

**Райан В.Ф.** *Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России*: Пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 720 с.; ил.

### Что можно найти в бане, отправившись туда в полночь?<sup>1</sup>

Книга В.Ф. Райана, подготовленная в лондонском Институте Варбурга<sup>2</sup>, была опубликована впервые в 1999 г.<sup>3</sup> За семь лет, прошедшие после появления английского издания, книга не успела устареть и стать «памятником». Она сохранила свой научный интерес и даже актуальность. Впрочем, наука о народной культуре и славянских древностях развивается в России так стремительно, количество новых публикаций

- <sup>1</sup> Материал подготовлен в рамках Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Русская культура в мировой истории», проект «Русский фольклор в ближайшем этническом окружении».
- <sup>2</sup> В сентябре–октябре 2006 г. благодаря любезному приглашению проф. В.Ф. Райана и проф. Чарльза Хоупа я имел счастливую возможность в течение месяца работать в Лондоне в библиотеке Института Варбурга. Хочется выразить им сердечную благодарность. Я весьма признателен также сотрудникам Британской академии и Российской академии наук, которые помогли организовать эту поездку. Институт Варбурга с его библиотекой, высоко продуктивной научной и издательской деятельностью, замечательными традициями — пожалуй, единственное место вне России, где могла быть создана столь монументальная монография, посвященная традиции магии и гаданий у восточных славян.
- <sup>3</sup> *Ryan W.F.* *The Bathhouse at Midnight: An historical Survey of Magic and Divination in Russia.* The Pennsylvania State University Press, 1999.

так велико, что уже сегодня можно назвать десятки новых изданий, которые дополняют книгу В.Ф. Райана в том или ином отношении.

Значение англоязычного издания книги прежде всего в том, что это наиболее полный на настоящий момент систематизированный свод сведений о магии, колдовстве и гаданиях в России (и шире — у восточных славян, поскольку автор привлекает также, хотя и весьма ограниченно, украинские и белорусские материалы). Западные специалисты (историки, филологи, антропологи) впервые получают систематизированный свод данных о магии и колдовстве в России. К этому своду можно подходить и как к целостному исследованию, и как к справочнику (в том числе библиографическому), и как к источнику самого разнообразного материала, который можно использовать и для комментирования памятников русской литературы, и для осмысления конкретных событий русской истории, и для сравнения с фактами других этнических традиций. Можно с уверенностью предсказать, что книга В.Ф. Райана послужит незаменимым источником сравнительного восточно-славянского материала для западных исследователей европейской магии, прогностических практик и колдовства.

К сожалению, Восточная Европа для ученых из Америки, Западной и Центральной Европы в этом отношении до сих пор оставалась *Terra incognita*. В сводных трудах по европейской магии и колдовству русские, украинские и белорусские материалы почти не учитываются. Отдельные сведения о русской магической традиции можно найти в работах американских исследователей Рассела Згугты, Пола Бушковича, Валерии Кивельсон, Ив Левин (Евы Левиной)<sup>1</sup>, Кристины Воробец, Линды Иванитц. Традиция гадательных книг описана в книге англичанки Фэйт Уигзелл<sup>2</sup>. И все же в западной науке не было ничего подобного книге В. Райана по широте тематического охвата и обилию привлекаемых материалов.

Для русского читателя не вполне привычно то, что автор ссылается на англоязычные исследования даже в тех случаях, когда соответствующие темы достаточно полно исследованы в отечественной литературе, на которую автор может при этом и не ссылаться. Понятно, что это обусловлено первоначальной ориентацией на англоязычного читателя, но специалисту все же интересно было бы знать, почему в том или ином случае ав-

---

<sup>1</sup> *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. А.Л. Топоркова и З.Н. Исидоровой. М., 2004.

<sup>2</sup> *Wigzell F.* Reading Russian Fortunes: Print Culture, Gender and Divination in Russia from 1765. Cambridge, 1998. Русский перевод книги подготовлен к публикации в издательстве «ОГИ».

тор не ссылается на русских ученых: потому ли что он не знаком с их трудами или потому что они не удовлетворяют его по тем или иным причинам и он сознательно отказывается от их использования.

Русский перевод книги оказывается в весьма своеобразной культурной ситуации. В самом общем плане ее можно охарактеризовать как предельно поляризованную. С одной стороны, существует научная традиция изучения магии и колдовства, представленная в работах этнографов, фольклористов, историков в виде монографий, сборников статей, различных справочников и энциклопедий. С другой — массовая продукция, отечественная и переводная, представленная значительно более многочисленными пособиями по магии и колдовству, сборниками псевдозаговоров и магических средств, предназначенных для практического употребления. Научная продукция расходуется небольшими тиражами и почти неизвестна за пределами узкого круга ученых и вузовских преподавателей. В любом случае в силу характерного для нее «засушенного» способа подачи материала она мало интересна для массового читателя, уверовавшего в колдунов и экстрасенсов. Больше шансов на успех имеют научно-популярные издания — от вполне добротных и относительно оригинальных до компилятивных и плагиаторских. Вполне ко двору оказались также переиздания книг XIX в., такие как «Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым», «Поэтические воззрения славян на природу» А.Н. Афанасьева, «Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия» (Собр. М. Забылиным) и др. Весьма далекие от научности в ее современном понимании, эти книжки утоляют читательский голод и жажду как «родного», «исконного», «древнего», так и «таинственного» и «сверхъестественного».

Не найдя «настоящую» (как в античной Греции или хотя бы у скандинавов) мифологию в доступных для него современных изданиях, читатель обращается к репринтам изданий 150-летней давности и находит в них в избытке и чернокнижие, и мифологию, и черта в ступе. Русский перевод книги английского профессора и академика смотрится в этом контексте довольно своеобразно. Бросается в глаза громадная эрудиция автора и одновременно некоторая его отчужденность от той традиции, которую он описывает, глядя на нее заинтересованно, но все-таки со стороны, подмечая постоянно не то, что делает суеверие таким милым сердцу его носителя, но то, что сближает русского суевера с английским и вообще с любым суевером европейским. Это ощущение некоторой чуждости поддерживает и стиль книги, который несет на себе явственные следы перевода с английского языка. Впрочем, книга написана ост-

роумно, и даже некоторые погрешности перевода не мешают это заметить. Местами автор дает читателю почувствовать свое собственное, довольно ироническое отношение к магии и колдовству, а также к их русским исследователям, подчас проявляющим легкое верие и отсутствие критического анализа (С. 291).

**Обзор содержания книги.** В.Ф. Райан исходит, как нам кажется, из такого целостного видения традиционной культуры, при котором магия не составляет изолированной сферы, но разлита, хотя и неравномерно, по всему культурному пространству. Автор подчеркивает условность разделения магии и религии, например: «Сложность различения между религией и магией отражается в явно непоследовательном отношении к этому вопросу разных христианских конфессий <...> которые, как правило, запрещают магию, однако допускают и даже поощряют многие традиционные обряды, значительной частью населения воспринимавшиеся как бесспорно магические» (С. 327)<sup>1</sup>. В связи с этим в книге рассматриваются и такие явления, которые признавались православной церковью, например чудотворные иконы и различные типы крестов (С. 328–339), разрешительные грамоты (С. 421–425).

В целом книга, включающая 16 глав, поражает масштабом и разнообразием рассмотренных в ней тем, которые вовсе не ограничиваются «магией и гаданиями». Своеобразную композиционную рамку книги создают глава 1-я «Исторический очерк» и гл. 16-я «Магия, церковь, законодательство и государство». Остальные 14 глав могут быть сгруппированы в три крупных раздела. Первый посвящен народной магии и гаданиям: «Народная магия» (гл. 2), «Колдуны и ведьмы» (гл. 3), «Народные гадания» (гл. 4), «Знамена, приметы, предсказания, календарные прогнозы» (гл. 5), «Толкования снов и гадания, связанные с человеческим телом» (гл. 6). Далее следуют главы о заговорах и амулетах: «Заговоры, заклинания и ложные молитвы» (гл. 7), «Талисманы и амулеты» (гл. 8), «Materia magica» (гл. 9) и «Тексты как амулеты» (гл. 10). В третьей части исследуются в основном гадательные тексты и сочинения, соотносимые с алхимическими и астрологическими знаниями: «Магия букв и цифр» (гл. 11), «Геомантия» (гл. 12), «Алхимия и магические свойства камней» (гл. 13), «Астрология: византийская

---

<sup>1</sup> Можно напомнить в связи с этим плодотворные размышления А.И. Белецкого о соотношении «дьявольской», языческой магии и магии церковной: «Если магия находится в руках церкви, она не преступна; если она в руках ее врагов — она осуждена. Чудеса обеих магий одинаковы. Можно сказать, что колдовство — это незаконное чудо, а чудо — законное колдовство» (*Белецкий А.И. Легенда о Фаусте в связи с историей демонологии* // Зап. Нефилологического общества при С.-Петербургском университете. 1911. Вып. 5. С. 66). См. также: *Жирмунский В.М. История легенды о Фаусте* // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подг. В.М. Жирмунский. 2-е, испр. изд. М., 1978. С. 258–259.

традиция» (гл. 14), «Астрология: поствизантийские влияния» (гл. 15). Надо признать, что общая логика изложения кажется несколько непривычной и в каком-то смысле «перевернутой». Главы о народной культуре, основанные на этнографических данных XIX в., даются в начале книги, а главы о книжной традиции XV–XVII вв. — в ее завершающей части. В книге имеются также «Предисловие к русскому изданию» и вступительная заметка А.В. Чернецова, ответственного редактора русского перевода (С. 5–10).

Некоторые главы «Бани в полночь» по своему объему и насыщенности материалом представляют собой самостоятельные исследования, например: «Виды заговоров» (С. 255–292), «Предметы христианского культа в качестве талисманов» (С. 327–365). Весьма содержательны и более мелкие параграфы, например: «Магические книги» (С. 325), «Магические куклы» (С. 325–326), «Змеевики» (С. 344–352), «Сисиний и дочери царя Ирода» (С. 352–363). Иногда примечания разрастаются и по существу представляют собой небольшие самостоятельные исследования, например о «волотовых костях» (Прим. 167 на С. 300–301) или об использовании в магии руки мертвеца (Прим. 190 на С. 302–303). Книга удачно структурирована и может быть использована как справочное издание. Нужный читателю материал легко найти благодаря подробно оглавлению и предметно-тематическому указателю.

Монография подготовлена предыдущими исследованиями В.Ф. Райана; при этом содержание некоторых статей не полностью покрывается ею<sup>1</sup>. Параллельно с книгой и после ее публикации увидели свет новые работы В. Райана, развивающие отдельные ее темы<sup>2</sup>.

**Соотношение книжности и фольклора.** Еще одна специфическая черта книги обусловлена тем, что автор рассматривает в совокупности факты «народной» и «высокой» культуры, естественно переходя от книжности к фольклору, от текстов письменных к устным и от практик, известных из переводных или оригинальных памятников, к практикам ритуальным. Такие переходы, предполагающие знакомство не только с русской

<sup>1</sup> Например: Ryan W.F. 1. The Old Russian Version of the Pseudo-Aristotelian «Secretum secretorum» // The Slavonic and East European Review. 1978. Vol. 56. № 2. P. 242–260; 2. Solomon, SATOR, Acrostics and Leo the Wise in Russia // Oxford Slavonic Papers. N. S. 1986. Vol. 19. P. 46–61; 3. The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // The Slavonic and East European Review. 1998. Vol. 76. № 1. P. 1–36.

<sup>2</sup> Ryan W.F. 1. Eclecticism in the Russian Charm Tradition // Charms and Charming in Europe / Ed. by J. Roper. New York, 2004. P. 128–144; 2. Ancient Demons and Russian Fevers // Magic and Classical Tradition / Ed. by Ch. Burnett and W.F. Ryan. London; Turin, 2006. P. 37–58 (Warburg Institute Colloquia, 7); 3. Russian Magic at the British Library: Books, Manuscripts, Scholars, Travellers. London, 2006 (The Panizzi Lectures 2005).

традицией, но и с традициями, которые послужили для нее первоисточниками (византийскими, еврейскими, латинскими и др.), к сожалению, нечасто встречаются в отечественных сочинениях.

Исследование В.Ф. Райана направлено на две культурные области: это, во-первых, народная культура с ее обрядами, поверьями, заговорами и гаданиями и, во-вторых, те тексты старинной книжности, которые так или иначе касаются магии, геомантии, астрологии и алхимии. Именно такой всеобъемлющий характер рассмотрения придает книге особый интерес и, несомненно, заинтригует читателя. В исследованиях, подобных книге В.Ф. Райана, по существу восстанавливается единство русской культуры, которая перестает выглядеть как странный гибрид из двух совершенно разных и враждебных друг другу субстанций — «книжного» и «народного».

И все же в исторической реальности эти сферы культуры довольно слабо соотносились друг с другом: на протяжении веков подавляющее большинство тех, кто прибегал к магии и гаданиям, обращался к колдунам и рассказывал былички о леших и водяных, были неграмотными и ничего не знали о книжной традиции. С другой стороны, те рукописи по геомантии и эзотерическим знаниям, которые сохранились со времени Московской Руси («Рафли», «Громник», «Лунник», «Тайная тайных» и др.), судя по их немногочисленности, никогда не были особенно популярными. Соотносились ли друг с другом эти социокультурные сферы и если соотносились, то как именно и в какой мере? Это весьма сложный вопрос, на который до сих пор нет какого-то единого и общепризнанного ответа<sup>1</sup>.

Следуя в русле западной гуманитарной традиции, В.Ф. Райан и в некоторых фактах народной традиции склонен видеть влияние «высокой» культуры (С. 56). Автор убедительно описывает процесс взаимодействия «высокой» и «народной» культуры в сфере рукописной традиции («Заговоры, заклинания и ложные молитвы» (гл. 7), «Талисманы и амулеты» (гл. 8), «Тексты как амулеты» (гл. 10), «Магия букв и цифр» (гл. 11)). Наиболее убедительны такие случаи, когда заимствованные тексты (например, ложные молитвы от трясовицы или «Сон Богородицы») не только переводятся на русский язык, но и перерабатываются, приспособливаясь к магической традиции восточных славян, и уже после этого получают у них широкое распространение. Кстати, недавно В.Ф. Райан посвятил специальное исследование трансформации так называемой «Сисиниевой

---

<sup>1</sup> На эту проблему обратил особое внимание Д.М. Буланин в своей содержательной рецензии на англоязычное издание «Бани в полночь» (Русская литература. 2001. № 1. С. 249–257).

легенды» в русские заговоры от лихорадки<sup>1</sup>. В области книжности, иконографии, некоторых памятников материальной культуры (например, различные амулеты) факты перевода с одного языка на другой, заимствования, миграции во времени и пространстве вполне реальны и могут быть описаны в рамках общей истории культуры.

В целом подход В.Ф. Райана к проблеме соотношения «книжных» и «народных» элементов можно охарактеризовать как весьма осторожный. Характерно, например, такое замечание: «Совпадение некоторых примет из книжного текста с приметами из народных верований и присловий не обязательно свидетельствует об их позднем или литературном происхождении. В то же время в крайне эклектичном мире магии и ворожбы распадение изначально цельного текста на отдельные приметы и их последующая связь с широко известными народными поверьями делают вполне возможным возрождение „книжных примет“ в качестве „народных“» (С. 218).

И все же наблюдения такого рода не всегда убеждают читателя; например, такие явления, как вера в «сглаз», гадания о женихе, лечебная магия, имеют настолько естественный характер и так широко распространены у разных народов, что сама попытка искать их объяснения в каких-то внешних влияниях представляется достаточно искусственной.

**Дополнения к библиографии.** Поражает своей полнотой обширная библиография книги, которую саму по себе можно использовать как справочное пособие. Автор сумел познакомиться, в частности, с множеством редких и труднодоступных российских изданий. Особую ценность для отечественных исследователей представляет чрезвычайно полная библиография изданий, посвященных России, на иностранных языках.

Тем не менее в списке источников, использованных автором, имеются отдельные лакуны. Так, например, уместно было бы сослаться на книгу Н.М. Гальковского, включающую наиболее полное собрание древнерусских поучений против остатков язычества и суеверий<sup>2</sup>. Вызывает сожаление, что В.Ф. Райан не смог воспользоваться книгой О.Д. Журавель (Горелкиной), досконально исследовавшей русскую версию фаустовской темы<sup>3</sup>. Полезно было бы также учесть книгу А.В. Гуры, в которой сла-

<sup>1</sup> Ryan W.F. *Ancient Demons and Russian Fevers // Magic and Classical Tradition / Ed. by Ch. Burnett and W.F. Ryan.* London; Turin, 2006. P. 37–58 (Warburg Institute Colloquia, 7).

<sup>2</sup> Гальковский Н.М. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.* Харьков, 1916. Т. 1; М., 1913. Т. 2 (Репринт: М., 2000).

<sup>3</sup> Журавель О.Д. *Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе.* Новосибирск, 1996.

вянские обряды и верования, связанные с животными, рассмотрены на широком сравнительном фоне<sup>1</sup>. Поскольку автор использует лексические материалы, уместно было бы привлечь диалектные словари и, в частности, многотомный «Словарь русских народных говоров».

В предисловии к русскому изданию книги В.Ф. Райан называет исследования, которые имеют непосредственное отношение к ее теме и появились уже после публикации английской версии «Бани в полночь» (Прим. 4, С. 23). Это прежде всего книги А.В. Лаврова «Колдовство и религия в России. 1700–1740» (М., 2000) и Е.Б. Смилянской «Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и „духовные преступления“ в России XVIII в.» (М., 2003). Хотелось бы перечислить в этой связи и несколько других изданий. В фундаментальном этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (издание задумано в пяти томах; пока вышло три тома) рассмотрены на общеславянском материале многие из тем, которые затрагивает В.Ф. Райан<sup>2</sup>. Обширное собрание рукописных заговоров и гадательных текстов включено в коллективный труд «Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв.» (М., 2002). В новейшем исследовании М.В. Корогодиной об исповеди в России имеется специальная глава о колдовстве<sup>3</sup>. Современное состояние проблемы «двоеверия» и «народного христианства» всесторонне обсуждается в одной из новых книг В.Я. Петрухина<sup>4</sup>. Богатые материалы о «народном христианстве» обобщены в монографии А.Б. Страхова<sup>5</sup>. В связи с символикой чисел необходимо теперь учитывать специальное исследование В.М. Кириллина<sup>6</sup>. Астрологической книжности на Руси посвящены труды Р.А. Симонова<sup>7</sup>. Связь магии и языка, едва затронутая в книге В.Ф. Райана, получила глубокую разработку в исследованиях Н.И. Толстого, С.М. Толстой и других представителей Московской этнолингвистической школы<sup>8</sup>. Специальные ра-

<sup>1</sup> Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

<sup>2</sup> Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; 1999. Т. 2; 2004. Т. 3.

<sup>3</sup> Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX веках: Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 203–232.

<sup>4</sup> Петрухин В.Я. Древняя Русь: Народ. Князя. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 288–323.

<sup>5</sup> Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: Народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge — «Palaeoslavica» — Massachusetts, 2003.

<sup>6</sup> Кириллин В.М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000.

<sup>7</sup> Симонов Р.А. 1. Естественная научная мысль Древней Руси: Избранные труды. М., 2001; 2. Русская астрологическая книжность (XI — первая четверть XVIII века). М., 1998.

<sup>8</sup> Толстая С.М., Толстой Н.И. Имя в контексте народной культуры // Три доклада к XII Международному съезду славистов. Проблемы славянского языкознания. М., 1998. С. 88–125; Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М., 2003. См. также: Славянская этнолингвистика: Библиография. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2004.



боты посвящены чудотворным иконам и народному почитанию икон<sup>1</sup>.

Одна из проблем, которые вынужден был решать автор, связана с тем, что он должен был так или иначе сформулировать свое отношение к глобальным реконструкциям славянского язычества, которые в разное время предпринимались в России: примкнуть к какой-либо из них, наиболее убедительной, эффективной и «прогрессивной», либо вообще их игнорировать.

Эту проблему В.Ф. Райану удалось решить вполне успешно. При всем уважении к российской науке он сумел сохранить по отношению к ней достаточно отстраненную позицию. В книге имеются отдельные критические замечания об исследователях более или менее далекого прошлого (А.Н. Афанасьев, Б.А. Рыбаков и др.) (Прим. 2 на С. 99, 114). В.Ф. Райан справедливо возражает против возведения к славянскому язычеству явлений народной культуры, известных в поздних записях (С. 66). Он знаком и с современными концептуальными работами о русской культуре: московско-тартуская школа (прежде всего работы В.В. Иванова, В.Н. Топорова, Б.А. Успенского), этнолингвистическая школа Н.И. Толстого (С. 16–17). Надо отдать должное английскому исследователю, который сумел, учитывая достижения разных научных школ, существовавших в России XIX–XX вв., сохранить критическое отношение к каждой из них и не поддаться увлекательным, но весьма шатким гипотезам, выдвинутым в разное время мифологами, археологами, структуралистами и др. Как это ни печально, но для иностранного исследователя единственным приемлемым способом остаться на почве проверенных фактов оказывается вообще отказаться от использования ученых реконструкций вроде сведения славянских верований к «основному мифу», культа Николая Угодника — к культу Волоса/Велеса, поверий о волках-оборотнях — к славянским инициациям и т.д. и т.п. В то же время отсутствие какой-то общей концепции способствовало тому, что «Баня в полночь» имеет преимущественно описательный характер.

**Проблема источников.** Еще одна проблема, которую приходилось решать В.Ф. Райану, обусловлена состоянием источников. Как отделить достоверные данные от недостоверных, в какой мере можно использовать сводные труды по русской этнографии, начиная от компендиумов середины XIX в. до современных работ по русской магии и демонологии — научных, полунаучных и совсем ненаучных? Сам автор пишет по этому поводу: «Приходилось отыскивать сведения по популярной

<sup>1</sup> Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А.М. Лидов. М., 1996; Цеханская К.В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004.

магии в работах, устаревших с точки зрения научного подхода, или вообще в публикациях ненаучного характера, в большинстве труднодоступных» (С. 19).

К сожалению, автор не дает критической характеристики своих источников, ограничиваясь отдельными репликами и краткой справкой в одном из примечаний (Прим. 2, С. 99). Это понятно, когда речь идет об англоязычном издании, поскольку источники на русском языке для западного читателя по большей части все равно недоступны. Однако в русском издании такой обзор явно не был бы лишним.

Обращаясь к этнографическим и диалектным фактам, автор опирается главным образом на издания XIX — начала XX в. (в частности, словарь В.И. Даля). В.Ф. Райан использует также сведения из самых разных источников, в том числе и из сводных описаний, имеющих полунаучный характер<sup>1</sup>. Перепроверить те сведения, которые в них приводятся, часто не представляется возможным, поскольку они даются без ссылки на источник или со ссылкой на труднодоступные источники. Существует также такая система, когда статья написана без ссылок или с отдельными ссылками, а в конце статьи перечисляются источники, которыми пользовался автор, и перед читателем встает нелегкая, а подчас и неразрешимая задача соотнести тот иной факт, приводимый автором статьи, со списком источников<sup>2</sup>.

В такой ситуации автор остается один на один с необозримым морем фактов, которые он просто не в силах перепроверить. Между тем даже если автор не берет на себя ответственность за приводимые им сведения других исследователей, он все же отвечает за их отбор и интерпретацию. Поэтому фразы типа «если верить Солженицыну, то...» не снимают с автора ответственности за ту информацию, которую он приводит вслед за Солженицыным.

Проблема верификации данных о народных верованиях и обрядах, извлекаемых из различных вторичных источников, имеет весьма острый характер. Эта проблема, несомненно, осознается автором<sup>3</sup>, и все же отсутствие необходимой критики источников имело определенные негативные последствия.

---

<sup>1</sup> Власова М.Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998; Новичкова Т.А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995.

<sup>2</sup> Именно так, к сожалению, оформлен библиографический аппарат в энциклопедическом словаре «Славянские древности», что напоминает худшую практику изданий XIX в.

<sup>3</sup> «Список литературы по этому вопросу весьма обширен, хотя исследования различаются по уровню; часто это устаревшие работы, и приведенные в них данные не поддаются проверке. Широкие обзоры встречаются редко. Поскольку материал, использованный в данной главе, по большей части почерпнут именно из подобных работ, он страдает теми же недостатками, главным образом отсутствием указаний на место, время и контекст» (С. 57).

Народные обряды и поверья — материя текучая, существующая во множестве вариантов. Отличить здесь типичное от индивидуальных привнесений сложно, а подчас и невозможно. И все же есть общая закономерность: она заключается в том, что те или иные ритуальные действия или суеверия, как правило, значительно более устойчивы, чем их мотивировки, которые могут сильно варьироваться в разных местностях и даже в пределах одного населенного пункта у разных информантов. К сожалению, в некоторых случаях в книге В.Ф. Райана наблюдается смешение того или иного явления и его интерпретации. Например, в параграфе, посвященном зеркалу, автор пишет со ссылкой на словарь В.И. Даля: «Когда кто-либо в доме умирает, зеркало надо завесить — чтобы душа умершего <...> которая не сознает, что она умерла, не испугалась, посмотрев в зеркало и не увидев своего отражения» (С. 325). Между тем у В.И. Даля это поверье изложено несколько по-другому: «Зеркала в доме, где покойник, завешиваются, чтоб он не мог в них осмотреться»<sup>1</sup>. Если само ритуальное действие в книге В.Ф. Райана описано точно, то его интерпретация вызывает сомнения.

В другом месте В.Ф. Райан говорит о том, что смерть колдуна «обычно сопровождается длительной агонией (потому что рога колдуна мешают душе покинуть тело)» (С. 121). Поверье о тяжелой смерти колдуна действительно широко распространено, однако его объяснение, предложенное автором, весьма сомнительно. Говоря о колдунах, В.Ф. Райан отмечает, что «колдун очень груб и сидит за столом в шапке» (С. 123). Между тем то, что колдун остается в головном уборе, имеет ритуальный характер и вовсе не является свидетельством какой-то его особой грубости.

В целом В.Ф. Райану удалось остаться на почве достоверных фактов, однако и в его книге имеются отдельные сведения, вызывающие сомнения. Их весьма немного, и никакого влияния на общую оценку книги они не оказывают. Рассказ о том, как в 1881 г. по поручению Академии наук три дня морили голодом преступника, чтобы проверить действие дурного глаза (С. 61), скорее всего был сочинен журналистами «желтой прессы». Правильнее было бы проявить осторожность и не использовать сведения, которые невозможно перепроверить и которые явно имеют анекдотический характер.

Со ссылкой на роман А.И. Солженицына автор пишет о том, что «икона Явление Богородицы св. Сергию, вырезанная из доски от гроба этого почитаемого святого, более трех столетий сопровождала русские войска в битвах» (С. 340). Здесь автор,

<sup>1</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 2002. Т. 2. С. 680–681.

вслед за А.И. Солженицыным, смешивает разные иконы, написанные келарем Троице-Сергиева монастыря Евстафием Головкиным (ум. в 1602 г.). В 1591 г. Евстафий Головкин написал икону «Преподобный Сергей Радонежский с житием» на доске от гроба святого. Однако с русскими войсками ездил другая икона-складень с изображениями Явления Богоматери Сергию Радонежскому, Иоанна Крестителя, Архангела Михаила и Ангела-хранителя<sup>1</sup>.

Есть в книге и отдельные мелкие ошибки или опечатки. В параграфе о колоколах и колокольчиках имеется странное место, из которого можно заключить, что русские Карелии занимались выпасом оленей: «В Карелии считалось недобрым предзнаменованием, если олень — вожак стада — терял свой колокольчик» (С. 343). Между тем в использованном здесь источнике речь идет о коровах, а не об оленях: «Если колокольчик терялся у коровы, возглавлявшей стадо, то ожидали большой потравы от зверья»<sup>2</sup>.

Неточным является утверждение о том, что «Славянская версия „Сисиниевой легенды“ появляется в глаголическом евхологии XI века» (С. 355). В Синайском евхологии действительно имеется несколько молитв от лихорадки, однако в них не упоминается имя Сисиния и нет молитв, развивающих тему Сисиниевой легенды<sup>3</sup>. Кстати, на это указывал уже Д.М. Буланин в своей рецензии на английское издание «Бани в полночь»<sup>4</sup>. Жалко, что его критика не была учтена при редактировании русского перевода.

День св. Георгия Победоносца не 13 мая (С. 79), а 23 апреля по ст. ст.

«Заговор оборотня». К сожалению, некоторые заговоры, заимствованные В. Райаном из книги И.П. Сахарова, по нашему мнению, являются фальсификатами. Фольклористы, этнографы, историки литературы второй половины XIX в. потратили немало сил для того, чтобы доказать, что И.П. Сахаров был бессовестным фальсификатором. Установлено, что он сам сочинял сказки, которые выдавал за народные, пользуясь при

---

<sup>1</sup> Николаева Т.В. 1. Троицкий живописец XVI в Евстафий Головкин // Культура Древней Руси. М., 1966. С. 177–183; 2. Древнерусская живопись Загорского музея. М., 1977. С. 137–139; Преподобный Сергей Радонежский в произведениях русского искусства XV–XIX вв.: Каталог. М., 1992. С. 8.

<sup>2</sup> Логинов К.К. Трудовые обычаи, обряды, запреты и приметы русских Заонежья // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С. 38.

<sup>3</sup> *Nachtigal R.* Euchologium Sinaiticum. Starocerkenoslovanski glagolski spomenik. 2 del. Tekst s komentarjem. Ljubljana, 1942. S. 104–124.

<sup>4</sup> Буланин Д.М. Магия и гадание в русской традиционной культуре и древнерусской письменности // Русская литература. 2001. № 1. С. 256.

этом сюжетами были из Сборника Кирши Данилова и ссылаясь на несуществующие рукописи, правил тексты заговоров и загадок, делал вставки в публикуемые им тексты древнерусских памятников<sup>1</sup>. Однако парадоксальным образом книга И.П. Сахарова переиздается снова и снова, а отечественные и иностранные авторы по-прежнему черпают из нее свои материалы.

Рассмотрим в качестве примера один из текстов, опубликованных И.П. Сахаровым. У него он приведен с заглавием «Заговор оборотня»:

«На море на Океане, на острове на Буяне, на полой поляне, светит месяц на осинов пень, в зелен лес, в широкой дол. Около пня ходит волк мохнатый, на зубах у него весь скот рогатый; а в лес волк не заходит, а в дол волк не забродит. Месяц, месяц — золотые рожки! Расплавь пули, притупи ножи, измочаль дубины, напусти страх на зверя, человека и гады, чтобы они серого волка не брали, и теплой бы с него шкуры не драли. Слово мое крепко, крепче сна и силы богатырской»<sup>2</sup>.

Этот текст хорошо известен и многократно цитировался. Его приводили в своих работах Ф.И. Буслаев<sup>3</sup> и А.Н. Афанасьев<sup>4</sup>. Уже в 1872 г. он был переведен на английский язык и опубликован английским исследователем русской литературы и фольклора Вильямом Рольстоном<sup>5</sup>. «Заговор оборотня» цитируют и

- 
- <sup>1</sup> Пыпин А.Н. 1. История русской этнографии. СПб., 1890. Т. 1. С. 276–313; 2. Подделки рукописей и народных песен. СПб., 1898. С. 24–30; Виноградов Н.Н. И.П. Сахаров и его «Русские народные загадки и притчи» // Журн. Мин-ва народ. просвещения. 1905. Ч. 359. № 6. Отд. II. С. 229–265; Савченко С.В. Русская народная сказка. Киев, 1914. С. 123–134; Азадовский М.К. История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1. С. 355–362; Новиков Н.В. Русская сказка в записи первой половины XIX века // Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века / Сост., вступит. ст. и комм. Н.В. Новикова. М.; Л., 1961. С. 43–45; Померанцева Э.В. Судьбы русской сказки. М., 1965. С. 72–73; Токарев С.А. История русской этнографии. М., 1966. С. 198–200; Козлов В.П. Тайны фальсификации: Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX веков. 2-е изд. М., 1996. С. 199–207. См. также наши комментарии в изданиях: Афанасьев А.Н. Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. М., 1996. С. 573–575, 580, 581, 590, 591, 603; Буслаев Ф.И. Догадки и мечтания о первобытном человечестве. М., 2006. С. 651, прим. 63; С. 652, прим. 88.
- <sup>2</sup> Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. Кн. 1: Русское народное чернокнижие. Русские народные игры, загадки, присловья и притчи. СПб., 1885. С. 28.
- <sup>3</sup> Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 1. Русская народная поэзия. СПб., 1861. С. 35. Статья Ф.И. Буслаева «Эпическая поэзия» впервые была опубликована в 1851 г. Фрагмент, включающий «Заговор оборотня» и комментарий к нему, еще раньше использован Ф.И. Буслаевым в статье «Значение собственных имен: лютичи, вильцы и волчки в истории языка» (Временник имп. Московского общества истории и древностей российских. 1851. Кн. 10. С. 13).
- <sup>4</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. 1. С. 737 (Репринт: М., 1994).
- <sup>5</sup> Ralston W.R.S. The Songs of the Russian People, as Illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life. London, 1872. P. 406. О В. Рольстоне и его занятиях русских фольклором см. в кн.: Алексеев М.П., Левин Ю.Д. Вильям Рольстон — пропагандист русской литературы и фольклора. СПб., 1994.

современные исследователи, главным образом те, кто обращается к теме оборотничества и при этом не затрудняет себе критикой источников<sup>1</sup>.

Нетрудно понять, почему этот текст привлекал к себе внимание уже первых исследователей славянской мифологии и продолжает привлекать его и ныне. Это единственный «заговор оборотня», когда-либо зафиксированный в России, да и вообще у славян. Исследователь вынужден либо цитировать данный текст, либо вообще не цитировать «заговоры оборотней»; заменить его каким-нибудь аналогичным, но при этом не вызывающим сомнения текстом он не может.

Ф.И. Буслаев не просто процитировал данный заговор, но и сопроводил его развернутым комментарием<sup>2</sup>. В статье «Эпическая поэзия» ученый писал: «Высоким эпическим складом отличается заговор оборотня, помещенный Сахаровым в I-м томе „Сказаний“. Говорит, как видно, сам оборотень — из числа тех упиров и волкодлаков, история которых теряется в глубокой старине»<sup>3</sup>. Далее автор процитировал начало заговора, дал в своем пересказе его вторую половину и разъяснил: «В этом заговоре упоминается *осиновой пень*, потому что оборотня в могиле им протыкают; выражение „на зубах у волка весь скот рогатый“ стоит в связи с пословицей: „у волка в зубах, то Егорей дал“ (Снегир. 410)<sup>4</sup>; наконец *теплая шкура мохнатого* волка-оборотня согласуется с названием *волкодлак*, от *длака* — мохнатая шерсть»<sup>5</sup>. Не все в комментарии Ф.И. Буслаева представляется безусловным; например, не вполне понятно, каким образом «осиновый пень», вокруг которого ходит волк, связан с тем осиновым колом (а не пнем!), которым протыкают

---

<sup>1</sup> См., например: *Балушок В.Г.* 1. Инициации древних славян (попытка реконструкции) // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 60; 2. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. Львів; Нью-Йорк, 1998. С. 147; 3. «Волк» и «волколак» в славянской традиции в связи с архаическим ритуалом // *Etnolingwistyka*. Lublin, 2001. Т. 13. С. 222; *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Т. 2: Былички, бивальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000. С. 348. Справедливости ради нужно отметить, что другие исследователи «волчьей» темы в славянском фольклоре, настроенные более критически, не используют заговор «Волка-оборотня».

<sup>2</sup> О Ф.И. Буслаеве как выдающемся исследователе народной поэзии см.: *Баландин А.И.* Мифологическая школа в русской фольклористике: Ф.И. Буслаев. М., 1988; *Топорков А.Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.

<sup>3</sup> *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки... С. 35. В статье 1851 г. Ф.И. Буслаев писал о «Заговоре оборотня» еще более восторженно: «В этом превосходном заговоре даже мелкие обстоятельства имеют свое значение» (*Буслаев Ф.И.* Значение собственных имен: лютичи, вильцы и волчки в истории языка... С. 13).

<sup>4</sup> Ф.И. Буслаев цитирует сборник И.М. Снегирева «Русские народные пословицы и притчи» (М., 1848. С. 410). См. современное издание: *Снегирев И.М.* Русские народные пословицы и притчи / Изд. подг. Е.А. Костюхин. М., 1999. С. 258. В цитате вместо «дал» ошибочно напечатано «дом»; эта опечатка нами исправлена.

<sup>5</sup> *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки... С. 35.

ходячего покойника. Тем не менее этот комментарий сыграл важную роль в последующей судьбе «Заговора оборотня».

Ф.И. Буслаев дал такую интерпретацию текста, которая связывала его с архаическими верованиями славян в волков-оборотней. Согласно Ф.И. Буслаеву, «мохнатая» шерсть соответствует этимологии старинного названия волков-оборотней (*волко-длаки*); «осиновый пень» напоминает о том, что с оборотнями расправлялись с помощью осиновых колов; оборот «на зубах у волка весь скот рогатый» связан с пословицей: «у волка в зубах, то Егорей дал». Таким образом, если И.П. Сахаров, по нашему предположению, сочинил этот текст, то Ф.И. Буслаев предложил такую «ученую» интерпретацию текста, которая позволяла видеть в нем перл народной поэзии и драгоценное свидетельство славянских древностей.

Комментарий Ф.И. Буслаева стал впоследствии важным атрибутом сахаровского текста, дающим ключ к его прочтению и интерпретации. Именно в таком виде, вместе с комментарием Ф.И. Буслаева, заговор был переведен на английский язык и опубликован в книге Вильяма Рольстона «Песни русского народа как иллюстрация славянской мифологии и российской социальной жизни»<sup>1</sup>. Из книги В. Рольстона заговор И.П. Сахарова (опять же с комментарием Ф.И. Буслаева) перепечатал Монтагю Саммерс в своей книге «The Werewolf»<sup>2</sup>. Со ссылкой на М. Саммерса текст И.П. Сахарова приводит в своей статье Ричард Ридли<sup>3</sup>.

Надо отметить, что И.П. Сахаров был одним из первых публикаторов заговоров. Его коллекция на протяжении 30 лет (до появления в 1869 г. сборника Л.Н. Майкова «Великорусские заклинания») была по существу единственным крупным собранием русских заговоров. Поэтому ни Ф.И. Буслаеву, ни А.Н. Афанасьеву просто не с чем было ее сравнивать. Между тем для современного исследователя, который имеет возможность рассматривать собрание И.П. Сахарова на фоне громадного корпуса заговоров, опубликованных на протяжении последующих 170 лет, несложно установить, какие из них укладываются в традицию, а какие выпадают из нее.

Для начала обратим внимание на то, что текст мало соответствует заговорной традиции по своему содержанию, лексике

<sup>1</sup> Ralston W.R.S. The Songs of the Russian People, as Illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life. London, 1872. P. 406.

<sup>2</sup> Summers M. The Werewolf. New York, 1966. P. 109–110.

<sup>3</sup> Ridley R.R. Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition // The Journal of Indo-European Studies. 1976. Vol. 4. № 4. P. 323.

и поэтике. Станным и необъяснимым выглядит обращение к месяцу: «Месяц, месяц — золотые рожки! Расплавь пули, при-тупи ножи, измочаль дубины, напусти страх на зверя, человека и гады». Других случаев обращения к месяцу с просьбой защитить от оружия и напустить страх нам неизвестно. Обычно к месяцу обращаются в заговорах от зубной боли. Кроме того, нигде в заговорах мы не встретим, чтобы месяц освещал осиновый пенёк.

Станной является также локализация действия. Волк ходит вокруг пня, который находится на поляне, но при этом он не заходит ни в лес, ни в дол. Поэтому можно только догадываться, где же находится эта поляна, если она и не в лесу, и не в доле.

Вступительная и заключительная формулы заговора основаны на фольклорных прототипах, однако формулы подлинных заговоров при этом подверглись характерной для манеры И.П. Сахарова стилистической правке. Например, в начальной формуле вслед за аутентичным «На море на Океане, на острове на Буяне» следует странное и нехарактерное для фольклорной традиции словосочетание «на полой поляне». Аналогично в закрепе за аутентичным «Слово мое крепко» следует надуманное и вычурное «крепче сна и силы богатырской». Не встретим мы в подлинных заговорах также таких словосочетаний, как «осиновый пенёк», «зелен лес», «широкой дол», «волк мохнатый», «скот рогатый», «теплая шкура», «сила богатырская».

Нехарактерен для заговорной традиции и синтаксический параллелизм с рифмовкой:

Около пня ходит волк мохнатый,  
на зубах у него весь скот рогатый;  
а в лес волк не заходит,  
а в дол волк не забродит.

Во всем тексте о волке говорится в 3-м лице, и это вступает в определенное противоречие с заголовком — «Заговор оборотня». Приходится допустить, что волк-оборотень говорит сам о себе в 3-м лице. Между тем в фольклоре и рукописной традиции имеется большое число заговоров, которые произносятся от лица волка, но это не заговоры оборотней, а заговоры на власть и судьей, в которых человек отождествляет себя с волком метафорически, а не реально. Эти заговоры произносятся как бы от лица зверя и включают формулы самоотождествления с волком. Как правило, они встречаются в заговорах, которые произносили, отправляясь на суд или к какому-либо начальству, когда человеку хотелось быть сильным и победить в себе страх. Сводку таких формул можно найти в нашей кни-



ге о рукописных заговорах<sup>1</sup>. Наиболее ранний из них восходит к XV в.; он начинается словами: «Се язъ, зверь юнь, очи мои звер[ь]и, а гроза моя царева. Блудитесь мене, крестьяне, аки овци волка»<sup>2</sup>.

Можно предложить будущим любителям творчества И.П. Сахарова цитировать этот текст с конъюнктурой: «Около пня хожу я, волк мохнатый, на зубах у меня весь скот рогатый...». В таком виде он будет больше соответствовать поэтике заговоров.

Отметим также, что текст представляет собой уникат; он перепечатывался (в частности, в собрании М. Забылина)<sup>3</sup>, но никогда не фиксировался позднее ни в рукописях, ни в устном исполнении. Между тем русская заговорная традиция чрезвычайно велика и само существование уникатов в ней — явление весьма редкое. В подавляющем большинстве случаев мы можем найти варианты или по крайней мере параллели к самым разным текстам.

Любитель старины мог бы нам возразить, что это старинный эзотерический текст, который был утрачен позднее, и именно этим объясняется его уникальность. Однако многое говорит против того, что «заговор оборотня» имеет архаический характер: лексика текста вполне современна; в нем нет ни архаизмов, ни диалектизмов. При членении на колонны большинство строк оказываются рифмованными, что нехарактерно для старинных заговоров XVII—XVIII вв., за исключением кратких заговоров от кровотечения.

Фальсификатом И.П. Сахарова, по нашему мнению, является также обширный заговор, приводимый в книге В.Ф. Райана на с. 262–263<sup>4</sup>. В.Ф. Райан напрасно аттестует его как «замечательный защитительный заговор» (С. 262). Самому же автору приходится констатировать в примечании, что последнее предложение текста «необычно по своей элегичности и патристическому пафосу» (Прим. 110, С. 298)<sup>5</sup>. Имеется в виду следующий фрагмент: «А придет час твой смертный, и ты вспомяни, мое дитяtko, про нашу любовь ласковую, про наш хлеб-соль роскошный, обернись на родину славную, ударь ей челом сед-

<sup>1</sup> Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005. С. 80–94.

<sup>2</sup> Там же. С. 46.

<sup>3</sup> Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия / Собр. М. Забылиным. М., 1880. С. 382–383.

<sup>4</sup> Заговор дается со ссылкой на статью А.А. Блока «Поэзия заговоров и заклинаний» (1906), в которой он цитируется без указания источника.

<sup>5</sup> Текст сопровождается примечанием от редактора (А.В. Чернецова): «Действительно, возможно, что И.П. Сахаров подвергал публикуемые им заговоры литературной обработке в духе поэтики были и сказок. — Ред.» (Прим. 110 на С. 298).

мерижды семь, распростиись с родными и кровными, припади к сырой земле, и засни сном сладким, непробудным» (С. 263). Предложение находится в полном противоречии с жанровой природой заговоров, поскольку описывает событие, которое произойдет в гипотетическом будущем и не имеет отношения к настоящему моменту; ни в одном из известных нам заговоров мы ничего подобного не встретим. Кроме этого, текст переполнен теми красотами стиля, которые не имеют ничего общего с поэтикой заговоров и так характерны для И.П. Сахарова: здесь и «любовь ласковая», и «наш хлеб-соль роскошный», и «родина славная», и «сон сладкий, непробудный».

Об этом же заговоре В. Рольстон писал: «Самый интересный и самый поэтический из заговоров»<sup>1</sup>, а А.А. Блок, прежде чем его процитировать, вспомнил о том, что «истинные перлы первобытной поэзии сверкают там, где неожиданное непривычное событие падает на голову человека»<sup>2</sup>. Показательно, что именно этот текст, чрезвычайно далекий от поэтики подлинных заговоров, вызывал последовательно восхищение В. Рольстона, А.А. Блока, а теперь еще и В.Ф. Райана. Действительно, он обладает такими чертами поэтики, которыми подлинные заговоры, конечно, не обладают.

История переводов сахаровских фальсификатов на английский язык насчитывает уже более 130 лет. Первым английским исследователем русской магической традиции был В. Рольстон. Специальная глава его книги «Песни русского народа как иллюстрация славянской мифологии и российской социальной жизни» посвящена различным аспектам колдовства; в частности, в ней имеется обширный параграф о заговорах. К этому времени уже увидело свет собрание заговоров, подготовленных Л.Н. Майковым (1869); В. Рольстон привел его в списке использованной литературы, однако, по-видимому, не успел им воспользоваться. Большинство русских заговоров, которые В. Рольстон приводит в собственном переводе на английский язык, взяты из книги И.П. Сахарова. По нашему мнению, фальсификатами являются «Заговор от тоски родимой матушки в разлуке с милым дитяткою»<sup>3</sup>, «Заговор ратного человека, идущего на войну»<sup>4</sup>, «Заговор от запоя»<sup>5</sup> и «Заговор оборотня»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Ralston W.R.S. The Songs of the Russian People... P. 372.

<sup>2</sup> Блок А. Поэзия заговоров и заклинаний // Соб. соч. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 59.

<sup>3</sup> Сказания русского народа, собранные И.П. Сахаровым. Кн. 1: Русское народное чернокнижие. Русские народные игры, загадки, присловья и притчи. СПб., 1885. С. 18–19. № 3; Ralston W.R.S. The Songs... P. 372–374.

<sup>4</sup> Сказания... С. 25, № 30; Ralston W.R.S. The Songs... P. 371–372.

<sup>5</sup> Сказания... С. 24, № 24; Ralston W.R.S. The Songs... P. 362.

<sup>6</sup> Сказания... С. 28, № 40; Ralston W.R.S. The Songs... P. 406.

Кстати, И.П. Сахаров, вероятно, очень бы повеселился, если бы узнал, что доверчивые англичане вот уже полтора века цитируют сочиненные им тексты, принимая их за перлы народного творчества. Сам И.П. Сахаров, как и подобает патриоту, люто ненавидел иностранцев. Сохранились воспоминания И.П. Сахарова о тульском периоде в его жизни, в которых он между прочим писал: «Благодарю Господа, что над моею головою не работала ни одна французская тварь. Горжусь, что вокруг меня не было ни одного немецкого бродяги. <...> Мерзенштейны и Скотенберги, заморские бродяги высшего сорта, не появлялись тогда в Туле; я их встретил впервые в Москве»<sup>1</sup>.

**Вместо заключения.** В.Ф. Райану удалось дать общую, синтетическую и динамическую, картину обширной области русской культуры, связанной с явлениями магии, колдовства и гаданий, во всей совокупности материальных и жанровых модификаций, в единстве слова, дела и материально-предметного мира. При сравнении с многочисленными отечественными изданиями сходной тематики книга В.Ф. Райана выделяется прежде всего своей основательностью и научностью, а также сочетанием исторических и филологических подходов. В.Ф. Райан рассматривает магические практики, гадания, поверья в их исторической динамике, с учетом ранних фиксаций в разнообразных текстах Московской Руси, записках иностранных купцов, медиков, военных и дипломатов. Необычным является большое число европейских параллелей, приводимых автором к самым, казалось бы, сугубо местным фактам и фактикам народной культуры. Эти параллели прежде всего англо-саксонские (что естественно для автора-англичанина), но также скандинавские, греческие, южно-славянские, венгерские и др. Автор не устает подчеркивать, что русские гадания, магические средства и заговоры по большей части известны и у других народов Европы. В этом смысле книга выполняет определенную идеологическую и, можно даже сказать, гуманистическую задачу: показать англоязычному читателю русскую культуру не как нечто экзотическое и «иное», но как органическую часть европейского культурного пространства<sup>2</sup>.

Надо признать, что в большинстве российских исследований народная культура до сих пор предстает как нечто замкнутое и

<sup>1</sup> Для биографии И.П. Сахарова (Сообщено П.И. Савваитовым) // Русский архив. 1873. № 6. Стб. 284. Воспоминания И.П. Сахарова в целом чрезвычайно колоритны. Тем, кто хотел бы понять ментальность этого человека, советуем почитать их в оригинале или в изложении А.Н. Пыпина.

<sup>2</sup> Для сопоставления русских и английский поверий представляет интерес русское издание книги Эдвина и Моны Э. Рэдфорд «Энциклопедия суеверий» (М., 1995). В русском издании, подготовленном Е.В. Миненок, книга дополнена статьями, посвященными соответствующим русским суевериям.

самодостаточное. Если она и сравнивается с чем-нибудь вообще, то это прежде всего белорусские и украинские факты или сведения о других славянских народах. В силу неразвитости компаративных исследований русская этнография в значительной степени остается глубоко провинциальной, а изучение магии, гаданий и колдовства оторвано от общих тенденций европейской и американской гуманитарной науки. В этом смысле обилие приводимых В.Ф. Райаном параллелей из ритуалов и верований англичан, шотландцев, датчан, греков и др. неславянских народов Европы заслуживает особого внимания.

В то же время оно явно нуждается в более глубокой рефлексии. Со времен романтизма существует представление о том, что именно в сфере народных обычаев и поверий сохраняются специфические черты этнического характера. Напомним хрестоматийные слова А.С. Пушкина: «Есть образ мыслей и чувствований, есть тьма обычаев, поверий и привычек, принадлежащих исключительно какому-нибудь народу» («О народности в литературе»)<sup>1</sup>. Между тем в свете разысканий В.Ф. Райана именно эта сфера оказывается глубоко интернациональной и сохраняющей устойчивость на протяжении многих столетий<sup>2</sup>.

Опираясь на свой собственный опыт переводов на русский язык англоязычных текстов по русской истории и этнографии, могу сказать, что такой перевод требует от переводчиков и редакторов чрезвычайно серьезной, громоздкой и неблагодарной работы. Все сведения из русских источников должны быть заново перепроверены; все цитаты (в том числе и из архивных источников) должны даваться по оригиналу, а не в обратном переводе с английского языка.

Нужно отдать должное ответственному редактору русского перевода А.В. Чернецову, коллективу переводчиков, среди которых известные специалисты по российской истории и фольклору, а также издательскому дому «Новое литературное обозрение» (книга вышла в известной серии «Historia Rossica»). Русское издание книги богато иллюстрировано, снабжено обширным предметно-тематическим указателем, выверенной заново библиографией и двумя предисловиями — самого В.Ф. Райана и А.В. Чернецова. На презентации книги, состоявшейся в Российском государственном гуманитарном университете (Москва) 23 мая 2006 г., В.Ф. Райан признал, что русское издание лучше английского. Остается только надеяться, что следующее английское издание будет еще лучше русского.

<sup>1</sup> Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 39–40.

<sup>2</sup> См. в связи с этим работу К.А. Богданова о суевериях, связанных с чиханием: Богданов К. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. С. 181–241.

Многие темы, которые рассматривает В.Ф. Райан, представляют не только научный, но и более общий интерес, особенно для русского читателя. «Баня в полночь», несомненно, послужит распространению тех самых гаданий и магических практик, к которым сам автор относится вполне отчужденно, как к части истории культуры, заслуживающей скорее сожаления и осуждения, чем восхищения и пропаганды.

Впрочем, и англоязычный читатель может воспользоваться сведениями о русской магии с практическими целями. Во время совместного посещения с В.Ф. Райаном лондонских книжных магазинов, торгующих литературой по магии и эзотерике, мы имели возможность убедиться в том, насколько велика современная околонучная литература по этим предметам, намного превышающая количественно соответствующую научную продукцию.

Хочется надеяться, что наша рецензия остановит победное шествие фальсификатов И.П. Сахарова по страницам российских и зарубежных изданий, хотя, честно говоря, надежды на это очень мало. Интереснейшая, богатейшая традиция русских заговоров, насчитывающая многие тысячи текстов, по-прежнему остается неизвестной зарубежным исследователям, а вместо подлинных текстов даже в самых авторитетных изданиях подчас продолжают печататься фальсификаты 170-летней давности.

До тех пор пока не будет проделан комплексный источниковедческий и текстологический анализ книг И.П. Сахарова и М. Забылина, мы считаем правильным вообще отказаться от использования этих сочинений. Что касается отдельных, весьма немногочисленных фальсификатов, которые проникли в труд В. Райана, то в этом смысле его книга при всех ее очевидных достоинствах является тем зеркалом, в котором мы можем видеть состояние собственной науки о фольклоре и отечественной старине. Хочется надеяться, что в последующих изданиях своего ценного труда В.Ф. Райан внесет в текст книги необходимые коррективы, чтобы остановить дальнейшее «расползание» фальсификатов по зарубежным научным изданиям.

Книга Райана — своеобразный вызов, брошенный российским ученым. И достоинства, и недостатки этой книги вполне очевидны. Вопрос только в том, сможет ли кто-нибудь в России — индивидуально или в составе авторского коллектива — проделать столь же масштабную работу с учетом нового материала и новых исследований, появившихся в последнее десятилетие.

*Андрей Топорков*

Я очень обязан профессору Топоркову за его подробную и серьезную рецензию и за хорошие слова по поводу моей книги. Я также обязан ему за его критические замечания и поправки, особенно за то, что он пишет о фальсификациях Сахарова и Забылина. Я могу только сказать в собственное оправдание, что убедительная работа проф. Топоркова в этой области еще не вышла, когда я собирал материал для своей книги.

Я хотел бы ответить на некоторые замечания.

Что касается упрека в отсутствии ссылок на определенные российские издания (книги и статьи), то проф. Топорков прав в том, что есть пробелы. Но надо иметь в виду, что сведения о появлении новых российских книг и журналов, особенно если они выходят вне Москвы и Петербурга, иногда до нас в Англии доходят довольно поздно, и такие книги не всегда доступны. К тому же, как проф. Топорков правильно замечает, моя книга была рассчитана на английскую публику, и английское издательство беспокоилось об объеме книги и количестве цитат и сносок — книга получилась более чем в два раза больше, чем было указано в контракте!

Это обзор для англоязычных читателей, с указаниями в основном на английскую или западно-европейскую литературу; при использовании материала из российских источников я даю все необходимые координаты. Не предполагалось, что в книге будет полная библиография для русских специалистов. «Баня в полночь» — перевод английской книги, и хотя многое было исправлено и добавлено в русской версии, мы не собирались издать совсем новую книгу на русский лад. Между прочим, есть, конечно, неточности перевода в некоторых местах, как замечает проф. Топорков, но коллектив специалистов, который осуществил перевод, заслуживает только похвалы: текст был очень сложный, с многими редкими словами и выражениями, не только английскими. Я очень благодарен переводчикам.

Что касается «Словаря русских народных говоров», должен сказать, что я часто цитирую диалектные словари (см. библиографию), но в этом словаре не нашел ничего, что стоило бы процитировать.

Я не пользовался «Славянскими древностями», потому что, хотя это весьма ценный труд, первый том вышел только к концу моей работы над книгой. К тому же «Славянские древности», несмотря на название, в основном синхронный этнографический труд: большинство материала, хотя описывается с глаголами в прошедшем времени, редко поставлено в исторический или литературный контекст, источники отдельных примеров обычно не даются и почти нет сравнений с неславянским материалом. Поэтому книга не очень полезна историку, когда тот ищет исторические сведения или старается поставить славянские верования и практики в более широкий европейский или даже мировой контекст.

Что же касается появления оленей, тут действительно ошибка, но не моя. В английском тексте никаких оленей не было — я написал только *head of the herd*, то есть вожак стада.

Проф. Топорков упрекает меня за то, что я цитирую статью в газете 1881 г., где описывается опыт, якобы произведенный в Академии наук, чтобы определить физический эффект дурного глаза. Я согласен с ним, что это анекдот, но такие анекдоты — тоже материал для историка фольклора. К тому же и в английском, и в русском вариантах моей книги этот абзац кончается восклицательным знаком — что еще надо? Прав ли Лермонтов, когда заметил: «[Наша публика] не угадывает шутки, не чувствует иронии»?

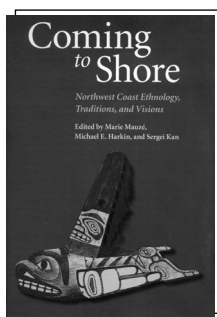
В разделе «Соотношение книжности и фольклора», третий абзац, проф. Топорков говорит о немногочисленности рукописей «Рафлей» и т.д. Что касается «Рафлей», то это действительно так, однако «Громники» и «Лунники» не редки в сборниках, и даже «Тайная тайных» существует в 20 экземплярах и фрагментах, не говоря уже о длинных цитатах в лечебниках. Для нецерковного текста XV–XVI вв. это немало.

По поводу «Euchologium Sinaiticum». Очевидно, я плохо сформулировал свою мысль и пропустил нужную объяснительную фразу. Там действительно не цитируется Сисиниева молитва как таковая, в ее конечной форме, там цитируется старый греческий заговор, который лежит в основе этой традиции молитв против демона Гило, во втором греческом варианте, где фигурирует не Сисиний, а архангел Михаил. В переводе заговор гласит: «Абра [Авра] вышла из моря, и первый архангел Михаил ее встретил и сказал ей: „Откуда ты и куда идешь, Абра

черная чернеющая, тригубая, триглавая?“ Она ответила: „Я иду, чтобы есть кости людей и уничтожить их плоть“. Тогда архангел Михаил запрещает ей это делать.

О «поэтическом» заговоре, цитируемом Блоком, в английской версии я написал: «Quoted from Aleksandr Blok, ‘Poeziia zagovorov i zaklinanii’, p. 101. Blok gives no source and says this is not the end of the spell. The last sentence of the spell is unusual in its patriotic and prematurely elegiac sentiment and one must hope that the eminent poet was not gilding the lily». Редактор русского издания почему-то снял последнюю фразу, где я деликатно намекаю, может быть слишком иронически, на возможную фальсификацию («золотить лилию» значит ‘заниматься украшательством’). Значит, я имел свои сомнения, даже не зная о возможных фальсификациях Сахарова и Забылина.

*Вильям Райан*



**Coming to Shore. Northwest Coast Ethnology, Traditions, and Visions** / Ed. by Marie Mauzé, Michael E. Harkin, and Sergei Kan. Lincoln & London: University of Nebraska Press. 508 pp.

Рецензируемый сборник — не только собрание статей, посвященных индейцам американского Северо-Запада, но и комментариев к важным событиям в истории антропологии в XX в., сопровождающийся обсуждением ее актуальных проблем. В основе публикации — американско-французская конференция, состоявшаяся в Коллеж-де-Франс в июне 2000 г. и связанная с 90-летним юбилеем Клода Леви-Строса. Проблемы, поднятые на конференции и затем оставшиеся в центре внимания ее участников, выходят за рамки оценки структурализма или вклада Франции в американистику. Но все же начнем с Леви-Строса.



Ряд авторов, в том числе Регна Дарнелл, статьей которой основная часть сборника открывается, стараются заново обозреть научное наследие Леви-Строса, в частности, определить позицию французского этнолога по отношению к Францу Боасу и его школе.

Здесь не могу не вспомнить собственное первое впечатление от «Мифологик» — смесь восторга перед чем-то совершенно оригинальным, интереса к новым мифологическим текстам (мне не известным из-за недоступности первоисточников) с твердым убеждением, что к моей работе все это — кроме самих текстов, конечно, — отношения не имеет. Если большинство читателей были вдохновлены методом Леви-Строса, то я искал конкретные сюжетные параллели, которые Леви-Строс выявлял в мифах обитателей разных районов Нового Света.

В работах, посвященных источникам идей французского этнолога, на первом месте стоит Роман Якобсон. Влияние Якобсона очевидно, но не следует забывать, что Леви-Строс был не только структуралистом, но и американистом. За годы, проведенные в Нью-Йорке, он общался с этнологами-«боасианцами», изучал коллекции Боаса, привезенные им с Северо-Западного Побережья, и систематически читал работы, посвященные культуре индейцев. Характеризуя Боаса как этнолога, Дарнелл, к моей радости, выбрала ровно те цитаты из боасовских работ, которые я сам не устаю приводить. Из них следует, что Боас, будучи верен своим немецким корням, полагал, что любая культура (во всяком случае любая мифология) состоит из исторически случайного набора элементов разного происхождения. Интерес к тому, как тот или иной элемент культуры трансформируется и интерпретируется именно в данном контексте, сочетался у Боаса с интересом к ареальному распространению элементов, указывающему на исторические связи между культурами. Две из его основных монографий («*Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas*», 1895, и «*Tsimshian Mythology*», 1916) посвящены исключительно этой второй теме. Понятно, откуда взята идея роста культурного разнообразия и трансформации элементов культуры по мере перехода из одного ареала в другой — от Фридриха Ратцеля. Однако эта же мысль лежит и в основе леви-стросовского подхода: переходя из одной культуры к другой, их элементы подвергаются изменениям, оставаясь вместе с тем узнаваемыми — если не для поверхностного наблюдателя, то для аналитика.

Доказывая близость Леви-Строса к Боасу, Дарнелл не очень внятно объясняет, в чем все же разница между ними. Затруднение понятно, ибо разница эта и огромна, если иметь в виду заявленные намерения исследователей и форму их текстов, и крайне мала, если считать этнологию исторической дисципли-

ной и оценивать вклад в нее обоих этнологов именно под этим углом зрения. Леви-Строс рассматривает индейскую мифологию как систему. Любая система существует постольку, поскольку между ее частями осуществляется обмен информацией. Однако между американскими мифологиями, совокупность которых сопоставляет Леви-Строс, обмена информацией быть не могло. Такой обмен имел место в пределах Амазонии, североамериканского Юго-Востока или Великих Равнин, но, конечно, не между Канадой и Патагонией или бассейном Колумбии и Гвианой. И тем не менее Леви-Строс прав — взятая в целом мифология Нового Света системна.

Чтобы разрешить противоречие, уместна следующая параллель. Микроволновое излучение, приходящее к нам из разных областей космоса, имеет одинаковую температуру (около 3 К), хотя за время существования нашей вселенной (13,7 млрд лет) обмен информацией между ее удаленными областями осуществиться не мог. Из этого делается вывод, что ко времени установления теплового равновесия вселенная была намного меньше, чем сейчас, и что реликтовое излучение несет информацию о времени ок. 300 тыс. лет после Большого Взрыва. «Вселенная» индейской мифологии 12–14 тыс. лет назад также была маленькой, располагаясь скорее всего в Берингии. После заселения индейцами Нового Света в племенных мифологиях Южной и Северной Америки сохранилась информация, отражающая взаимные контакты в пределах относительно небольшой и компактной предковой общности. И вот какой вывод из всего этого следует. Хотя цели Леви-Строса иные, чем цели Боаса (демонстрация принципов работы мифологической мысли), реально он прослеживает не что иное, как исторические связи между индейскими мифологиями. Какую бы терминологию он ни использовал, речь в конечном счете идет об ареальном распределении мотивов и ни о чем больше.

В свое время Клиффорд Гирц доказывал, что работа с мифами позволила Леви-Стросу отстраниться от реального этнографического материала<sup>1</sup>. Это верно лишь отчасти. Текст Леви-Строса насыщен соображениями относительно конкретных исторических связей между культурами индейцев. Главная задача, стоявшая перед Леви-Стросом, состояла, естественно, не в прослеживании подобных связей, но вряд ли он не понимал, что основа его построений — историческая.

Ответ на возникавший время от времени вопрос, почему мэтр структурализма выбрал в качестве поля своих исследований

---

<sup>1</sup> Geertz C. Works and Lives. The Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press, 1988. P. 25–49.

мифологию американских индейцев, а не, скажем, Ветхий Завет<sup>1</sup>, элементарен — потому что Леви-Строс был американистом. Если он позволял себе привлекать к исследованию художественные стили и мифологии Восточной Азии и Океании, то ровно в той мере, в какой последние исторически связаны с искусством и мифологией индейцев. Последователи Леви-Строса с успехом использовали его метод для изучения африканской сказки<sup>2</sup> и мифологий Индонезии и Филиппин<sup>3</sup>. В обоих случаях мы также имеем дело с системами, между элементами которых существуют реальные исторические связи. То, что эти связи описаны на языке бинарных оппозиций, — дело технической целесообразности или даже вкуса, на результаты это не влияет. Использовать тот же язык для описания древних мифологий Средиземноморья и Западной Азии мешают не качественные отличия подобного материала от индонезийского или американского, а фрагментарность источников при сложности и огромной временной глубине исторических процессов, отразившихся на сюжетно-мотивном фонде местных мифологий. Соответственно здесь нет и той очевидной системности, которая заметна в мифологиях австронезийцев и америндов. Исследование Ж. Дюмезиля индоевропейских мифологий и ритуалов, осуществленное независимо от Леви-Строса и до него, равно как и более позднее исследование палеоазиатских мифологий Е.М. Мелетинским, оказались результативными именно потому, что структурный подход был использован в качестве метода для изучения исторически связанного, системного массива данных.

С иными проблемами мы сталкиваемся в случае приложения леви-стросовского метода к этнически компактному материалу, где требуется не сопоставлять мифологии, а анализировать одну-единственную. Ни одна из работ Леви-Строса не вызвала столько откликов, как его раннее эссе по мифологии цимшиан в Британской Колумбии — «Деяния Асдиваля». В сборнике, посвященном индейцам американского Северо-Запада, эту работу тоже не обошли вниманием. К ней обращаются несколько авторов, а Маргарет Сегин Андерсен посвятила ей отдельную статью. По Леви-Стросу, в серии повествований о персонаже с именем Асдиваль отражена озабоченность индейцев теми проблемами, которые должны возникать постольку, поскольку

<sup>1</sup> Douglas M. The Meaning of Myth, with Special Reference to 'La Geste d'Asdiwal' // The Structural Study of Myth and Totemism. L., 1967. P. 49–69.

<sup>2</sup> Retel-Laurentin A. Structure et symbolisme: Essai méthodologique pour l'étude de contes africains // Cahiers d'Études Africaines. 1968. T. 30. P. 206–244.

<sup>3</sup> См.: Belmont N. 'Moitié d'homme' dans le contes de tradition orale // L'Homme. 2005. T. 174. P. 11–22 и другие статьи в том же томе L'Homme.

определенные правила выбора супруга, правила послебрачного поселения и система родства, с точки зрения исследователя, дисгармонируют.

Много копий было сломано по поводу того, что значил в культуре цимшиан кросскузенный брак и был ли он у них вообще. Андерсен принадлежит к тем, кто доказывает, что кросскузенный брак у них был. Многолетняя дискуссия высветила нюансы социальной организации цимшиан и в этом смысле оказалась полезной. Но какое отношение имеет все это к мифологии? Мы не знаем, вызывали ли «противоречия», о которых писал Леви-Строс, какую-либо рефлексию со стороны информантов Боаса и их современников, а без подобного знания попытки вычитать в повествовании определенный смысл бесперспективны — полученные выводы проконтролировать невозможно. Описываемый в мифе конфликт между Асдивалем и братьями его жены, покинувшими героя на островке среди моря, представляет собой легко заимствуемый мифологический мотив, знакомый не только цимшиан, но и соседним атапаскам (тагиш, южные тутчоне, талтан), тлинкитам, сэлишам (беллакула) и вакашам (хейлцук). Это распределение указывает на ареальную приуроченность мотива, а не на его функциональную зависимость от тех конкретных форм социальной организации, которые были свойственны цимшиан.

Авторы сборника холодно, чтобы не сказать резко, отзываются об английском функционализме в обоих его вариантах (Рэдклиф-Браун и Малиновский). Главная и справедливая претензия заключается в том, что ограниченность исследований рамками одной культуры не позволяет оценить функциональные зависимости между ее элементами. Происхождение этих элементов, их прошлое функционирование в ином культурном контексте безразлично для их нынешнего функционирования. Однако в случае с «Асдивалем» мы имеем дело как раз с примером функционального объяснения. Наличие хотя бы слабой зависимости наборов мотивов в повествовательных текстах от социальной структуры вообще еще никому не удалось доказать. Сделать это на материалах одной культуры заведомо невозможно, ибо степень зависимости есть величина, которая оценивается статистически. Отсюда, кстати, и не слишком удачный опыт структурного описания библейской мифологии Эдмундом Личем<sup>1</sup>. Структурный анализ помогает выявить сходные элементы разных традиций, но, препарировав один-единственный текст, будь то ветхозаветный или индейский, мы не получаем дополнительной информации о его создателях и потребителях.

---

<sup>1</sup> Leach E. Genesis as Myth and Other Essays. L., 1969 и другие его публикации на ту же тему.

Помимо Леви-Строса, «*Coming to Shore*» озаменован присутствием еще одной великой фигуры — Федерики де Лагуна. Обзор деятельности этой исследовательницы, представленный Мари-Франсуа Гедон, и научная автобиография, написанная самой Де Лагуной специально для данного сборника, показывают, что мы имеем дело с одним из крупнейших антропологов истекшего столетия. Де Лагуна никогда не занималась теоретизированием, из-за чего ее имя менее популярно, чем оно того заслуживает. Порой кажется, что научная деятельность Де Лагуны представляет собой реализацию тех возможностей, которые антропология в целом упустила. Де Лагуна не только нашла себе место в нескольких национальных антропологических школах (американской, французской и датской), но и соединила направления, которые давно уже выглядят несоединимыми, — историзм и стремление взглянуть на современные культуры глазами их носителей.

Археологические и этнологические исследования Де Лагуны на американском Северо-Западе и в Арктике органично связаны. Дело не только в широте кругозора (он естествен для человека, дожившего до ста лет и сохранившего творческую активность) и даже не только в понимании культуры как формы нашей адаптации к природной и социальной среде, что предполагает изучение исторической динамики этой адаптации. Главное, что Де Лагуна очень серьезно относилась к антропологии и, начиная очередной проект, каждый раз стремилась получить важное новое знание. На Де Лагуну можно сослаться не как на единомышленника или противника, а как на источник доказанных и не известных ранее фактов — редкий случай в наше время.

Статьи Мари Мозэ, Пьера Маранда и Марджори Майерс Халпин снова посвящены французскому вкладу в изучение североамериканских индейцев, структурализму и Леви-Стросу. К историографической части относится и обзор истории экспозиции индейцев Северо-Западного Побережья в Нью-Йорке от Боаса до настоящего времени, представленный Ирой Джекнис. Речь о том, как экспозиция менялась, отражая идеи кураторов и директоров, и как она сама влияла на тех, кто ее создавал или приходил на нее смотреть (от Леви-Строса до Сэлинджера). Невольно приходит мысль: может, и наша Кунсткамера оставила след в истории — или еще оставит?

Вопросы взаимовлияния людей и культур поднимаются в сборнике постоянно. Если одни авторы показывают, какое воздействие индейцы оказали на антропологов, а те друг на друга, то их коллеги озабочены проблемой взаимодействия индейских культур с внешним миром.

Великолепно сделана большая статья супругов Дауэнхауер, в которой описывается, как примерно за сто лет враждующие друг с другом матрилинейные, объединенные в две фратрии кланы тлинкитов в основном превратились в единое корпоративное, преимущественно патрицентричное общество, способное противопоставлять себя общеамериканскому именно потому, что оно заимствовало от последнего многие символы своей этнической идентификации (от гимна до кукол Барби в тлинкитской одежде). Нора, супруга Ричарда Дауэнхауера, — сама тлинкитка по происхождению и прекрасно знакома с индейским взглядом на происходящее, однако статья, о которой речь, не относится к жанру «этнонауки». Это просто наука, причем очень высокого качества.

Хронологически и тематически со статьей Дауэнхауеров смыкается статья Сергея Кана, описывающего взаимоотношения тлинкитов с русско- и англоязычным населением Южной Аляски в первые десятилетия после перехода этой территории под управление США. Неожиданной, по крайней мере для меня, является информация об индустрии туризма, развившейся здесь с середины 1880-х гг. Еще одним популярным туристским районом был в это время американский Юго-Запад. Неожиданность заключается в том, что этнографическое изучение как Северо-Запада, так и Юго-Запада началось, за редкими исключениями (тот же Боас), позже, в 1890-х гг. На этом фоне начинаешь лучше понимать ценность североамериканских экспонатов Кунсткамеры, собранных в первой половине XIX, а то и в XVIII в.

Редкая работа, посвященная американскому Северо-Западу, обходится без термина «потлач». Представление о потлаче у большинства этнографов сформировано на основе чтения Боаса, и даже не столько его самого, сколько Марселя Мосса и Рут Бенедикт. Между тем еще 40 лет назад в своей влиятельнейшей работе «The Rise of Anthropological Theory» Марвин Харрис показал, что данные конца XIX в., полученные Боасом среди квакиутль, отражают исторически уникальную ситуацию и что ранее столь масштабного уничтожения материальных благ на потлачах не происходило. Харрис, однако, не вникал в подробности и не подвергал сомнению основной принцип потлача как антагонистической борьбы за власть и престиж.

Мари Мозэ, разбирающая позицию Мосса в его «Даре», равно как и другие авторы сборника, полагает, что обычный потлач представлял собой прежде всего средство для интеграции кланов, скрепленных брачными связями, и что раздаривание ценностей не являлось здесь скрытым кредитованием контрагентов в конкурентной борьбе. Проверить аргументы сторон

я не могу, но позиция Мозэ выглядит убедительно. Если бы та картина под девизом «Ничто не слишком», которая нарисована в «Patterns of Culture», соответствовала норме, концентрация власти в руках отдельных аристократических «домов» в обществах Северо-Запада должна была бы достичь гораздо больших масштабов, чем это имело место в действительности.

Одна из самых блестящих по форме, но сомнительных в отношении выводов статей сборника написана Робертом Брингхерстом, развивающим тот взгляд на культуру индейцев, который в свое время отстаивал Пол Радин: в каждой культуре есть и фольклор, и литература. Это вполне постмодернистский взгляд (впрочем, для авторов, чьи статьи составляют вторую половину сборника, термин «постмодернизм» лишен негативных коннотаций). Отнесение записанных Суонтоном текстов хайда к авторской литературе и сопоставление изображений на аргеллитовых пластинах с картинами Веласкеса эффектно, но неубедительно. Помимо глубокого и принципиального антиисторизма такой позиции, она — в том, что касается изображений — уязвима и по конкретной причине. Хайда освоили технику резьбы по аргеллиту (мягкому черному камню) лишь в середине XIX в., все эти изделия были заведомо предназначены для туристов, а сама идея иллюстрировать повествовательные сюжеты явно заимствована от европейцев. В этих новых условиях резчик был менее связан традицией и творческий авторский элемент становился заметнее. Статья заканчивается цитатой из Леви-Строса — «показать, не как люди мыслят в мифах, а как мифы мыслят в людях, хотя те об этом не знают». Подобных эффектных высказываний у Леви-Строса немало, но разве он сам не писал, что его книги — это не только наука? Впрочем, и Брингхерст скорее поэт-переводчик, чем антрополог.

Одновременно с рецензируемым вышел еще один сборник со статьями на сходные темы, также под редакцией Сергея Кана (вместе с Полин Тернер Стронг)<sup>1</sup>. Я не готов подробно его рецензировать, но хотел бы отметить одно существенное обстоятельство, на которое обращают внимание ряд авторов обеих публикаций.

Так, Роберт Брайтман в статье «Культура и теория культуры в аборигенной Северной Америке» указывает, что по мере того как в «Первом Мире» понятия «культуры», «общества», «идентичности», «традиции» подвергаются деконструктивистской критике и мы начинаем жить во все более сложном, текучем, аморфном мире, где понятия относительны, ценности услов-

<sup>1</sup> Kan S., Strong P.T. (eds.). *New Perspectives on Native North America. Cultures, Histories, and Representations.* Lincoln & London, 2006.

ны, границы зыбки и неопределенны, в других «Мирах», включая «Четвертый» (мелкие, безгосударственные, в недавнем прошлом «отсталые» и «экзотичные» общества) наблюдается противоположная тенденция. Осознав свои достоинство и равноправие, идеологи этих культур менее всего хотят раствориться в глобальном конгломерате и настаивают на том, что их-то традиции и культуры реально существовали и существуют как вполне определенные устойчивые во времени явления с четким набором признаков и с правом на сохранение таковых и в будущем. Становление этого типа мироощущения идет параллельно с объективно происходящими изменениями в культуре, порой кардинальными. В частности, поставщиком якобы этноспецифичных и традиционных элементов культуры сплошь и рядом выступает общеиндейский «новодел» — конгломерат черт разного происхождения, первоначально отфильтрованный в основном европейцами, создававшими для себя усредненный образ «краснокожего».

Похоже, что американская антропология сталкивается с серьезной проблемой взаимодействия исследователей и индейских общин. О том, что такое взаимодействие интенсивно происходит, свидетельствует публикация под одной обложкой чисто научных аналитических статей и тех, которые отражают взгляд самих индейцев на свою недавнюю историю, изменения в культуре, волнующие общины вопросы. Это очень интересные и симпатичные работы, но от упомянутой статьи Дауэнхауэров они серьезно отличны по жанру. Понятно, что любое плодотворное взаимодействие предполагает налаживание доверительных отношений между этнографом и информантами и что вообще гость в чужом доме обязан быть скромным и вежливым. Однако речь начинает идти уже и о том, что нет больше ни этнографов, ни информантов, а есть равноправные культуры, которые друг с другом знакомятся. Против этого тоже нет возражений, но все же культурный обмен и антропологическое исследование — вещи разные. Если академическая антропология сливается с объектом своего изучения, она оказывается зависимой от него, иначе говоря, перестает быть наукой. Не самый важный, но показательный симптом подобной зависимости — постоянные изменения в написании этнонимов и имен. Из лексикона исчезают привычные племенные названия и даже само слово «индейцы» оказывается изгнанным и замещенным «First Nations». Сомнительность подобных замен связана, в частности, с тем, что слова в новой транскрипции создают сложности с точки зрения фонетики не только русского, но, видимо, и английского языка. Одно дело заменить «остяков» на «хантов» или «кампа» на «аш нинка» и другое — «квакиутль» на «квাকাвакавк» — и это еще самое простое и легко произно-

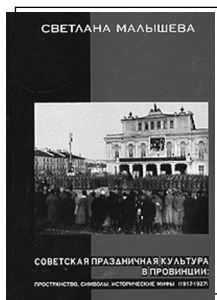


симое. Приводить в лингвистических статьях личные имена с добавлением всей диакритики вообще абсурдно — почему бы тогда не передавать китайские имена иероглифами?

Взятые вместе, оба сборника, по-видимому, достаточно полно отражают ситуацию в современной американской антропологии (в основном все же американской, хотя «*Coming to Shore*» — это совместный американско-французский проект). В них есть исследования исторической направленности, есть обращенные к сегодняшней ситуации, написанные либо с точки зрения внешнего наблюдателя, либо с позиции носителей традиций. Что отсутствует полностью, так это сравнительные кросскультурные сопоставления, хотя, казалось бы, положительная оценка Боаса и Леви-Строса и отрицательная — английских функционалистов предполагает интерес именно к этой теме.

Листая сборники, понимаешь, что почти все их авторы занимаются одной главной темой — взаимодействием индейских культур Северной Америки с господствующей евроамериканской культурой. Леви-Строс и в меньшей степени Де Лагуна из этого ряда выпадают, но назвать их современными исследователями все же трудно. Глобальные закономерности и доколониальное прошлое индейцев находятся вне сферы интересов тех американских этнологов, которые приняли участие в данных проектах, и — подозреваю — большинства их коллег. При сравнении ситуации с той, какая была во времена не только Боаса, но и Мид или Стьюарда, отличия разительны, особенно если учесть, что научная родословная практически всех современных американских этнологов так или иначе восходит к Боасу. Позволю себе высказать мнение, что радикальная смена этнологической проблематики вызвана не только внутренними закономерностями развития науки, но и внешними обстоятельствами. Если до середины XX в. евроамериканская цивилизация поглощала другие культуры, то затем начался процесс ее интеграции с ними, причем результат этой интеграции непредсказуем. Этнологи — а кто же еще — оказались теми специалистами, на долю которых выпала задача фиксировать и осмысливать этот новый процесс. Прежние задачи этнологии, связанные с изучением прошлого и выявлением закономерностей развития культуры, утратили актуальность. Но виной этому — не неспособность этнологии эффективно работать в данных направлениях и не исчерпанность темы, а та *force majeure*, в сфере действия которой мы все оказались.

*Юрий Березкин*



**С.Ю. Малышева.** *Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927).* Казань: Рутена, 2005. 399 с.

В 1919 г. британский журналист, а позднее детский писатель Артур Ренсом посетил Советскую Россию в компании четырех иностранных корреспондентов, которых сопровождала советская делегация с Литвиновым и Воровским во главе. Ренсом, хорошо знавший дореволюционную Россию, поначалу был главным образом поражен увиденной им разрухой. Бродя по улицам «в старом тулупе, который я носил на фронте, и высокой меховой шапке, я чувствовал себя каким-то призраком старого режима». Ни на пограничном пункте, ни в петроградской гостинице не было никакой еды; крошки сахара, которые Ренсом предложил русским друзьям, были приняты с восторгом; по Невскому ходили женщины в лаптях.

Между тем, когда он добрался до Москвы, у него возникло новое ощущение энергии и взволнованности, несмотря на то, что мимо него на улицах проезжали сани, запряженные голодными лошадьми, которых клевали вороны. Прежде всего его поразили живописные произведения, созданные для празднования годовщины революции. «Хотя погода повредила многие из этих произведений, их оставалось еще достаточное количество, чтобы представить, какое это было поразительное зрелище. <...> Лучшим, я думаю, был ряд деревянных будок почти напротив гостиницы „Националь“ в Охотном Ряду. Они были разрисованы футуристами или близкими к ним художниками и производили поистине замечательный эффект,

их светлые краски и наивные изображения казались такими естественными для Москвы, что я подивился тому, как же их не разрисовали ранее (до этого они были неизменно унылого желтого цвета). Теперь расписанные яркими сочными цветами, синим, красным, желтым, с грубыми цветочными орнаментами на белом и клетчатом фоне, с массами снега на дороге перед ними, проходящими мимо женщинами в светлых платках и крестьянами в красных тулупах, они казались не столько живописью футуристов, сколько каким-то пережитком традиции, связывавшим новую Москву со Средними веками»<sup>1</sup>.

Не только первые посетители Советской России были поражены иконографией новых советских празднеств, а также их радикально новым видом. Находясь в точке пересечения целого ряда важных социокультурных тем — секуляризация, мифологизация революционного прошлого и настоящего, демократизация политической культуры, а также визуальных искусств и театра, не говоря уже о стремлении авангарда к мистическому коллективизму, — празднества за последние двадцать лет обросли значительной исследовательской литературой на нескольких языках. Вслед за исследованиями В. Толстого, О. Бибиковой, К. Кук, Дж. фон Гелдерна, В. Глебкина и М. Рольфа появилась написанная Светланой Малышевой книга о «праздничной культуре» в Казани в эпоху первого постреволюционного десятилетия.

Книга поделена на две части. Первая часть, «Праздничная система и праздничная культура 1917–1920-х гг.: диалог „старого“ и „нового“, „центра“ и „периферии“, „власти“ и „народа“, в свою очередь разделена на три главы, посвященных календарю праздников, организации некоторых из них, а также их восприятию. Второй и гораздо более объемный раздел книги, «Символика и историческая мифология раннесоветских „революционных празднеств“», включает в себе пять глав, посвященных репрезентации исторического времени в празднествах, «праздничному пространству» церемоний и его символическому значению, «мифологизации события», «мифологизации личности» и, наконец, превращению празднеств в культурную память и народную повествовательную традицию. В рамках каждой главы материал организован в целом по хронологическому принципу. Малышева дает экскурсы в историю празднеств и после 1927 г., тем не менее основное внимание исследовательница уделяет развитию и значению революционных празднеств в эпоху, обозначенную в заглавии, прежде всего в начале 1920-х гг.

<sup>1</sup> Ransome A. Six Weeks in Russia in 1919. 1922 (reprinted: London, 1992). P. 76.

Мальшева собрала впечатляюще широкий набор архивных источников, в особенности из Национального архива Республики Татарстан (НАРТ), а также из Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), Российского государственного архива социополитической истории (РГАСПИ), Российского государственного архива литературы и искусства (РГАЛИ), Российского государственного архива кино- и фотодокументов (РГАКФД) и Центрального государственного архива историко-политических документов Республики Татарстан (ЦГА ИПД РТ). Книга в весьма значительной степени основана на этих материалах, а также на брошюрах и свидетельствах, опубликованных в 1920-х гг. Однако аналитическая энергия Мальшевой не во всем соответствует ее энергии собирателя материалов. Исследовательница не дает детального концептуального анализа работ своих предшественников (мимоходом цитируя, однако, Рольфа и Гелдерна, а также книгу Катерины Кларк «Petersburg: Crucible of Cultural Revolution»)!. Тем не менее ее находки в достаточной степени сходны с теми, которые были сделаны в прошлом. Основным ее тезисом является то, что празднества в Казани строго, «вертикально» контролировались партией, а кроме того, что они находились под жестким влиянием внутривластных решений, принимавшихся в центре. Так, штурм Зимнего дворца или Парижская Коммуна являлись излюбленными сюжетами как в Казани, так и в Москве или Петрограде/Ленинграде, а пантеон героев революции включал те же самые фигуры, что и в обеих столицах. Как и предыдущие исследователи, Мальшева считает, что начиная с 1926–1927 гг. контроль становился все сильнее, по мере того как в ходе подготовки к празднованию десятилетия революции вырабатывался официальный канон церемониала.

Что касается организации празднеств посредством директив (чему посвящены две первые главы), здесь Мальшева находится на безопасной, если не совершенно неисследованной территории. Аргументация становится не столь основательной, когда речь заходит о семантике самих ритуалов и их воздействии на население Казани, что является предметом центральной части книги. Здесь достаточно фантастические и одновременно несколько банальные соображения (использование красного цвета в комму-

---

<sup>1</sup> Возможно, причиной поверхностной трактовки существующей исследовательской литературы стало ограниченное владение исследовательницей иностранными языками. В библиографии перечислены разнообразные книги, не упомянутые в основном тексте, а кроме того, библиография содержит удивительные ошибки в транскрипции имен авторов и названиях книг. Hubertus F. Jahn пишется как «Hubertus F.J.», Geoffrey Hosking как «J. Hosking», подзаголовок книги Игала Халфина «From Darkness to Light» дается как «Class, Conscionsness [sic] and Salvation», и, что самое забавное, подзаголовок книги Катерины Кларк дается как «Cruisible of Revolution»; слово Cruisible, если бы оно существовало, могло означать какой-нибудь доселе неизвестный тип судна («Аврору»?).

нистических ритуалах связывается с языческим культом солярного божества и т.д.) иногда приходят на смену предметному разговору о том, что должны были означать новые празднества с точки зрения их создателей, партаппаратчиков. Равным образом, хотя разговор о воздействии празднеств на жителей Казани содержит хорошо обследованный материал (например, примечание, описывающее гневную реакцию местных партийных чиновников, когда некоторые группы населения вставали на колени перед проходящей большевистской процессией, приняв ее за крестный ход)<sup>1</sup> и иллюстрируется множеством замечательных фотографий из архивов и цитатами из документов, уровень комментариев иногда не поднимается выше общих мест. Так, Малышева совершенно обоснованно указывает, что революционные празднества «пролетариализировали» или «демократизировали» те кварталы города, в которых до того селилась элита (в дореволюционной Казани она была в значительной степени русской). Каково же могло быть воздействие этого нового доступа к пространству или оказывало ли это влияние на представления жителей о Казани в непраздничное время? Эти вопросы Малышева не поднимает, не говоря уже о попытках дать на них ответ.

Отсутствие продуманной аргументации усиливается структурой книги: в целом ряде глав речь идет о в общем сходном материале, что ведет к повторениям, а также фрагментарности. Например, вслед за главой третьей первого раздела «Мифологизация события» следует «Мифологизация личности». На практике революционные празднества мифологизировали оба эти исторических измерения одновременно, так что основания для такого деления остаются темными. Сходным образом трудно понять основания для того, чтобы включать две главы в разные разделы — одна из них, по видимости, посвящена «восприятию», а другая «переводу в культурную память»: на практике различие заключается в том, что вторая в основном посвящена увековечению революционных событий в произведениях искусства и материальной культуры (большая часть которых никак особенно не связана с Казанью), в то время как первая — реакция на празднества казанских масс.

Основным достижением книги Малышевой является подключение к разговору о праздничной культуре опыта тех, кто был известен до 1917 г. как русские инородцы, в данном случае исламское население Казани. Исследовательница указывает, что до 1917 г. татары и русские православные часто отмечали как свои собственные праздники, так и праздники друг друга.

<sup>1</sup> «Булавкинская школа своим выносом портретов вождей в демонстрации по деревенским улицам сама виновата в том, что проезжающие приняли ее за крестный ход и крестились на нее» (Прим. 40, С. 208).

«Спонтанному» интернационализму после 1917 г. был нанесен ущерб, когда уничтожение религиозных праздников ударило по традиционным празднествам. В эпоху первых советских лет количество святых дней, которые можно было праздновать, значительно сократилось, а фабричные рабочие должны были выбирать коллективно, какие праздники они хотят отмечать — советские, христианские или мусульманские. Таким образом, советские праздники стали единственной «нейтральной» межобщинной формой празднества (и, можно добавить, именно так советский интернационализм уже на ранних этапах намечал формы национального разделения). От практики ограничения в области празднеств власть перешла к более репрессивной политике в конце 1920-х: к 1931 г. листовки, клеймящие тех, кто отмечал Рождество, в качестве «рождественских прогульщиков», циркулировали на фабриках (образец воспроизведен на С. 41).

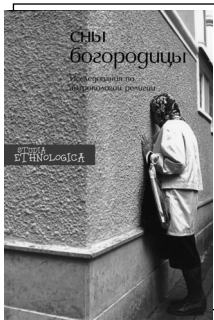
Проблема заключается в том, что все эти местные детали не вписаны в контекст. Например, заметно отсутствие основной биографической и личной информации о казанских партийцах, а также институциональных структурах подчинения в органах Наркомпроса, таких как Политпросвет, облоно или гороно. Малышева пишет очень интересно о том вкладе, который был внесен сценариями празднеств в понимание населением событий — помимо очень хорошо известного сюжета о штурме Зимнего дворца, исследовательница отмечает пример апокрифической и неправдоподобной, хотя и широко распространенной истории бегства в Гатчину Керенского, переодетого сестрой милосердия — истории, проделавшей путь от слухов до газетной статьи и далее к сценарию и живописи.

Таким образом, ключевое место празднеств в советской символической системе оказалось утвержденным. В то же время не сделана попытка выстроить точные параллели между разными частями этой системы (например, между сценариями празднеств и работой местных драматических трупп, или между подобными сценариями и семинарами в местных музеях, путеводителями или школьными уроками). Иногда разговор становится несколько наивным, когда, например, речь заходит об «интересе» к теме «Ленин и дети» (Прим. 125, С. 325). Этот предмет является вездесущим в литературе о детях и для детей, созданной в год смерти вождя и в течение ряда лет после этого события (что рассматривалось другими исследователями, например Ниной Тумаркиной, чья книга о культе Ленина «Ленин жив!» (1983) упомянута в библиографии, но, что достаточно странно, не процитирована Малышевой в данном случае). Таким образом, мы имеем дело не столько с «интересной» особенностью ранней советской культуры, сколько с одним из характерных общих мест.

В целом книга Малышевой остается интересным опытом местной истории, тем, что можно было бы назвать неокраеведением, а не исследованием общей проблемы на конкретном примере, *a case study* в полном смысле слова (что должно было бы продемонстрировать ограниченность, а также резонанс исторических обобщений на конкретном материале, а также соотносить социальную и культурную историю празднеств с более широким контекстом социальных изменений в постреволюционную эпоху). Книга является неровной и на аналитическом уровне, автор придает большее значение тому, как организовывались празднества, а не тем целям, которым, с точки зрения власти, они должны были служить, или тому, как люди реагировали на них. На обложке указано, что Малышева — автор свыше 100 работ, пяти монографий и составитель целого ряда изданий, опубликованных между 1996 и 2003 гг. Быть может, некоторые из недочетов книги (включающих не только стилистическую небрежность, но и отсутствие указателя, неполноту информации в подписях под фотографиями) следует списать за счет поспешности в подготовке монографии. Тем не менее в качестве отражения особенной, хотя и не уникальной ситуации Казани как мультикультурного русского провинциального города «Советская праздничная культура в провинции» обладает немалой ценностью.

*Катриона Келли*

*Пер. с англ. Аркадия Блумбаума*



**Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии** / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006. 304 с.

### **«Народная культура»: от истории ментальностей к исторической антропологии**

Середина XX столетия ознаменовалась на Западе победой «новой истории»: истории социальных структур и «большой длительности». Выросшая на этом фундаменте ис-

тория ментальностей (делавшая акцент на субъективных факторах эволюции) часто использовала количественные методы исследования (клиометрия). Однако, изучая «массы», ее адепты «потеряли» индивида, прошлое стало анонимным и обезличенным. Не удивительно, что в 1960-е гг. шла подспудная «антропологизация» многих сюжетов. Вопрос о соотношении истории ментальностей и исторической антропологии остается открытым. Независимо от того, рассматривается первая как непосредственная предшественница (просто сменившая имя) или составная часть второй, в контексте настоящего обзора мне представляется важным подчеркнуть только один аспект — их несомненную *родственность*.

Займствовав во многом проблематику и методологию истории ментальностей, историческая антропология крайне нелюбезно, на поверхностный взгляд, обошлась с краеугольным концептом «народной культуры», «народной религиозности». Тем отраднее (после периода почти полного небытия<sup>1</sup>) констатировать появление удачных попыток его переосмысления. Сборник статей по антропологии религии, вышедший в издательстве Европейского университета в Санкт-Петербурге (2006), представляется мне очень важным и симптоматичным. По сути дела, речь в нем идет о заявленном еще в 1972 г. сближении истории и этнологии (Ж. Ле Гофф)<sup>2</sup>. И хотя путь от теоретического обсуждения преимуществ/недостатков такого симбиоза<sup>3</sup> оказался весьма долгим, он дал отличные практические результаты, с которыми мне и хотелось бы познакомить читателя.

1. В содержательном предисловии С.А. Штырков размышляет о возникающих сегодня *терминологических трудностях* — проведение «четкой границы между религией и не-религией (например, магией), между народом и не-народом» (С. 7). Традиция резкого противопоставления восходит еще к Цицерону и переживает несколько пиков актуализации (Реформация, Просвещение, эпоха национализма), однако аналитический аппарат людей прошлого решал отнюдь не исследовательские задачи. Они стремились не столько к пониманию того, с чем имели дело, но к установлению «системы культурного (идеоло-

---

<sup>1</sup> Это утверждение, впрочем, отнюдь не отрицает очень успешного экстенсивного роста исследований по проблемам «народной культуры».

<sup>2</sup> *Ле Гофф Ж.* Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 200–210.

<sup>3</sup> См., например: *Cohn B.S.* History and Anthropology: The State of Play // Comparative Studies in Society and History. 1980. Vol. 22. № 2. P. 198–221; *Davis N.Z.* Anthropology and History in the 1980s // Journal of Interdisciplinary History. 1981. Vol. 12. № 2. P. 267–275; *Medick H.* «Missionaries in the Row Boat»? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History // Comparative Studies in Society and History. 1987. Vol. 29. № 1. P. 76–98; *Thomas K.* History and Anthropology // Past and Present. 1963. № 24. P. 3–24.



гического) и административного доминирования и контроля». Использование привычных категорий в научных трудах является, таким образом, не совсем корректным.

Автор далее указывает на то, что размежевание «религиозного» и «народного» начал отличалось подвижностью: «христианские» элементы XVI в. могли быть квалифицированы «языческими» в XIX в., и наоборот, ранее фольклорные нарративы — попасть в «официальную» церковную литературу. Наконец, «где и когда начинается „народ“, где и когда он заканчивается»? Существуют как минимум три устойчивых стереотипа в определении термина — фольклорный (в противовес христианскому), массовый (синоним «большинства», popular), «этнический» (православие, например, как «истинно русская религия» в противовес космополитическому христианству) (С. 7–8).

2. *Источники по «народной культуре»* — «вдвойне косвенные» (К. Гинзбург): они предполагают интерпретацию картины мира неграмотной массы людей, пропущенной сквозь фильтр однородной, узкообразованной группы наблюдателей, с одной стороны, «перевод» изменчивого орального компонента в категории строгоорганизованной письменности — с другой. Однако вопреки пессимистическим прогнозам об обреченности народа на «обет молчания» речь, как мне кажется, должна идти не столько о новых, доселе неизвестных памятниках или сочинениях, принадлежащих простолюдинам, сколько о новом подходе к традиционно используемым, в котором «заговорил» бы любой источник.

А.Л. Львов («Чтение Библии и риторика начетчиков (по материалам православных миссионеров конца XIX — начала XX вв.)», С. 53–67) и А.А. Панченко («Новые религиозные движения и работа фольклориста», С. 119–128) используют фольклорный анализ заведомо «письменных текстов» (Библия/идеологическая и догматическая литература новых религиозных движений соответственно), смещая акцент с общества на личность (начетчик/адепт), не столько противопоставленных по схеме господства/подчинения, сколько *взаимосвязанных* и *взаимозависимых* (в категориях «цензуры коллектива» и «персонального нарратива»).

Изучая пророчества в среде финноязычных крестьянок Ингерманландии, Т.К. Раудалайннен склонен перевести рассуждения об историческом инструментарии в плоскость *дискурсивности* (многоликости использования языковых практик в горизонтальных и вертикальных структурах общества). Отказываясь от «функционалистской системы жанров» (как неподвижной сущностной структуры), автор предпочитает говорить о «динамике речевых практик», ибо нет и не может быть обще-

признанного, инвариантного ядра жанровой структуры. «Все изменяется в ходе практик, и о неизменном „ядре“ можно говорить постольку, поскольку эти практики способны сохранять стабильность в пику изменяющимся обстоятельствам» (С. 245). Взяв за основу понятие «конъюнктуры структуры», предложенное антропологом М. Салинзом, Т.К. Раудалайнен задействует также целый ряд концепций, порожденных «лингвистическим поворотом»: концепции «речевых практик» (Ч. Бриггса), «хабитуса» (П. Бурдьё), различения «языка» и «речи» (Соссюра), «диалогичности (полифоничности) текста», «авторитетного слова» (М.М. Бахтина).

О.Б. Христофорова («Символическая интерпретация социального дискурса (рассказы о деревенских колдунах)») разрабатывает категорию «социального дискурса» («изменяемое во времени поле отношений, бытовых взаимодействий, конфликтов, ритуальных практик в микросоциуме»), для анализа которой заимствуются положения антропологии К. Гирца («насыщенное описание»). Автор говорит о необходимости сближения позиций историка и носителя культуры (объект — современная российская деревня), где исследование оказывается не (ре)конструированием, а «чтением». «Культура, чем бы она ни представлялась опытному взгляду ученого, для своих носителей, „внутренних участников“, представляет собой „текущий“ текст символов (совокупность текстов-событий), и стратегия исследователя состоит в том, чтобы, погрузившись в сеть взаимоотношений людей, научиться читать этот текст на их языке» (С. 184).

3. На протяжении небольших отрезков времени «высокая культура» подвержена глубоким, резким, качественным изменениям. Но они не имели ничего общего с состоянием *крестьянских духовных традиций, элементы которых кажутся неподвижными*. Действительно, если ментальность внутренне увязана таким образом, что одна психологическая установка «держит» другую (принцип закрытых систем), то объяснить ее трансформацию теоретически невозможно. Вероятно, эволюция миропредставлений являла собой не полную смену одних форм другими, а *наслаивание нового на старое*. Архаичные представления продолжали сохраняться, несмотря на то, что рядом с ними уже образовались современные<sup>1</sup>.

Сосуществование разного в рамках единого вызывало резкие споры среди исследователей. В одних случаях акцент делался на единстве (религиозный синкретизм) и разнородные элементы

<sup>1</sup> Гордон А.В. Крестьянство Востока: исторический субъект, культурная традиция, социальная общность. М., 1989. С. 78–80; Le Goff J. Les mentalités: une histoire ambiguë // Faire de l'histoire. Sous la dir. de J. Le Goff et P. Nora. Vol. 3. 1974. P. 76–93.

сводились как бы к общему знаменателю (народные верования трактовались как «искажения», профанация официального вероучения) либо, напротив, мировая религия рисовалась «тонким наростом» над языческой цивилизацией. В других центр тяжести смещался на различия и взаимное противопоставление и речь, как правило, шла о сосуществовании в деревне нескольких религий (двоеверие).

Редкая работа о «народной культуре» не затрагивает (хотя бы косвенно) этой теоретической проблемы. «Процедура разведения элементов, принадлежащих различным концептуальным подсистемам, составляющим тип „народной религиозности“, — пишет, например, А.Н. Кушкова, — имеет достаточно искусственный характер и подтверждает скорее невозможность систематической дифференциации подобного рода. В сочетании с не менее очевидной невозможностью их полного „слияния“, отождествления, это является еще одним аргументом в пользу „замены старой двусторонней модели двоеверия более уточненной концепцией“» (С. 169).

Для понимания содержательного характера изменений образа «симбиоза» все же недостаточно видеть в последнем простое соседство старых и новых элементов. Так, наслаивание нового на старое происходило не механически, оно подчинялось жесткой системе фильтрации. Сталкиваясь с явлениями бесконечно менявшейся действительности, крестьяне осмысливали их в привычных канонизированных категориях<sup>1</sup>.

Поднятая М.М. Каспиной тема отражения и преломления библейских сюжетов («народная Библия») в сознании современных сельских жителей также приводит к выводу об *адаптации*, освоении ими новой информации о мире. Вакуум традиционных сведений, заключает автор, пополняется из всех доступных источников: телевидения, радио, картин, икон, частушек, расхожих литургических цитат, поговорок и т.п., и в процессе этого освоения носители традиционной культуры самостоятельно находят соответствие нового знания старому (С. 234, 239–240, 242). В итоге такие механизмы, как актуализация библейского текста (приближение его во времени и пространстве к наличной реальности), произвольное упрощение теологических концепций, вплетение в «священные» сюжеты сказочных мотивов, а также причудливое взаимодействие разнородных дискурсивных практик (христианской, народно-демонологической, медицинской и пр.), примерами коих особенно богата статья А.Н. Кушковой, вынуждают констатировать значительность рефлексивной практики в сравнении с ритуальной. Этот

<sup>1</sup> См., например: Белова О.В. в рецензируемом сборнике, С. 225.

тезис кажется принципиальным, ибо затрагивает само определение народной религиозности, в основу которого кладется, как правило, признак отсутствия у ее носителей размышлений об осуществляемой ими деятельности («рефлексивное» есть «интеллектуальное») (С. 153).

Возникшая на пересечении множества дискурсивных практик культура является, видимо, сильной стороной сельского социума. Широкий набор несхожих элементов оказывается здесь функционально эквивалентным: для решения возникающих проблем (изгнания бесов, излечения и пр.) индивид приглашен выбирать, и научные рассуждения об «эклетичности» в его сознании не более чем возможность вычленения оптимального метода (или их комбинации) для каждого конкретного случая (молитва, заклинание и т.д.) (С. 169).

Ж.В. Кормина («Религиозность русской провинции: к вопросу о функции сельских святынь») справедливо пишет о необходимости дифференциации обобщенного комплекса «народной культуры». Так, святыня в целом (в статье — так называемая Пещёрка) представляется ей неким знаком, предлагающим широкие возможности интерпретации, а различные социальные группы в составе верующих предлагают таковые в избытке. Дискурсы почитания (горожан, местных жителей, священника) вступают в конкурентную борьбу и, несмотря на усилия «хранителей» официального нарратива, постоянно множатся (С. 130–131). Возможность выбора (в том числе и обрядовой практики), на мой взгляд, удерживает популярность святыни, явно потерявшей бы большую часть паломников в случае навязывания единой семиотической системы.

4. *Противоположность официальной и фольклорной культур* достаточно раскрыта наукой (теория «двумирности» М.М. Бахтина<sup>1</sup>), однако ее смысловое наполнение остается предметом острых дискуссий. В предисловии С.А. Штырков выделяет три основных подхода: монистический (стремление объединить разные объекты изучения в нечто единое, например отказаться от противопоставления магии и религии или включать в народ не только крестьян, но и представителей других социальных групп), трехсоставный (различение религиозных институций, практик и опыта), биполярный (введение новой терминологии, новых пар или одного общего «ярлыка» — универсальная/локальная, приписанная/практикуемая, «традиционная» религия, диалог культур) (С. 10–14).

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Бинарные модели уверенно доминируют в рецензируемом сборнике. Множественность интерпретаций, несогласия вызывает среди его авторов проблема *взаимодействия* противопоставленных традиций, независимо от их наименования. Так, концепция А.Я. Гуревича, где народ выступает в виде не столько покорной паствы, мощного пьедестала высоких идей или пассивного реципиента, сколько самостоятельного течения, располагающего эффективными механизмами сопротивления и ответного влияния<sup>1</sup>, находит немало подтверждений.

В этой связи показательна ситуация с записками для Ксении Блаженной: обычай, по мнению О.Н. Филичевой, возник стихийно, «снизу». Однако канонизация (1988), возросший интерес к святой подвигли служителей культа к тому, чтобы привести уже сложившуюся практику почитания в соответствие с общими церковными установлениями. Квалифицировав своеобразный способ письменного обращения как «язычество», следствие «невежества верующих», священники перешли от пассивного наблюдения за происходящим у часовни к «наступлению», но влияние их авторитета встретило заметные препятствия. Воздействие затронуло ограниченные группы посетителей (прицерковный круг), тогда как большая часть паломников по прежнему склонна следовать «традиции» (С. 171–174).

Механизм сопротивления заметен и в сюжете об обмираниях, которые предстают в работе Ф. Вигзелл «Моральный аспект обмираний и его связь с гендером и обществом» способом влияния женщин на поведение членов своего сообщества. Их мотивы отражают тревогу иного рода — угроза христианскому (в его специфически крестьянском восприятии) образу жизни со стороны модернизации (С. 298–300). Нетрудно, впрочем, заметить, что как записки для Ксении Блаженной, так и визионерство нацелены на один и тот же результат: охранение традиционного порядка вещей от вторжений извне, независимо от того, исходит последнее от церкви, государства или «прогресса».

Функция ответного влияния «народной культуры» отчетливо прослеживается в двух других статьях. «Чтение Библии для других, „по заказу“, но вне ритуального контекста возможно, — по мнению А.Л. Львова, — лишь в том случае, если начетчику удастся пройти „цензуру коллектива“, если сообщество хочет прислушиваться к его прочтениям и повторять услышанное» (С. 56). Более того, требования крестьянского коллектива

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. О соотношении народной и ученой традиций в средневековой культуре (заметки на полях книги Жака Ле Гоффа) // Французский ежегодник 1982. М., 1984. С. 209–224.

вполне могут включать в себя проверку творчества начетчиков на соответствие библейскому тексту. Последнее утверждение кажется парадоксальным, учитывая неграмотность аудитории, однако автор убедительно доказывает наличие небольшого, но эффективного арсенала средств для такого контроля (С. 59).

Наиболее яркий пример «навязывания» норм поведения — отношение прихожан к пьянству священников. Для них был неприемлем полный запрет пить вино, налагаемый церковью на местных служителей культа. «Употребление алкоголя, — пишет В.Ю. Макарова, — допускалось и даже предписывалось прихожанами священнику во время праздничных обходов (тогда оно расценивалось как богоугодное), а также в тех случаях, когда оно было частью традиции угощений и необходимым условием совместных трапез (помочи, проезд нового священника). Категорический запрет на пьянство священников существовал только по отношению к таинствам (обрядам перехода), когда служение иерея в пьяном виде расценивалось как искажение ритуала, считалось богопротивным и рождало страхи перед нежелательными последствиями. Бытовое пьянство священника крестьяне терпели до тех пор, пока оно не мешало ему должным образом справляться со своими обязанностями. В том случае, когда в целом священник устраивал прихожан, „слабость“ духовного отца никогда не ставилась ему в упрек» (С. 82).

Переформулирование антиномии «официальной» и «фольклорной» культур как столкновения «творчества и потребления, производства и пассивного восприятия», предложенного Р. Шартье<sup>1</sup>, вызывает при ознакомлении с содержанием рецензируемого сборника заметные возражения. Как видно из статей А.Б. Мороза («К семантике слова „книга“ в народной культуре: Книга как сакральный предмет») и Е.А. Мельниковой («Книга и чтение в устных свидетельствах крестьян Северо-Запада России»), идеи элиты не пересаживаются механически в головы невежественных простецов. Книга в народных представлениях связана с письменной («чужой») традицией. Нередко оттого ей приписывается божественное происхождение (лексемы «книга» и «Библия» часто совпадают, обозначая некий сакральный предмет (С. 270), и служит она источником самых разнообразных сведений (от бытовых до эсхатологических) (С. 277, 279). Однако отождествление письменного текста с христианством, церковью отнюдь не способствует его однозначному использованию. Поскольку обладатель книги как носитель магического знания (вне зависимости от того, направлено оно на добро или зло) «выпадал» из традиционного общества (а это каса-

---

<sup>1</sup> Chartier R. Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories // Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives. Ithaca; L., 1982. P. 13–46.

лось в равной степени и праведников, и колдунов, и просто сумасшедших), функции Библии отличались разнообразием и амбивалентностью: предсказание, гадание, ворожба, оберег и порча (С. 269).

Цитируемая выше работа М.М. Каспиной позволяет сделать еще более далеко идущий вывод: человек не просто усваивает (иногда весьма выборочно) нечто из коллективного фонда идей, мнений, стереотипов, но и активно отбирает, пересоздает, по-своему фокусирует чужое, выстраивая свой собственный внутренний мир. При пересказе Библии информанты опираются не столько на сам ее текст, сколько на целое множество письменных и устных источников, которые ассоциируются у них со священной книгой. Так появляются дополнительные детали, расцвечивающие канонические сюжеты или адаптирующие их к современности и даже смешанные тексты (как правило, при добавлении сказочных мотивов) (С. 227, 242).

Наконец, наиболее плодотворная, с моей точки зрения, метафора диалога «малой» (сельский универсум) и «большой» (государство, церковь) традиций находит подтверждение в работе Т.В. Михайловой («Магические практики: преступление и повседневность (по материалам „волшебных дел“ второй половины XVIII в.)»). Действительно, с одной стороны, русскому государству XVIII в. (хотя и стремившемуся к регулярному, «полицейскому» порядку) нет большого «дела» до магических практик простолюдинов; главной его задачей оставались старообрядцы, сектанты, ереси. В результате, несмотря на жесткие законы, ничего похожего на западно-европейскую ведовскую истерию в России не наблюдалось: преследование колдовства и насаждение «правил» носило весьма умеренный характер. С другой стороны, культурный разрыв между сословиями еще не дал заметных результатов, навязываемая священникам и дворянам роль «блюстителей» оказалась почти невыполнимой. Подобно «народу», они не идентифицировали преступное по закону «волшебство» с реальной практикой ворожбы (гаданий, заговоров и пр.), воспринимаемой как норма повседневности. Самосуд как более быстрый и эффективный механизм заставлял предпочесть его дорогостоящей и запутанной практике судопроизводства (в котором к тому же отсутствовала четкая система наказания). В заключение автор вынужден констатировать не столько постоянную политику государства в области магических ритуалов, сколько инерцию Петровских реформ, где власть «не очень заботится», а подданные «не видят надобности» (С. 44–51).

5. Рецензируемый сборник предлагает читателю *два временных среза*: XVIII–XIX вв. и XX столетие. Как видно из содержания

статей, речь в обоих случаях идет о несоответствии верований простолюдинов официальной религии, однако «нехристианский» субстрат, с коим надлежало бороться служителям церкви, был качественно различным. Для XVIII в. наиболее характерным понятием оставалось *суеверие*, понимаемое властью как «ложное христианство», лишенное знаний и просвещенного разума<sup>1</sup>. Напротив, крестьянам оно рисовалось «истинной верой (читай — верой их предков), а потому чрезмерные усилия государства по искоренению предрассудков неизбежно приводили к обратным результатам: обмирщению и росту сектантства (не удивительно, что многие работы, посвященные XIX в., касаются, хотя бы косвенно, этой проблемы)<sup>2</sup>.

В советский период, когда церкви были закрыты или труднодоступны, на сцену выходили иные явления. Во-первых, возникали так называемые «пограничные» обычаи, примирявшие религиозную и секулярную культуры, давая человеку возможность совершить религиозное действие и при этом остаться светским<sup>3</sup>. Во-вторых, среди мирян проступала неспособность отличить религиозные нормы и ценности от социальных: в сельской среде ритуальные запреты и предписания, *традиционный этикет* едва ли не занимали место христианских грехов<sup>4</sup>. В-третьих, сильное внешнее давление (как правило, быстрая и жесткая колонизация) в отношении некоторых коренных народов Сибири и Дальнего Востока (например, эскимосов и береговых чукчей) вело к резкому изменению социального статуса всех членов конкретного сообщества, разрушению традиционного образа жизни и утрате ценностей, угрозе потери идентичности и в итоге — к глубокому психологическому стрессу. Так зарождались движения, известные в антропологической литературе как *ревитализационные* (сознательная попытка членов некоего сообщества «улучшить» свою культуру перед лицом внешнего вызова)<sup>5</sup>. В России конца XX в. социологи отмечают нарастание массовых страхов и катастрофизма (между 1989 и 1993 гг.), что создало питательную среду для появления *новых религиозных движений* (Богородичный Центр, Белое Братство, Церковь Последнего Завета и др.)<sup>6</sup>.

6. Сопоставление важнейших пластов, составляющих феномен «народной религиозности», в *широкой сравнительной перспек-*

<sup>1</sup> См. статью Е.Б. Смилянкой в рецензируемом сборнике, С. 19–20.

<sup>2</sup> См., например: Берман А.Г. в рецензируемом сборнике, С. 86–98.

<sup>3</sup> См. статью О.Н. Филичевой в рецензируемом сборнике, С. 173.

<sup>4</sup> См. статью Ф. Вигзелл в рецензируемом сборнике, С. 298–299.

<sup>5</sup> См.: Головки Е.В., Швайцлер П. в рецензируемом сборнике, С. 102–112.

<sup>6</sup> См. статьи М.В. Ахметовой и А.А. Панченко в рецензируемом сборнике.



*тиве* (двух заявленных временных срезах) выглядит, на мой взгляд, крайне заманчиво. К сожалению, на материалах сборника такую задачу решить (по определению) невозможно. Это, разумеется, отнюдь не упрек составителям и авторам, ведь всеохватность и цельность — признаки скорее монографического жанра. Возрождение сюжета, казалось бы канувшего в Лету вместе с историей ментальностей, перевод его в новую плоскость (через «очеловечение», индивидуализацию, смену масштаба с макро- на микротеории, новый подход к интерпретации уже известных источников) позволили приблизиться к пониманию логики субъектов исследования, увидеть часть проблематики совершенно иначе.

Не скрою, впрочем, что меня несколько удивляет слабая разработка категорий пространства-времени («хронотопа»), только отчасти затронутых в эсхатологических сюжетах, хотя широкий исторический контекст и смена аналитического масштаба побуждают к размышлениям такого рода. Диалектика колдовства/гаданий как активного/пассивного взаимодействия с «высшими силами», знахарства/чудотворства, внешней опасности/локальных «заступников», «воздействия/восприятия мессианских идей», признание амбивалентности магии и противоречивости функций посредничества (сельский священник, прицерковный круг, новые проповедники) неизменно присутствуют в концептуальных построениях авторов, но зачастую не проговорены четко. Вполне возможно, что в этом факте сказывается воздействие изменившейся исследовательской логики.

Действительно, понять поступки человека — значит раскрыть систему логики, которой он руководствовался. Нередко эта система мышления описывается при помощи абстрактных универсальных категорий (пространство-время) с поправкой на их «субъективное переживание» (восприятие и применение), неодинаковое в разных странах, эпохах и социальных группах. Но если задача историка — научиться читать символический текст культуры на языке ее носителей, то вопрос о применимости к ним научных категорий, сформулированных «чужим» сознанием, остается открытым.

Так, с точки зрения С.А. Штыркова, проблема создания универсального концептуального аппарата для изучения религиозной жизни «конфессионализованных» обществ вряд ли может быть решена в общем порядке. «Термин „народная“ или какая-либо иная религиозность, — пишет он, — приобретает смысл только тогда, когда мы ограничиваем себя рассмотрением конкретного ряда социальных явлений, осознавая, что для других ситуаций нам нужно будет переформулировать свою концеп-

туальную модель. И важным условием создания некоторых из этих моделей является понимание того, как представляют себе социальную реальность те люди, которые взаимодействуют в сфере религиозной жизни. С этой точки зрения, „народная религиозность“ существует для тех, кто рассматривает какую-то социальную группу, реальную или воображаемую, как „народ“ и считает какие-то практики и представления „народными“. Мы как исследователи можем и должны осознавать, что эта реальность является результатом социального конструирования. Но если этот концепт определяет поведение изучаемых нами людей, он должен стать частью нашей модели» (С. 14).

*Елена Мягкова*