня живую воду (Исх.17:6), Ты, изведший для Сампсона воду из сухой челюсти ослиной (Суд.15:19) и омывший нас водою святого крещения, дай и мне, молю Тебя, прохладу, ибо я изнемогаю от жажды: повели, да истечет в темнице этой источник воды и утолит жажду мою, и все узнают, что Ты один Бог и нет другого, подобного Тебе.

Когда святой Евпл окончил эту молитву, внезапно в темнице появился источник воды; он выпил этой воды и удовлетворил ею не только свою жажду, но и свой голод, как будто бы пищею; святой Евпл воспел, слава и благодаря Бога. По прошествии семи дней, Калвисиян приказал вывести из темницы мученика, если он еще жив: он полагал, что святой Евпл отчасти от ран, отчасти от голода и жажды уже умер. Когда воины пришли и открыли двери темницы то пришли в ужас, увидев, что вся темница полна воды. Святой же Евпл простер руки над водою, как бы повелевая, и вода тотчас стала невидима. Воины сказали друг другу:

– Поистине велик Бог, Которому служит этот человек! // Житие святого Евпла

(2) Шаманка Модон пустила в присутствии чиновников воду из окна в комнату; потекла она, словно река, а в ней омули, омули... один другого жирнее; чиновники поймали по рыбе; потом оказалось, что они держались за свои члены // Ц. Жамцарано. Путевые дневники: 1903-1907 гг.

(3) Старинные шаманы наводняли юрту и наполняли её карасями; когда люди, взяв рыбу и нож, приготавливались чистить, то оказывалось, что ни воды, ни карасей нет, и они сидели, держа одной рукой нож, другой свои penis'ы // А.А. Попов. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа

(4) Услыхал об этом один шаман и стал похваляться:

– Что это за диво, вот я осенью мог бы уплыть вместе с рыбами в море.

Осенью, когда возвращается в море речная рыба, шаман собрал весь народ, заставил из чистых недержанных нюков поставить чум и стал шаманить в нем, вызывая снег и дождь. Внутри чума то тут, то там побежали реки, заиграли рыбы. Когда же люди опомнились, ни воды, ни рыб не оказалось, и шаман куда-то исчез. // А.А. Попов. Долганский фольклор

(5) Внутренняя жизнь этого острога имеет очень любопытную историю, имеет и своих героев. Лет пятьдесят тому назад таким героем был дезертир Ланцов. О нем в народе ходили самые баснословные рассказы: говорили, что он нарисовал на полу мелом лодку, сел в нее и уплыл из острога. // П.И. Богатырев. Бутырская застава

(6) В тюрьме я испросил разрешения заниматься живописью. Оно было мне предоставлено. Друзья принесли мне краски и мольберт, и я написал на стене моей камеры маленький пейзаж. <...> в самой середине пейзажа двигался совсем маленький поезд. Он ехал к горе и уже входил головой в гору, как червяк в яблоко, паровоз уже въехал в маленький тоннель, из темного и круглого входа в который клубами вырывался дым <...> Перед этим пейзажем стоял я однажды в моем узилище, как вдруг снова прибежали тюремщики со своими докучными понуканиями и вознамерились оторвать меня от моей блаженной работы. <...> Я вспомнил китайский рецепт, постоял минуту, задержав дыхание, и отрешился от безумия действительности. Затем я обратил к тюремщикам учтивую просьбу, не будут ли они так любезны подождать еще мгновение, потому что мне надо войти в поезд на моей картине и привести там кое-что в порядок. Они засмеялись, как обычно, ибо считали меня душевнобольным. Тогда я уменьшил мои размеры и вошел внутрь моей картины, поднялся в маленький вагон и въехал вместе с маленьким вагоном в черный маленький тоннель. Некоторое время еще можно было видеть, как из круглого отверстия клубами выходил дым, затем дым отлетел и улетучился, вместе с ним - вся картина, а вместе с ней - и я. Тюремщики застыли в чрезвычайном замешательстве. // Герман Гессе. Краткое жизнеописание

**И.В. Козлова**

### **Восток и Запад в антологиях «творчества» народов СССР**

В докладе предполагается рассмотреть сборники, объединяющие «народное творчество» разных народов СССР о советской современности. Самым знаменитым из подобных сборников был сборник 1937 года «Творчество народов СССР», подготовленный

издательством газеты «Правда» в 20-летию Великой Октябрьской революции. Жанр сборника «народного творчества» о современности был чрезвычайно популярен в 1930–1950-е гг., менее чем за двадцать лет вышло несколько десятков разных сборников, включающих «творчество» одного или нескольких народов СССР, содержащих тексты «советского фольклора». Принципы построения этих сборников могли быть разными: они могли состоять из традиционного и советского или только советского фольклора одного, двух и более народов. Сборники, объединяющие фольклор многих народов чаще всего строились по принципу тематической общности («Ленин в творчестве народов СССР», «Сталин в творчестве народов СССР» и т.п.). Обратив внимание на время их издания можно установить определенные границы: они начинают появляться во второй половине 1930-х и перестают издаваться в начале 1950-х гг., пик активности издания приходится на конец 1930-х гг. Временные границы издания такого рода сборников совпадают с границами публикаций эпических и лиро-эпических произведений советских сказителей. В 1930-е гг. в СССР сказители, складывающие произведения о счастливой советской жизни, были среди многих народов СССР. Всесоюзную известность получили казахский акын Джамбул Джабаев, лезгинский ашуг Сулейман Стальский (из Дагестана), русские сказительницы М. С. Крюкова, М. Р. Голубкова (из Архангельской области), А. М. Пашкова (из Карелии). Свои «народные поэты» были почти в каждой республике СССР, и в большинстве областей РСФСР, как в европейской, так и в азиатской части.

Произведения сказителей составляют значительную часть сборников «народного творчества», однако часто эти сборники наряду с ними попадают самые разные в жанровом отношении тексты: массовые песни, частушки, записи устных нарративов, а также произведения профессиональных советских поэтов (В. Маяковского, Д. Бедного, В. Лебедева-Кумача и др.). Вызывает интерес то, по какому принципу собираются тексты в такие сборники. Для анализа мной было отобрано 17 сборников «творчества» народов СССР. Сборники отбирались по принципу наличия в них фольклора разных народов СССР как западной, так и восточной его части, поэтому все сборники «народного творчества» одного народа или нескольких народов одного региона были отброшены. На материале выбранных 17 сборников планируется посмотреть их принципы формирования, с точки зрения тематики, соотношение в них количества публикаций произведений разных народов СССР, соотношения разных жанров, авторских и анонимных произведений. А также проанализировать их с точки зрения места и времени издания, тиража, устойчивости текстов для разных сборников.

**О.А. Баженова**

**Восточные поверья, предсказания, запреты  
относительно христианских святынь в изложении русских паломников  
(на материале хождений в Святую землю и Египет XVI-XVIII вв.)**

Источниками многих сведений о христианских святынях Востока для русских авторов хождений были греческие проскинитари (путеводители для паломников). Однако хождения содержат и множество известий, письменные источники которых неизвестны, и исследователи характеризуют их как «легенды, слышанные на месте» [См.: Голубцова М.А. К вопросу об источниках древнерусских хождений во Св. землю: «Поклоненье св. града Иерусалима» 1531 г. Издание имп. Общества истории и древностей российских. – М., 1911. – С. 46]. Разумеется, действующими лицами этих легенд часто выступают иноверцы – мусульмане (арабы, турки) и иудеи. Им приписываются и конкретные поступки, и некоторые поверья, предсказания, запреты и т.п. относительно христианских святынь и священных объектов.

Особую группу сведений, приводимых паломниками-писателями, составляет информация о том, как и почему разрушаются, исчезают, утрачивают свойство чудотворения сами святыни – камни, деревья, здания, по преданию связанные с жизнью и смертью Христа и святых, собственно мощи святых и др. объекты поклонения. Поздние хождения, начиная с XVI в., нередко сообщают и о том, что некоторые священные объекты исчезают и уменьшаются вовсе не потому, что их уничтожают иноверцы, а потому, что их разбирают «на благословение» сами паломники-христиане, тогда как, например, турки, наоборот, охраняют христианские святыни, обеспечивают их целостность. Практика разбора священных объектов на личные реликвии, очевидно, существовала раньше, чем стала отображаться в паломнических текстах. Однако хождения позволяют заключить, что она не только имела место, но и мифологизировалась, фольклоризировалась заинтересованными лицами. В целом в поздних хождениях изменяется, становится более разнообразным набор ролей, которые по отношению к таким объектам выполняют христиане и мусульмане.