

S A T O R 14

Михай Хоппал

ШАМАНЫ - КУЛЬТУРЫ - ЗНАКИ

Научное издательство ЭЛМ

Михай Хоппал

ШАМАНЫ - КУЛЬТУРЫ - ЗНАКИ

Тарту 2015

Автор: Михай Хопшал
Редактор серии: Маре Кыйва
Редактор и составитель: Николай Кузнецов
Перевод: Николай Кузнецов
Дизайн: Андрес Куперьянов
Верстка: Диана Кахре

На обложке: Тунгусский шаман. Фрагмент изображения на одной из гравюр в книге голландского путешественника Николааса Витсена «Noord en Oost Tartaryen» (1672).

Редакционная коллегия:
Юло Вальк, Ирина Винокурова, Татьяна Владыкина, Эрго-Харт Вястрик, Маре Калда, Николай Кузнецов, Тармо Кульмар, Маре Кыйва, Марью Кыйвупуу, Эмили Лайл, Аадо Линтроп, Мирьям Менсей, Джонатан Ропер, Реэт Хийемяэ, Тийу Яаго

Составление, техническое оформление и печать книги осуществлены при поддержке Эстонского институционального исследовательского гранта 22-5 (Религиозные и нарративные аспекты фольклора).

Индексируется в Internationale Volkskundliche Bibliographie.

ISSN1406-2011
ISBN 978-9949-544-45-5 (печатное издание)
ISBN 978-9949-544-46-2 (электронное издание)

Адрес редакции:
Научное издательство ЭЛМ
Sator
Vanemuise 42
Tartu 51003
Estonia
Тел.: +372 737 7740
Факс: +372 737 7706
E-mail: mare@folklore.ee

© Научное издательство ЭЛМ
© Михай Хопшал
© Дизайн А. Куперьянов



Содержание

Предисловие	7
Шаманы. Духи и символы	13
Что такое шаманизм?	13
Происхождение шаманизма	15
Шаманская мифология	16
Роль шамана	18
Личность шамана	24
Шаманская атрибутика	29
Посвящение в шаманы и шаманская боль	69
Шаманские представления о смерти	79
Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии	89
Следы шаманизма в венгерских народных верованиях	99
Шаманизм в конце тысячелетия	111
Жизнь и творчество Берната Мункачи	121
Миф и история	129
Система верований и общественное сознание	143
Венгерские исследования по этносемиотике	161
Венгерские намогильные памятники (этносемиотический анализ)	193
Повествование и память (Рассказ Л. Н. Толстого в пересказе венгерского крестьянского сказителя)	213
Без шаманов мы были бы беднее (Интервью с Михаем Хопшалом)	231

Предисловие

Имя Михая Хопшала уже давно не нуждается в особом представлении. За многолетнюю карьеру ученого он стал известным исследователем и значительной персоной в научных кругах. По специальности и призванию М. Хопшал фольклорист и этнолог. Он один из ведущих исследователей шаманизма в мире и один из зачинателей венгерской этносемиотики. М. Хопшал является директором Европейского института фольклора и действующим президентом Международной ассоциации по изучению шаманизма.

М. Хопшал – автор значительного количества публикаций по сравнительной мифологии, шаманизму, фольклору, этносемиотике и пр. Его работы переведены на многие языки, став доступными огромному количеству читателей. Кроме того, М. Хопшал является автором или соавтором целого ряда фильмов о шаманизме, основанных и содержащих полевые материалы его экспедиций к коренным народам Сибири, Кореи, Китая и пр.

С русскоязычными коллегами М. Хопшал сотрудничал практически с самого начала своего научного пути, еще в советское время ежегодно бывая в Москве и выступая на различных форумах. С другой стороны, активно развивалось его сотрудничество и с коллегами в Западной Европе. Вероятно, такому положению вещей способствовало расположение родины М. Хопшала Венгрии, так сказать, на границе идеологий. В одном из своих интервью М. Хопшал даже охарактеризовал свою тогдашнюю интересную роль посредника между западом и востоком, как схожую с ролью шамана-медиума между различными мирами. К слову сказать, например, издание работ Юрия Лотмана на венгерском языке в переводе М. Хопшала было первой иностранной, т. е. изданной за пределами Советского Союза, публикацией известного культуролога и семиотика.

Настоящий сборник содержит тексты, составленные М. Хоппалом на русском языке. Выборка сделана самим автором и представляет своего рода срез его исследовательских интересов. Это – его доклады, прозвучавшие в разные годы на разных форумах, и статьи, однажды уже изданные в различных журналах и сборниках. Некоторые тексты датируются 1970–80-ми годами и поэтому уже недоступны широкому кругу читателей. Однако они не утратили своей ценности.

Кроме текстов докладов и статей, выбранных и предоставленных составителю самим автором, сборник содержит также основную текстовую часть книги-альбома М. Хоппала о шаманизме «*Sámánok. Lelkek és jelképek*» (1994) в переводе составителя и редактора настоящего сборника. На русском языке перевод данной книги М. Хоппала публикуется впервые. К тому же, публикацию этого перевода можно назвать комментированным изданием, поскольку оно содержит примечания и критические замечания к тексту, сделанные старшим научным сотрудником Эстонского фольклорного архива Аадо Линтропом.

Подавляющее большинство иллюстраций в сборнике также происходит из упомянутой книги на венгерском языке. Поэтому они расположены непосредственно после текстовой составляющей этой книги в виде отдельного иллюстративного блока, а не распределены по всему объему сборника. Иллюстрации также были выбраны самим автором. В свое время они целенаправленно собирались М. Хоппалом во всевозможных архивах мира. Вообще, визуальному представлению шаманизма, будь то фото или видео, он придает огромное значение, считая, что описания без иллюстраций способствуют возникновению самых странных и ложных представлений о шаманизме. По этой причине некоторые его публикации говорят как раз таки на языке фотографий.

В дополнение к научным текстам, сборник содержит также интервью с автором.

Тексты в сборнике представлены не в хронологическом порядке и не разделены на тематические блоки, что было бы достаточно сложно сделать. В качестве структуры служит очередность текстов в соответствии с тяготением их к двум основным сферам научных интересов автора – шаманизму и этносемиотике. Вопросы шаманизма рассматриваются в первой половине сборника, а этносемиотика – ближе к концу. Между двумя этими

«центрами тяжести», но не в отрыве от них, идет речь о мифе, фольклоре, верованиях и пр.

Сборник открывается упомянутым переводом на русский язык основной части книги М. Хоппала о евразийском шаманизме – **«Шаманы. Духи и символы»**. Отвечая на вопрос *что такое шаманизм?*, автор характеризует данное явление, говорит о происхождении и мифологии шаманизма. Далее он рассматривает сферы деятельности и общественные роли ключевой фигуры – шамана, раскрывает его личностные факторы, а в финале описывает шаманскую атрибутику.

В следующей статье **«Посвящение в шаманы и шаманская боль»** говорится о становлении шамана и об исключительно важном значении боли в обрядах инициации. Символ боли является краеугольным камнем шаманской мифологии, поскольку осознание силы и получение дара происходит именно в страданиях. Роль боли особенно важна в классической разновидности шаманизма – в сибирском шаманизме. При этом интересно отметить удивительное совпадение архетипических образцов шаманских испытаний на огромной территории от Лапландии до Маньчжурии. По всей видимости, это универсальный элемент культуры.

Далее следует статья **«Шаманские представления о смерти»**, затрагивающая проблему шаманского избранничества в связи с идеей смерти и возрождения кандидата в шаманы в процессе посвящения. В своих странствиях шаман постоянно соприкасается с миром мертвых и преодолевает определенные трудности.

В статье **«Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии»** автор констатирует, что ученые не едины во взглядах по вопросу об основных характеристиках шаманизма. Набор элементов, составляющих систему шаманских верований, различен в разных культурах. Помимо символического медиаторства, в шаманистических сообществах шаман выполняет различные социально значимые роли. Таковыми могут быть роль врача, поэта-певца, идеолога либо совокупность этих ролей.

Шаманским чертам, просматривающимся в венгерском материале, посвящена статья **«Следы шаманизма в венгерских народных верованиях»**. В эпической традиции венгерских

крестьян шаманистские мотивы представлены в виде народных языческих сказаний. Однако, народная память сохранила не только рассказы о поступках венгерских *táltos*, но и об их непреходящем атрибуте – решете, игравшем роль бубна в колдовских, в частности, лечебных ритуалах.

В статье **«Шаманизм в конце тысячелетия»** М. Хоппал рассуждает о состоянии шаманизма на рубеже веков. Он снова говорит о функциях шамана, а также о городских шаманах, «неошаманах», о сохранении и преемственности традиций. На основе своих наблюдений и знаний специалиста, автор, перефразировав небезызвестное изречение, делает вывод, что *шаманизм жил, шаманизм жив, шаманизм будет жить*.

В следующей статье **«Жизнь и творчество Берната Мункачи»** М. Хоппал дает обзор научной деятельности выдающегося венгерского ученого, финно-угроведа, собирателя и издателя мансийского фольклора Берната Мункачи. Автор представляет небольшую часть богатого фольклорного материала, собранного Б. Мункачи среди народа манси в конце XIX века.

Статья **«Миф и история»** представляет характеристику сборника материалов одноименной конференции, проведенной Отделом фольклористики Института этнографии Венгерской Академии наук в качестве традиционного симпозиума по фольклору. Тема и название конференции указывают на необходимость проведения любого исследования мифологического сознания, связанного с определенным уровнем историко-общественного развития, под историческим углом зрения.

Попытка доказать значение и пользу исследований в области системы верований представлена в статье **«Система верований и общественное сознание»**. Система верований является хранилищем информации и всех знаний коллектива, накопленных им в ходе истории и передаваемых из поколения в поколение. Поэтому без нее невозможно передавать и принимать культуру, научиться культуре. Культурой, в которой мы родились, предопределено как наше личное, так и общественное сознание. И если одни народы ознакомятся с верованиями других, откроется возможность избежать многих недоразумений.

О становлении этносемиотики в Венгрии говорится в статье **«Венгерские исследования по этносемиотике»**. В статье дается обзор истории венгерских исследований по семиотике

и подробно рассказывается о венгерских предшественниках этнографической семиотики.

Статья **«Венгерские надгробные памятники»** написана М. Хоппалом в соавторстве с Ласло Новаком и представляет этносемиотический анализ коллекции надгробных деревянных памятников, состоящей из нескольких тысяч экземпляров. Авторы ставят перед собой задачу расшифровать «язык» антропоморфных надгробных знаков.

Статья **«Повествование и память»** посвящена сложным вопросам передачи традиций. На основе анализа пересказа венгерским крестьянином рассказа Л. Н. Толстого автор приходит к определенным выводам, касающимся памяти и воспроизведения. Например, во время вспоминания в сознании человека активизируется весь запас его знаний и верований и они принимают участие в процессе воспроизведения; культурно понятные и акцептируемые мотивы запоминаются лучше и меньше подвержены выпадению из коллективной памяти; разные жанры нарративов вместе с сетчатой структурой верований и повседневным языком выполняют определенную функцию культурной памяти.

Завершает издание интервью с автором. Это своего рода жизненно-эмоциональное дополнение к предшествующей академической части сборника. В беседе, состоявшейся в 2012 году, Михай Хоппал рассказывает о своей жизни и научной карьере, о событиях, ставших для него судьбоносными, и о людях, принявших немаловажное участие в его судьбе ученого. Автор делится мыслями о шаманизме и этносемиотике, рассуждает о важности изучения культурных явлений и об условиях проведения успешных полевых исследований.

Составитель

Шаманы. Духи и символы

Что такое шаманизм?

В духовном пласте культуры религией является, прежде всего, то, что характеризует жизнь народа или национальной группы. В каждой культуре имеются свои традиционная вера и верования, которые, как некая внутренняя программа, определяют каждодневную жизнь того или иного народа, обычаи и действия в праздники. Шаманизмом мы называем первобытную систему верований у народов Сибири и Центральной Азии, центральной фигурой в которой является шаман. Шаман является символическим посредником между миром людей и воображаемым миром душ или духов. Согласно некоторым определениям, важнейшее качество евразийского шамана – это способность сознательно вызывать экстаз, в результате чего меняется состояние его сознания. Иными словами, шаман владеет техникой экстаза. (Eliade 1987: 202) Во время символического путешествия, полного видений, душа шамана является посредником между разными мирами.

Также есть мнение, что важнейшей характерной чертой шамана является его способность путешествовать в трансцендентальные миры и общаться в состоянии экстаза. Обычно к этому добавляется, что путешествие души всегда происходит с какой-то конкретной целью, желанием помочь кому-то из членов общины. (Hultkrantz 1984: 34) Шаман пытается разрешить критические ситуации, беря на себя связанные с этим страдания, как это показано на илл. 17, где шаман протаскивает сквозь

свое тело стрелу – иллюстрация к сибирским путевым запискам конца XVIII в.¹ (Georgi 1776, илл. 62).

Таким образом, в определении шаманизма мнения ученых расходятся. Однако их взгляды совпадают в том, что родиной шаманизма можно считать огромные территории на севере и в средней части Евразии от Лапландии до Корейского полуострова. Однако это не означает, что характерные черты шаманизма не представлены в других регионах мира, например, в Северной, Центральной и Южной Америке или в Южной Азии.

Международное название *шаман* – тунгусо-маньчжурского происхождения и пришло в этнологический лексикон через русский язык. Основа *ша* изначально тунгусского слова *шаман* (*хатан*) происходит от глагола со значением ‘знать’ (автор имел возможность слышать подлинное маньчжурское и тунгусское произношение, согласно которому, в начале слова стоит *с*, произносимая очень мягко, затем следует долгая открытая *а*). Таким образом, шаманом является тот, кто знает, знающий. Согласно некоторым этимологиям, это слово пришло в тунгусо-маньчжурские языки вместе с китайскими буддистами из санскрита (*samana* на языке пали, на санскрите *Śramaṇa* в значении ‘буддийский монах, аскет’; китайским промежуточным термином был *sha-men*). У народов Сибири и Средней Азии сохранились также местные названия шамана: у алтайских тюрков *кам*,² у якутов *оюн*, у бурят *бөө* (*удуган*, если шаманка), у народов Средней Азии *бакси*,³ у самоедов *тадибе*,⁴ у саамов *нойта*, у финнов *тиэтя*, у венгров *талтош*.⁵

¹ Не оспаривая, что шаман иногда страдал за членов общины как символически, так и на самом деле, следует отметить, что подобные ранения острыми предметами были обычно частью тех ритуалов, в которых шаман демонстрировал свои способности. Эти ритуалы не были напрямую связаны с разрешением кризисных ситуаций, а способствовали формированию общественного мнения, чтобы народ действительно доверял своему шаману и верил в его способности.

NB! Все комментарии в данной части сборника сделаны старшим научным сотрудником Эстонского фольклорного архива Аадо Линдропом.

² Отсюда русское камлание – пение заклинаний-предсказаний, характеризующее действия шамана, и шаманский ритуал в целом.

³ Скорее, *бакса* и *баксы*.

⁴ В таком виде название не встречается ни у одного из самоедских народов. Ненецкий термин – *тадебя*, *тадибей*, энецкий – *тадебе*, селькупский – *тетылы*, *тутебе*, нганасанский – *нго*.

⁵ В этом списке обязательно должен быть и мансийский *найт*.

Происхождение шаманизма

Некоторые исследователи, ссылаясь на таинственные сцены на ранних наскальных рисунках, считают, что шаманизм сформировался несколько десятков тысяч лет назад (см. Leroi-Gourhan 1964). Действительно, рисунок с охотником, одетым в шкуру, похож на шамана в маске животного.

Определение возраста наскальных рисунков приводит нас к довольно сомнительным результатам. Поэтому можно, скорее, лишь теоретически заключить, что в поздний каменный век в малочисленных группах, живших за счет охоты, в результате разделения труда и распределения общественных ролей (также и знакомства с галлюциногенными растениями) появилась роль духовного вождя (Wierciński 1989). Первобытную культуру охотников характеризовал анимизм. Природа, все живое и неживое считалось одушевленным. Убитым животным следовало вернуть их души, поэтому иногда совершались ритуалы, дабы умиловить силы Природы. В современном осмыслении: охотники каменного века пытались таким образом восстановить экологическое равновесие.

Впечатления от «путешествия души», полученные под влиянием видений, стали основой веры в существование двух разных душ: одна в течение всей жизни связана с телом и покидает его только после смерти человека, другая же способна отделяться, и ее уход можно познать во сне (точнее в обмороке) или в экстазе.⁶ Одни исследователи считают веру в наличие двух душ, ритуалы, совершаемые возле скал, и путешествия души основными элементами евразийского шаманизма, восходящего корнями к палеолиту (Siikala 1987: 208). Другие ссылаются на археологические находки, намного более поздние наскальные рисунки и считают временем возникновения шаманизма бронзовый век Сибири (Vajda 1959; Okladnikov 1981). Имеются существенные различия в укладе жизни и шаманизме таежных охотников-рыболовов и степных кочевников, а еще больше – кочующих оле-

⁶ Двумя душами дело, конечно же, не ограничивается. Очевидно, имеются в виду два вида душ, одни из которых чаще связаны (также и этимологически) с дыханием, как с действием, которое яснее всего отличает живое существо от мертвого, а вторые – с тенью. Таких душ или компонентов, которые оживляют тело, может быть (и часто есть) больше двух.

неводов. Кроме того, в течение столетий добавилось влияние письменно зафиксированных традиций мировых религий, что особенно хорошо прослеживается в шаманизме кочевых обществ Южной Сибири. Прежде всего, принимается во внимание воздействие буддизма, ламаизма, ислама.

Шаманская мифология

Среди явлений, связанных с шаманизмом, важная часть отведена нарративной традиции, которой шаман должен овладеть во время учебы и посвящения. Связанные с шаманизмом верования в разных культурах различны. В то же время имеются важные общие черты, в элементах мировоззрения и веры в души много схожего.

Универсум в шаманской космологии состоит из трех частей, разделяясь на верхний, средний и нижний мир. Эта трехдольная модель мира изображена на шаманских бубнах. Верхний и нижний мир, мир духов, делится еще на несколько частей, число которых в зависимости от верований составляет 3, 7 или 9. Средний мир – это местожительство людей, в центре которого, в пупе Земли, возвышается огромное дерево или столб до небес, мировой столб или мировая гора. Эта вертикальная ось (или могучая река, как в кетском фольклоре⁷) соединяет миры. Перейти из одного мира в другой можно через отверстие возле Полярной звезды (это известно из мифологии чукчей).⁸ Звездное небо или верхний мир представлялся в виде большого шатра, который держит космический столб – Млечный путь. Этот соединяющий миры столб/гора/мировое дерево – в шаманской мифологии дерево, по которому шаман двигался во время своего экстатического путешествия.

Второй большой областью, которой должен владеть посвященный шаман, является система богов и различных духов, населяющих миры. Во всех трех мирах живут боги и духи.

⁷ На самом деле, кетская мировая река отождествляется с реально существующей рекой, так же как и Обь являлась мировой рекой у обских манси и ханты.

⁸ Не только Дорога, проходящая через Полярную звезду и соединяющая миры, является широко распространенным поверьем в Северной Евразии.

Тюркские и монгольские народы верят в существование одного высшего небесного бога (у алтайцев *Юлген*), который доброжелателен и готов помочь, у него семь сыновей и девять дочерей. Властелином нижнего мира является злостный бог (алтайский, тувинский *Эрлик-хан*, тувинский *Эрлиг/Эрлен-хан*), насылающий болезни и беды.

Роль некоторых духов в шаманизме намного важнее, чем роль богов.⁹ Духи исполняют важную роль также и в переживаемых видениях во время посвящения или ритуалов шамана. Будущий шаман должен встретиться с двумя звероподобными духами-помощниками,¹⁰ но их может быть и больше. Шаману может показаться, например, волк, медведь, ворон или чайка, у народов обско-угорской группы даже семь различных животных. Дух помогает и направляет кандидата в шаманы в его страданиях во время ритуала посвящения. Появление духа (часто только во сне или видении) показывает, что кандидат действительно избран духами (Басилов 1984).

Участие духов предков в выборе будущего шамана имеет решающее значение. Это является характерным у бурят, где профессия шамана наследуется по семейной линии. У забайкальских эвенков-скотоводов дух умершего шамана зовет и заговаривает с избранником, чтобы тот последовал за ним и выучил шаманские премудрости. Позже дух предка сопровождает шамана в качестве духа-хранителя всю жизнь.

Некоторые унаследованные духи не только помогают шаману, но и находятся в эротических отношениях со своим протеже (например, нанайский *аями*). Представление о существовании духов-помощников является важной частью шаманской мифологии, так как дух-помощник сопровождает шамана в дороге

⁹ Сверхъестественные существа не везде подразделялись на духов и богов, что присуще европейцам. Этим обусловлено использование, например, некоторыми ханты и нганасанами в разговорах о мифологических персонажах и в нынешнее время даже в русском языке одного слова *бог* для обозначения и духов, и богов.

¹⁰ Настолько жесткого требования в сибирском шаманизме нет. Зачастую (особенно у тюркских народов) перед будущим шаманом первыми предстают именно антропоморфные духи. Требование найти зооморфных духов-помощников (так называемых волшебных животных) относится, скорее, к области неошаманизма.

в потусторонний мир. Это одна из особенностей евразийского шаманизма.¹¹

Роль шамана

Одной из важных черт шаманизма является то, что шаман всегда вкладывал свои силы и знания в какую-либо общественную функцию (Honko 1969). Каковы же те главные задачи, которые выполняли шаманы? В культурах различного типа шаманы играли очень разные роли. Ведь естественно то, что у шамана небольшого племени рыболовов-охотников и главного придворного шамана большой империи скотоводов-кочевников вес в обществе был разным.

Сфера деятельности и общественные роли евразийских шаманов вкратце были следующими: 1) практический и духовный вождь племени (хранитель этнического сознания); 2) «жрец»; 3) «проводник душ»; 4) знаток предсказаний; 5) лекарь; 6) поэт, певец, исполнитель главной роли в шаманской драме.

Ознакомимся с разными типами евразийских шаманов на конкретных примерах.

В некоторых районах Сибири (например, у юкагиров и эвенков) общественная, экономическая и религиозная жизнь была подчинена родовой (клановой) системе. К ней подключалась и институция шамана. Должность шамана наследовалась в пределах племени, новый посвященный получал силу от шамана-предка и, после того как сам становился шаманом, поддерживал связь между живыми и умершими членами рода. Он был символическим связующим и становился фактическим вождем маленького племени, лечившим, предсказывавшим и защищавшим соплеменников с помощью заклинаний и песен.

В более ранней (начала XX в.) специальной литературе подчеркивается сходство шамана и жреца, особенно жреца, проводящего ритуал жертвоприношения. Такое сходство действительно имеет место, ведь самым распространенным видом деятельности шамана было жертвоприношение, а одним из самых зрелищных ритуалов было жертвование животных богам.

¹¹ В Северной и Южной Америке лица, подобные шаманам, тоже знают духов-помощников.

Ранние исторические источники тоже описывают именно эту обязанность шамана: в описаниях двора предводителя великой монгольской империи Мункэ-хана (Мёнгке) отмечается, что задачей главного шамана была организация больших жертвенных торжеств весной и осенью (Johansen 1987). Приведем в качестве иллюстрации описание жертвования лошади (конец XIX в.), которую алтайские тюрки приносили в жертву своему небесному богу Элгэн-баю:

Первый вечер посвящается приготовлениям: *кам* (шаман) выбирает место, ставит юрту, в центре юрты устанавливает очищенную от нижних веток молодую березку, верхние ветки которой он выставляет через отверстие в крыше наружу. Вокруг юрты делается низкая ограда из березок, возле входа в землю забивается толстая березовая свая, к которой привязываются завязанные узлом волосы из конского хвоста. Затем выбирается лошадь светлой масти и один из присутствующих держит ее за вожжи. Шаман бьет лошадь березовой веткой по спине, заставляя таким образом душу животного покинуть его. То же самое он проделывает с тем, «кто держит голову» (*баштуткан-киши*), потому что душа этого человека будет сопровождать душу животного в ее небесном путешествии. Затем шаман входит обратно в юрту, держит в дыме костра бубен,¹² просит духов-хранителей войти внутрь бубна и помочь ему во время полета на небо. Сидя на спине идола в виде гуся он с гоготанием и ржанием имитирует полет, преследование лошадиной души *нура*. Когда душа лошади уже поймана и очищена дымом,¹³ лошадь убивают. Шкуру и кости вешают на длинный шест, мясо съедают.

На следующий вечер – это важнейшая часть ритуала – шаман демонстрирует свои реальные способности и экстатическое путешествие в небесное местожительство Элгэн-бая. Предложив духам бубна мясо лошади и очистив всех находящихся в юрте, начиная с главы семейства, он начинает вызывать духов на помощь. Шаман несколько раз проходит вокруг березы в центре юрты, в которую врублены девять ступенек. Он поднимается по лесенке все выше и сообщает, что видно на небесах. В экстазе он рассказывает, как утомителен поход, снова зовет на помощь дух гуся и встречается с большой черной птицей *каракус*. На пятом небе он слышит предсказания и передает их находящимся

¹² Поскольку кожаное покрытие бубна от влажности ослабевает, каждый раз перед использованием следует подсушить бубен над огнем, чтобы кожа снова натянулась.

¹³ Можжевельным дымом.

в юрте, на шестом – поклоняется Луне, на седьмом – приветствует Солнце, и, наконец, на девятом небе (более сильный шаман поднимается до двенадцатого неба) он встречается с Элгэн-баем. Затем он бросает бубен на землю, вежливо просит защиты от злых сил *кӧрмӧс* и спрашивает, принял ли бог жертву, какие жертвы он ждет еще и на какую погоду следует надеяться. Этот эпизод является кульминацией экстаза: обессиленный, шаман падает на землю. Его помощник поднимает бубен. Через некоторое время неподвижный до этого шаман начинает протирать глаза, словно пробуждаясь от глубокого сна, и приветствует присутствующих. (Radloff 1884: II: 20)

Мы не случайно процитировали эту старую запись так детально. В архиве Финского национального музея в Хельсинки мы нашли фотографии, на которых шаман алтайских тюрков готовится принести в жертву белую лошадь. Среди ранее не публикованных фотографий Санкт-Петербургского Академического института этнографии есть целая серия снимков с жертвоприношения, руководимого сагайским¹⁴ шаманом, где, вероятно, Матери-Земле приносится в жертву лошадь темной масти (ср. илл. 22). Некоторые исследователи объясняют жертвоприношение лошадей влиянием индоевропейской культуры и считают его довольно поздним явлением (см. Дугаров 1991). Жертвоприношение животных является важным компонентом евразийского шаманизма. Так, на севере коряки, юкагиры и ительмены жертвовали собак, народы обско-угорской группы – оленей, волжские финно-угры – коров и овец, ханты и приамурские нанайцы – петухов и свиней, айны – медведей, монгольские и тюркские скотоводы-кочевники – лошадей, маньчжуры и корейцы – свиней,¹⁵ что заведено и сегодня.

В задачи шамана входило предвещание будущего соплеменников. Это было одним из испытаний шамана. Еще в XIII в.

¹⁴ Этническая группа хакасов. Кроме сагайцев, к хакасам причисляются качины, койбалы и кызыльцы.

¹⁵ Список далеко не показательен. Народы обско-угорской группы (манси) в старину тоже жертвовали лошадей, из пермских народов еще в недавнем прошлом лошадей жертвовали удмурты, жертвенным животным которых сегодня является овца. Из волжских народов лошадей приносили в жертву марийцы, по всей вероятности, также мордва.

голландский францисканец Вильгельм Рубрук (W. Ruysbroek)¹⁶ сообщал:

Среди них есть такие, которые вызывают духов, а есть и такие, которые ждут ответов от демонов... В юрте варится мясо, кам начинает читать заклинания. В руках у него бубен... Наконец, он начинает буйствовать... Затем в полумраке появляется демон, кам дает ему мясо, а тот отвечает на вопросы (цитата по Johansen 1987).

Предсказывалось разное, например, следовало выяснить время и место жертвоприношений, узнать, какая ожидается погода или как сложится судьба новорожденного. Для этого использовались лопаточные кости (у шаманов хезарейцев¹⁷ в Китае) или бросались палочки судьбы с насечками. Сообщалось, где следует искать потерявшийся скот, каким будет рыбный улов или охота. Якутский шаман предсказывал по брошенной на землю колотушке бубна: в зависимости от того, на какой бок падала колотушка, следовало ожидать позитивных или негативных событий.¹⁸ В Корее испросивший предсказывание человек должен был выбрать древко одного из разноцветных флагов; красный цвет был однозначно положительным знаком, что можно наблюдать и сейчас.

Если древняя маньчжурская письменная традиция (Нишанская шаманка) увековечила ритуалы, жертвования, молитвы, жесты и способы предсказания, то в других местах Евразии, в культурах, которые не знали письма, сакральная, так сказать функция жреца шамана затуманилась, шаман стал главным героем повседневных ритуальных (или наполовину

¹⁶ Известен также как Wilhelm de Rubruck.

¹⁷ Так китайцы называют нанайцев, живущих на северо-востоке Маньчжурии.

¹⁸ Предсказывание с помощью колотушки было очень широко распространено и не было самобытностью только якутских шаманов. Упавшая кверху (правильно) колотушка обычно означала положительный ответ, а обратной стороной – отрицательный. Общераспространенным был также аналогичный способ предсказания с использованием лопаточной кости животного.

ритуальных) действий.¹⁹ Особенно хорошо это выражалось во врачевании. Болезнь могла прийти в любое время и нарушить сложившееся равновесие в разделении труда между членами небольшой группы людей (семьи, племени). В шаманизме причиной болезни всегда является какой-либо дух, которого следует удалить, в большинстве случаев «высасыванием».²⁰ Этот способ лечения глубоко человечен: символическое действие имеет сильное психологическое влияние, больной чувствует, что его страдания берет на себя кто-то другой.

В довершение ко всему, у шамана есть еще одно полномочие. Речь идет о роли, которую часто забывают и которую Мирча Элиаде обозначил греческим словом *psychopompos* (Eliade 1974: 215): шаман является также *проводником души*. Он спускается в нижний мир, чтобы найти и вернуть душу больного, тем самым восстанавливая здоровье и единство души и тела,²¹ или провожает душу умершего в другой мир (у алтайцев – в империю Эрлика) (Eliade 1987: 205 цитирует В. Радлова). Недаром у некоторых народов о силе шамана судили по задачам, которые он выполнял. Например, среди нанайских шаманов врачеватели *сиурирку* принадлежали к самой скромной категории, ко второй группе *нигмантэй* принадлежали те, которые помимо лечения больных исполняли шаманские обязанности на празднике поминовения, а шаманы *касасаман* высшей категории знали все шаманское искусство и могли сопровождать душу покойного в другой мир.²²

¹⁹ В случае шамана функция жреца не исключает функцию целителя.

К тому же, большое количество жертв было принесено именно во время ритуалов избавления от болезни. Скорее, можно предположить, что во время правления маньчжурской династии, которая пришла в Китае к власти в XVII в., значимость роли шамана в качестве жреца повысилась благодаря ритуалам, проводимым при дворе императора.

²⁰ Утверждение верно только наполовину. Не всегда считалось, что причиной болезни служит сверхъестественное существо, проникшее в человека.

²¹ Этим и сам автор признает, что заболевание не всегда вызвано существом, проникшим в человека.

²² На самом деле, классификация нанайских шаманов показывает, что о силе шамана судили по тому, способен ли он предпринять путешествие в нижний мир. Именно то, какие путешествия могли совершать шаманы, определяло их силу.

Наконец, шаманы были хранителями устного наследия, певцами и стихотворцами в одном лице. У тюркоязычных народов Средней Азии *баксы/бакши* (шаманом) называется целитель и странствующий певец, а бурятский *бöö* был исполнителем родовых традиций, преданий и героических песен. Хантыйский шаман не только проводил медвежьи игрища,²³ но и был лучшим знатоком текстов песен и очередности их исполнения. В течение ритуала, продолжавшегося несколько дней, следовало вспомнить, воспроизвести, спеть, повторить тексты молитв и заклинаний, состоящих из нескольких сот, а может даже нескольких тысяч строк. В то же время шаман стучал в бубен и танцевал, инсценировал поездку в потусторонний мир (см. вышеизложенное описание В. Радлова жертвоания лошади), импровизировал соответственно случаю и месту.

Некоторые исследователи считают, что именно шаманы были первыми артистами, потому что они должны были знать тексты и мелодии песен, представлять жертвенные и лечебные ритуалы. Вдобавок ко всему, в течение одного ритуала приходилось менять голоса и роли, говорить то голосом и словами главного бога, то больного, а потом снова своим голосом. Такой сеанс, экстатическую пьесу шамана можно рассматривать как один из основных признаков евразийского шаманизма. Каковы же его главные особенности?

Уже подготовка к сеансу происходит согласно традиционным предписаниям. Шаман очищается: уходит в отшельничество, долгое время находится в стороне, постится, готовится к «представлению», затем надевает шаманский наряд со всеми относящимися к нему знаками и аксессуарами. В начале ритуала шаман появляется вместе со спутником и начинает звать духов-помощников, петь и бить в бубен.²⁴ Юрта освещается только пламенем костра. Становящийся все экстатичнее бой в бубен и танец приводят шамана в состояние, похожее на гипноз. Исследования показывают, что это так называемое «активное

²³ Ведущим медвежьего праздника всегда был охотник, убивший медведя, он не должен был безусловно быть шаманом. Мне самому довелось присутствовать на медвежьих игрищах ханты, и хозяин праздника, который случайно был шаманом, подчеркнул, что на медвежьем празднике он не выступает в роли шамана.

²⁴ Иногда облачение в шаманский наряд тоже относится к ритуалу.

бодрствование» (Bányai 1984), гипнотическое состояние, в котором видения производят очень сильное впечатление, можно вызвать экспериментально. Видения и экстаз можно усилить, используя определенные допинговые вещества и наркотики: грибы (прежде всего *Amanita Muscaria* L.), конопляный дым, табак, алкоголь, хотя у сибирских шаманов при достижении транса эти вещества не имеют решающей роли. Действительно важным является то, что во впечатлениях от путешествия и видениях, испытанных в состоянии транса, шаман встречается со своими духами-помощниками. Это – кульминационный момент ритуала: шаман борется с противником (или вместо него это делают духи-помощники в виде животных); так отражаются древние тотемистические представления в устных традициях шаманизма.

Шаманский сеанс – это словно театр одного актера, в котором создается иллюзия участия нескольких героев. Шаман изображал духов-помощников так правдоподобно, что присутствующие думали, будто слышат голоса духов (был известен вентрилоквизм – техника чревовещания, особенно среди чукотских и корякских шаманов). Еще более драматическое влияние имели ритуалы, в финале которых в состоянии все более усиливающегося экстаза шаман падал и терял сознание. Передача пережитых во время экстатического путешествия впечатлений и убедительность ритуала укрепляли веру очевидцев в силу шамана. Хороший шаман должен был быть не только стихотворцем и импровизатором, но и выдающимся фокусником и актером.

Личность шамана

Ознакомившись с задачами и общественными ролями шамана, рассмотрим его личностные факторы. Ясно, что человек, выбравший профессию шамана, должен быть личностью сильнее среднего. Какими качествами должен обладать шаман? Как становятся шаманом?

По большей части ученые придерживаются единого мнения о том, что в выборе шамана у разных народов были свои обычаи, но согласно изначальному представлению, шаман наследовал свои способности от предков. Обские манси считали, что человек получает шаманские способности в подарок от богов. У прибай-

кальских бурят профессия шамана наследуется в пределах рода. Избранник внезапно заболевает, его поражает «шаманская болезнь» (приступы эпилепсии).²⁵ Многие объясняли это тем, что шаманом может стать только тот, кто имеет психопатические склонности. Более новые исследования показали необоснованность этой теории, так как доказано, что по большей части шаманы являются здоровыми членами коллектива, сильными личностями со способностями руководителя, не говоря уже об их выдающихся знаниях. В случае более легкой формы шаманской болезни избранник под воздействием внутреннего голоса брал на себя муки и страдания «обучения», сопровождавшие посвящение в шаманы. С профессией шамана были связаны неизбежные моральные обязанности, которые сами собой предполагали повышенную чувствительность.

Шаманизм является одной из форм веры в духов, согласно которой сам шаман также избирается духами (Basilov 1990). Выбор происходит по-разному, например, во сне. В 1930-е гг. А. А. Попов записал у таймырских самоедов²⁶ следующую поэтическую историю об увиденном во сне посвящении в шаманы:

Он заболел оспой и три дня лежал без сознания, словно мертвый, на третий день его даже хотели похоронить. В это время он слышал, что дух Болезни (оспы) ему говорил: «Ты получишь свой дар шамана в подарок от Властелина Вод. Твоим шаманским именем будет *Хуттари* (Пловец)!» Затем дух болезни замутил морскую воду. Он вышел на берег и поднялся на гору. Там он встретился с обнаженной женщиной и стал сосать ее грудь. Женщина, очевидно, сама Мать Воды, сказала ему: «Ты мой ребенок, поэтому я позволяю тебе сосать грудь. Ты повстречаешь много трудностей и очень устанешь».²⁷ Затем муж Матери Воды дал ему двух помощников, горностаю и мышью, чтобы те сопровождали его в Ад. Поднявшись на высокий холм, помощники показали ему семь шатров с разорванными крышами. Он вошел в первый

²⁵ Несмотря на то, что некоторые симптомы шаманской болезни могут напоминать эпилепсию, прямой связи со становлением шаманом у них нет. Очевидно, под приступами эпилепсии автор имеет в виду моменты, во время которых шаман, находясь в кажущемся бессознательном состоянии, испытывает различные видения.

²⁶ У нганасан.

²⁷ Перевод с оригинала: «Вот так, по всей вероятности пришел мой ребенок, дал ему пососать грудь. Очевидно, пришел мой очень уставший ребенок из-за сильной бедности».

и встретился там с жителями Ада и людьми Болезни (оспы). Они вырвали у него сердце из груди и бросили в котел. В остальных шатрах он встретился с Духом Сумасшествия, духами всех душевных болезней и злыми шаманами. Так он узнал болезни, истязющие род человеческий.

После этого избранник прибыл со спутниками в страну шаманок, где шаманки укрепили его горло и голос.²⁸ Затем его повели на берег Девяти Морей. Посреди одного из них был остров, в центре которого рос молодой тополь до неба. Это было дерево Властелина Земли. Вокруг дерева росло девять разных трав, от которых происходят все наземные растения. Дерево окружали моря, в каждом из которых плавали птицы разной породы с птенцами: разные утки, лебеди, один ястреб. Кандидат в шаманы побывал возле всех водоемов, некоторые из них были соленые, некоторые настолько горячие, что невозможно было даже приблизиться к ним. После обхода кандидат поднял голову и увидел в кроне дерева разных людей: тавгийских самоедов, русских, долган, якутов и тунгусов. Послышался голос: «Из этого дерева ты должен сделать свой бубен и колотушку!» Затем море вместе с птицами стало взлетать.²⁹ Голос сказал: «Сейчас у меня сломается ветка, возьми ее и сделай из нее бубен, который будет служить тебе всю жизнь». Дорога имела три разветвления, и Властелин Древа сказал ему, что он должен изготовить три бубна, которые должны хранить три женщины. Каждый бубен предназначен для определенного ритуала: один для заклинания возле роженицы, другой для лечения больных, третий для того, чтобы находить заблудившихся в снежную пургу людей... Затем проводники, мышь и горностаи, привели его на высокую круглую гору. Он заметил перед собой отверстие и вошел в очень светлую пещеру, стены которой покрывал лед, а в центре было что-то вроде огня. Там он увидел двух обнаженных женщин с телами, покрытыми, как у оленей, шерстью. Затем он обратил внимание, что огонь не горит, свет же проникает через отверстие сверху. Одна из женщин сообщила, что беременна и родит двух северных оленей: один станет жертвенным животным долганам и звенкам, другой – тавгийцам. Она же дала ему олений волос для использования во время заклинаний за оленей. Другая женщина тоже должна была родить двух оленей, которые станут помогать человеку в его работе и служить пищей. У пещеры было два выхода, на север и на юг; женщины через оба выхода

²⁸ В оригинале отсутствует всякий намек на шаманок: *«Вот добрались до того места шаманской земли, где будут закалять мое горло и голос».*

²⁹ Перевод с оригинала: *«Как я заметил, выяснилось, что я лечу вместе с птицами озера».*

отправили по молодому оленю, чтобы те служили лесным людям (долганам и эвенкам). Вторая женщина также дала ему олений волос, чтобы он, заклиная, в душе обращался в сторону пещеры.

Затем избранник добрался до большой пустыни и увидел вддали гору. После трехдневного пути он добрался до горы, вошел в нее через отверстие и встретился с голым человеком, который мехами раздувал огонь. На огне был котел, большой, как половина земного шара. Человек заметил будущего шамана и схватил огромными клещами. Тот только и успел подумать: «Теперь я обречен на смерть!» Затем человек отрезал ему голову, разрубил туловище на мелкие кусочки и бросил все в котел. Туловище варилось три года. У голого человека было три наковальни. Голову будущего шамана он сковал на третьей наковальне, где ковались самые сильные шаманы. Затем бросил голову в один из трех котлов возле наковальни, в тот, в котором была самая холодная вода. Голый человек объяснил, что если шамана зовут к больному, и вода очень теплая, то от заклинаний не будет пользы, так как этот человек обречен на смерть; если вода тепловатая, больной выздоровеет, холодная же вода является признаком здорового человека.³⁰

После этого кузнец выудил из одной реки кости шамана, соединил их и покрыл мясом. Затем сосчитал их и сообщил, что костей на три больше, поэтому следует раздобыть три шаманских наряда. Голову он забил на место и показал, как читать письма, не видя их содержимого. Поменял глаза, чтобы шаман видел не глазами тела, а внутренними «глазами души». Просверлил уши, чтобы шаман мог понимать речь растений. Затем кандидат в шаманы ошутился на вершине горы и, наконец, проснулся в круглом шатре среди своих. Теперь он способен неустанно петь и заклинять. (Попов 1936)

В данном описании представлено несколько основных черт инициации шамана: символическое разрубание тела, дерево до небес, приказ изготовить бубен, различные бубны и разные задачи шамана, духи-помощники в виде животных (мышь, горностай), поход кандидата в шаманы в нижний мир и на небо.

Шамана в его деятельности поддерживали *духи-помощники*. Но прежде их надо было заполучить. Для этого следовало истязать себя, поститься, бегать, терпеть холодную воду и, наконец,

³⁰ В данном случае котлы с водой символизируют человеческое тело, теплота воды – температуру тела человека. Возле среднего котла кузнец говорит: «*Такую теплоту имеет душа не очень сильно больного человека*». Возле последнего котла он говорит: «*Это – котел здорового тела*».

ожидать появления соответствующих видений.³¹ В большинстве случаев дух-помощник появлялся в виде какого-либо животного (птицы или наземного животного: медведя, оленя или пресмыкающегося, например змеи).

Одним из самых впечатляющих переживаний становления является видение о разрубании тела, своего рода метафоричная смерть, которую кандидат в шаманы должен был пережить в бессознательном состоянии. По описаниям этнографов, сибирский шаман часами лежит неподвижно и без сознания, в то время как духи ведут его душу в потусторонний мир, сам же шаман наблюдает за этим со стороны. Описания переживаний кандидата в шаманы поразительно схожи с видениями и впечатлениями, испытанными под воздействием различных наркотиков (например, ЛСД), и описаниями своих видений людьми, пережившими клиническую смерть.

После символической смерти кандидат в шаманы заново рождается или, иначе говоря, выздоравливает от шаманской болезни. Это не только означает, что с помощью духов-помощников ему удалось вылечить, но и говорит об укреплении личности и достижении душевного равновесия.³² Это уполномочивает его лечить других: вот еще одно учение для нашего времени от людей, культивирующих древнюю универсальную технику врачевания.

Под влиянием пережитых во время инициации физических и душевных мук (Eliade 1987: 203 *'initiatory ordeal'*) шаман может стать душевнобольным (особенно молодые кандидаты в шаманы) или же стать сильнее. Община считает шамана личностью, одаренной особенными знаниями, и ждет от него

³¹ Для сибирского шаманизма характерна именно так называемая шаманская болезнь избранника, что означает, что вначале духи появляются неожиданно и совсем против желания кандидата в шаманы. Для получения духов-помощников важен не пост и самоистязание, а подчинение желанию духов и признание призвания шамана. Иными словами, неожиданно попавший во власть истязающих видений (и снов) человек подчиняет их традиции, с помощью чего формируются характерные для шамана видения о духах-помощниках, о сверхъестественном мире и его жителях.

³² Избавление от шаманской болезни происходит не потому, что помогают духи-помощники, а потому, что избранник постепенно учится контролировать свои видения и соответствовать традиции, выражением чего и является выздоровление.

советов и решений, сам шаман чувствует себя «избранным» для этой роли. В отличие от священников мировых религий, шаман следует своему призванию несознательно (шаманскую болезнь иногда называют «*crisis of vocation*»). Если будущие священники готовятся к профессии сознательно, то шаман вначале старается противостоять судьбе, но затем смиряется и проходит полный мучений путь инициации. Шаман следует зову духов и получает знания и силу. Он отличается от других людей, и часто это отличие проявляется в его поведении: например, бурятским шаманам нравилось вести отшельнический образ жизни, медитировать в одиночестве, а в Средней Азии среди туркменских шаманов были трансвеститы (Басилов 1984; Saladin d'Anq lure 1992) и бесполость только увеличивала их силу. У бурят, которые верили в наследование шаманской силы,³³ физические отметки также свидетельствовали о том, что ребенок принадлежит к числу избранных, т. е. помимо внутренних свойств учитывались и внешние. Чаще всего будущим шаманом считали ребенка, родившегося с излишней частью тела (лишний зуб, лишний палец). В придачу ко всему, к портрету шамана относится атрибутика, использовавшаяся шаманами для демонстрации своего различия.

Шаманская атрибутика

Во время ритуалов шаман использовал различные предметы, в совокупности и по отдельности имевшие символическое значение. Работы о шаманизме разных народов до сих пор не особенно касались символического значения этих предметов.³⁴

В шаманской атрибутике важнейшее место занимал шаманский *костюм*. То, как выглядел костюм, зависело, среди прочего, от того, кто были духами-помощниками шамана. Костюм мог иметь символы оленя, медведя или птицы.

³³ Вера в наследование шаманского дара существовала у большинства народов Сибири.

³⁴ На самом деле, имеется множество статей, касающихся значения шаманской атрибутики. Без работ Андрея Попова автор этой книги не смог бы говорить о значениях шаманского костюма и частей бубна. Также он столкнулся бы с трудностями без исследований Сергея Иванова и Екатерины Прокофьевой. Очевидно, автор имеет в виду, что нет соответствующего целостного исследования.

У алтайцев самым распространенным был костюм, символизирующий птицу: птица была проводником в верхний мир. Наряд птицы носили в основном начинающие шаманы, потому что он был легким. Когда шаман спускался в нижний мир, он вешал на себя множество тяжелых металлических предметов.³⁵ У одного шамана могло быть одновременно два разных костюма, но не столько из необходимости изобразить символические перевоплощения или выразить существующий в шаманизме дуализм, противоречие добра и зла (белого и черного), сколько по практическим причинам. Один использовался только в определенных ритуалах, например при благословлении детей или испрашивании удачи на охоте, другой надевался при лечении больных (например, чтобы вернуть душу). Два разных костюма использовали вовсе не везде, например наряд, украшенный символикой птиц, был частым у якутов, а символика оленя была распространена в основном на территории Забайкалья. Якутские шаманы надевали наряд оленя при лечении больных и для путешествий в верхний и нижний мир. Олений наряд украшался множеством металлических предметов, а также имел ряд ребер. Украшениями костюма птицы были маленькие колокольчики и подвески, кисти и бахрома, символизирующие перья и крылья.

Символическое значение имел не только *костюм* шамана, но и все его *части* по отдельности. Так, металлические пластинки на спине якутского шамана изображали Солнце и Луну, которые освещают путь шамана в потусторонний мир. Изображение скелета на костюме символизировало смерть и возрождение, переживаемые во время посвящения и экстаза. Поскольку костюм шамана был в контакте с духами-помощниками, он имел магическую силу, и хоронили шамана чаще всего в его собственном наряде.

³⁵ Создается впечатление, будто число подвесок в наряде зависит от того, какую часть мира посещает шаман во время своего путешествия. На самом деле, большая часть деталей шаманского наряда изображает различных духов-помощников, которых у сильного шамана наверняка больше, чем у его начинающего коллеги. А те дополнительные детали, которые не изображают духов-помощников, символизируют особенные свойства и способности шамана, различные вспомогательные средства и оружие, которых у начинающего шамана не может быть больше, чем у опытного шамана.

Головное украшение шамана, в Евразии обычно похожее на корону, также имело символическое значение. Известен украшенный перьями головной убор, символизирующий духов-помощников в виде птиц, а также головной убор с рогами, обозначающий духов-помощников в виде оленя. Особенно изящны железные кованые короны бурятских шаманов.

Свое значение имелось и у других деталей костюма, например у *передника*, особенно там, где шаман не носил весь костюм (я видел это у маньчжуров в Китае в августе 1991 г.). Эта ритуальная часть одежды упоминается и в рукописи конца 1770-х гг.: «...Шаманка обвязывается цветастой юбкой,³⁶ завязывает поверх нее обвешанный колокольчиками шаманский пояс, берет в руки бубен и колотушку и кланяется духам» (Nisan... 1987: 74).

Из шаманских атрибутов самым важным считался бубен. Его изготовление было частью посвящения, а обращаться с ним будущий шаман должен был научиться так же, как и технике достижения экстаза. Обечайка бубна изготавливалась, как правило, из какого-либо особенного дерева, в шаманизме символизировавшего космическое дерево, мировой столб (Diószegi 1968a). По форме бубна можно определить, к какому народу принадлежал его изготовитель или владелец: бубен являлся сакральным предметом, форму которого сохраняли вера и традиция.

Каждая деталь бубна имеет свое значение. Бубен в целом символизирует средство передвижения шамана. Буряты, якуты и сойоты считали бубен лошадью, звенки называли его лодкой – явный намек на то, что ритмичный, монотонный стук бубна уводил шамана в «путешествие», помогал в достижении экстаза. У алтайских тюрков шаманы перед ритуалом «оживляли» бубен, держа его над огнем, чтобы кожа бубна натянулась.³⁷ Так шаман символически будил животное, из кожи которого был изготовлен бубен, потому что только таким образом дух-помощник – душа

³⁶ Как на основе настоящего перевода, так и немецкого варианта книги создается впечатление, будто юбка и передник для автора являются синонимами.

³⁷ Выше было уже отмечено, что ослабевшая кожа бубна над огнем снова натягивается, поэтому бубен нагревали все те шаманы, на бубны которых была натянута более толстая кожа, имеющая склонность растягиваться от влажности.

животного – мог служить своему владельцу. Дух бубна был одновременно и духом-помощником шамана. Все ускоряющиеся удары в бубен, напоминая лошадиный топот, приглашали духов на церемонию. Помимо бубна, во время «путешествия» шаманы использовали также посохи с лошадиными головами на конце.

Снаружи (иногда также изнутри³⁸) бубен шамана украшали таинственные знаки, более или менее распознаваемые символы и рисунки. Это особенно характерно для бубнов алтайских тюрков и саамов. Проанализировав эти знаки, исследователи нашли, что связанные между собой рисунки являются представлением шамана об устройстве мира и своего рода звездными картами (Jankovics 1984; Sommarström 1989), содержащие важнейшие элементы шаманской мифологии и способствующие духовной ориентации и развитию шамана.

Эпилог

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что шаманизм – это не только архаичная техника экстаза, не просто ранняя форма развития религии и психоментальное явление, а сложная и многослойная система верований. Эта система включает в себя *веру*, в которой шаман почитает духов-помощников (действующих лиц шаманской мифологии), знания, хранящие и передающие святыи *тексты* (шаманские песни, молитвы, воспевания, предания), а также правила, которые управляют шаманом в процессе овладения *техникой экстаза*, и знание *предметов*, необходимых для заклинания, лечения или предсказания. Все эти элементы обычно выступают вместе и характеризуют евразийский шаманизм.

Естественно также то, что в шаманизме смешиваются и выступают зачастую бок о бок элементы разного происхождения (например, крест на шаманской могиле). Неудивительно, что в шаманизме встречаются мотивы, кажущиеся несовместимыми, поскольку шаманизму свойственны открытость и своего рода синкретизм.

Я глубоко убежден, что шаманизм смог пережить преследования со стороны миссионеров мировых религий только потому,

³⁸ Очевидно, рисунки наносились на внутреннюю сторону бубна по той причине, что там они меньше стирались.

что оставался открытым и гибким, принимал в себя изменения, почти не имел догм, а это только увеличивало приспособляемость. Шаманизм пережил ислам, христианство, ламаизм и, наконец, безжалостный коммунизм, поскольку у шаманов была вера, а в особенности – призвание и миссия.

Надеюсь, что шаманизм переживет и неистовство современной цивилизации, обожествляющей технику; и если человечество уже безвозвратно испортило окружающую среду, то, может быть, найдутся те, что прислушаются к одному из посланий шаманизма: давайте чтить Природу (Drury 1989: x), как окружающую нас, осязаемую глазами – пока осязаемую! – природу, так и внутреннюю, нашу человеческую природу.

Сегодня шаманизм переживает свой ренессанс. Он находит выражение в самых разнообразных формах. С одной стороны, после долгого молчания шаманизм возродился там, где изначально он был частью народной культуры. Для этих народов шаманизм является важной опорой в возрождении этнического самосознания. С другой стороны, в городах складывается очень современный «урбанистический» шаманизм.

Вразрез с сегодняшним эгоистично-материалистическим взглядом на мир, обновленный шаманизм имеет подчеркнута альтруистическую идеологию, предлагающую альтернативный образ жизни, бесплатное самолечение и различные позитивные программы существования. Важно довести до сведения, что шаманизм реально существует как в столице Кореи, так и среди нганасан, живущих близ Северного ледовитого океана, и у пастухов Монголии. И не стоит представлять себе аристократических жрецов-шаманов, «сидящих на белых конях в белых одеждах». Представим себе совершенно обычных, бедных людей, занимающихся кроме добывания насущного хлеба также и врачеванием. Звучит странно, но эти люди – наши современники, которые, как и мы, слушают радио, пьют кока-колу и едят консервированные сардины. Они и в самых дальних девственных лесах или тундре используют на охоте ружья и летают на самолете, если это необходимо. О многих из них созданы фильмы, многие запечатлены на фотографиях, не говоря уже о звукозаписях, видео и этнографо-антропологических работах. Несмотря на наличие или отсутствие материалов о них для пополнения собраний музеев сверхцивилизованных белых людей, они – наши особенные современники, заслуживающие внимания образы нашего столетия.



Илл. 1. Пожилая шаманка Линдза Белди (1912 г. р.) исполняет песни и стучит в бубен, вызывая духов в один из нанайских родовых дней. Приамурское селение Даерге, Хабаровский край. Фото: М. Хоппал (19 августа 1993 г.).



Илл. 2. Двустовольное шаманское дерево возле круглой юрты орочей-кочевников. Татарский пролив близ р. Иди. Фото: Я. Эдельштейн (1905 г.); колл. МАЭ, № 922-3.

Илл. 3. Изображение человека с птичьей (орлиной?) головой. Так выражалась способность шамана “летать и перевоплощаться”. Хакасская автономная область, XIX в. См. Кызласов & Леонтьев 1980: 154.



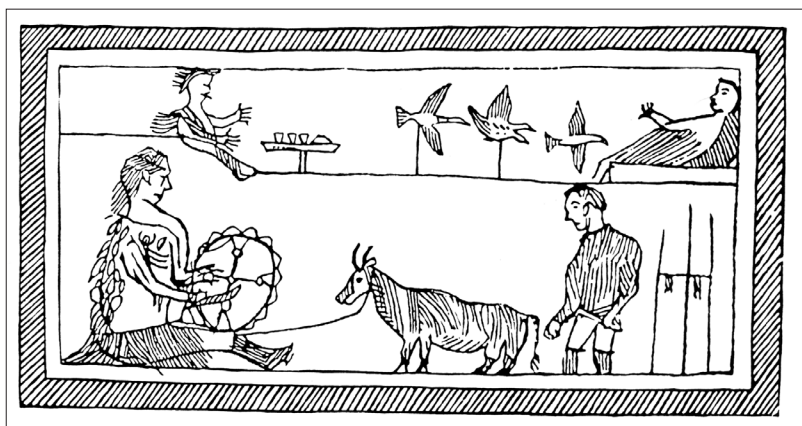
Илл. 4. Изображение шамана в медвежьей маске. Подобные встречаются и у индейцев в Северной Америке. Селение Майя, Якутская автономная область, 4000–3000 до н. э. См. Окладников & Мазин 1979: 129.



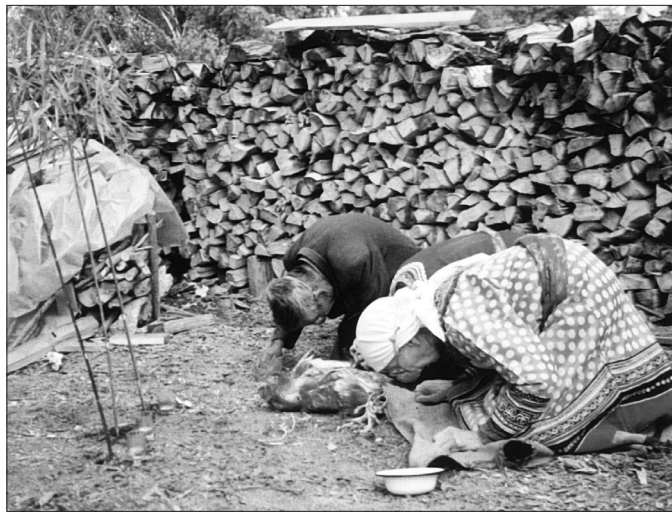
Илл. 5. Тотемное изображение шамана-предка из окрестностей Перми, Бронзовый век. Пермское бронзовое литье. См. Оборин & Чагин 1988: 61, илл. 15.



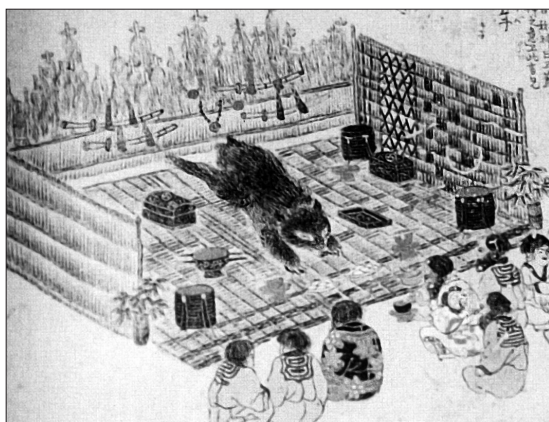
Илл. 6. В жертву небесам приносится белый жеребец. Ритуал запечатлен на картине Александра Станкевича (1889 г.). Этот обычай бытовал среди абаканских татар еще в первых десятилетиях XX в. Ритуал проводил кам. Колл. Финского национального музея в Хельсинки, ВКК:1:66.



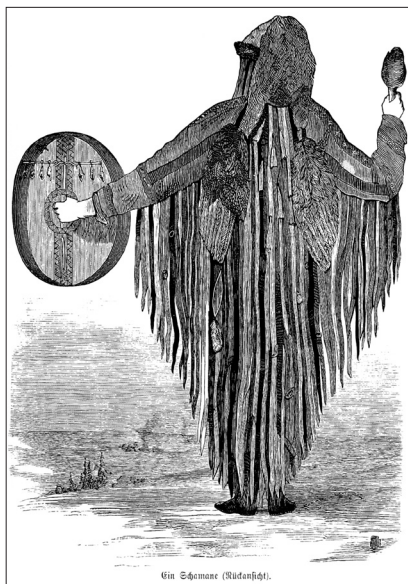
Илл. 7. Резное изображение шамана на боковой стороне якутской табакерки. В руках готовящегося к жертвоприношению шамана хорошо видна крестовидная рукоятка бубна. В верхней части изображены человекоподобные духи, в жертву которым приносится корова. Между духами находятся три идола-птицы, одна из них двуглавая мифическая птица *о́ксёкү*. Птицы доставляют жертву богам. См. Иванов 1954: 546, илл. 8; колл. Якутского музея им. Е. М. Ярославского, № 373.



Илл. 8. Предшествующий вечернему заклинанию нанайский ритуал жертвоприношения петуха перед трехствольным жертвенным деревом торо. У Ивана Тараковича Белди в селении Даерге, Хабаровский край. Фото: М. Хоппал (август 1993 г.).



Илл. 9. Жертвенный медведь айнов. Последний акт медвежьего праздника. Убитый медведь принимает участие в ритуале в качестве гостя. В действительности медведя заменяет его шкура. Отрывок японской иллюстрированной рукописи 1840 г. См. Campbell 1988: 153.



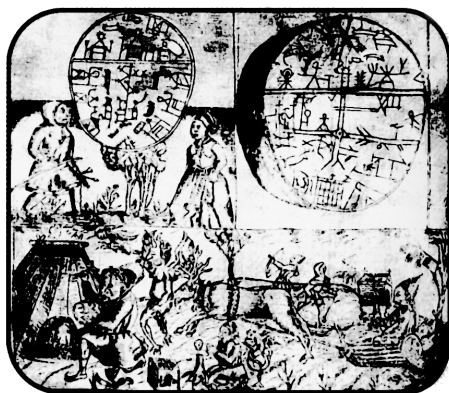
Илл. 10. Малоизвестная гравюра XIX в. с изображением шамана-лебедя сибирских татар. Прикрепленные к спине крылья указывают на то, что в состоянии экстаза шаман с помощью духа-помощника птицы способен летать. По резному орнаменту рукоятки бубна можно заключить, что шаман относится к бельтирам или абаканским татарам. См. Lankenau 1872: 281.



Илл. 11. Шаман забайкальского племени эвенков в богато украшенном шаманском наряде и головном украшении в виде короны с разветвлениями. Фото: О. Матен (1931 г.); Музей археологии и антропологии Кембриджского университета, колл. Хэддона, Азия, рукоп. 103.



Илл. 12. Голландский путешественник Николаас Витсен в середине XVII в. побывал в Сибири. Его заметки о путешествии содержат детальные описания и множество интересных иллюстраций. На одной из гравюр изображен тунгусский шаман с огромными рогами и громадной колотушкой. На голове коренастого человека, с головы до пят облаченного в мохнатую шкуру, красуются лосиные уши, а его ноги – скорее лапы с когтями. Такая манера изображения показывает, что полудикий языческий “священник” не считался вполне человеком. Несмотря на это характерное для того времени отношение, работа Н. Витсена (Witsen 1672) заслуживает внимания. Репродукция изображения из второго издания (1785), хранящегося в библиотеке Венгерской Академии наук.

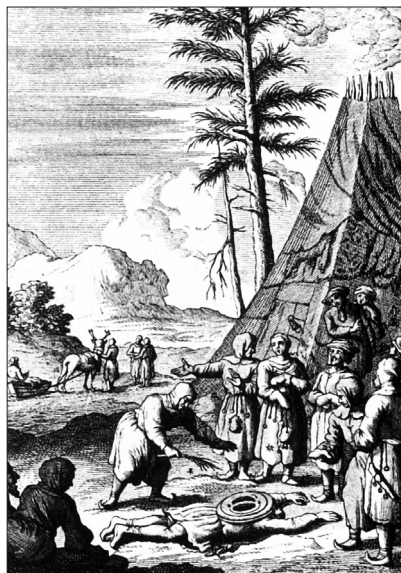


Илл. 13. Гравюра в первом издании работы Иоганна Шеффера “Larponia”: вверху два саамских шаманских бубна с магическими рисунками, внизу возле традиционного саамского чума кота на коленях стоит шаман ноайде, бьет в экстазе в бубен и поет. Характерно, что в трактовке христианства дух-помощник шамана ноайде-гадце изображен в виде черта.

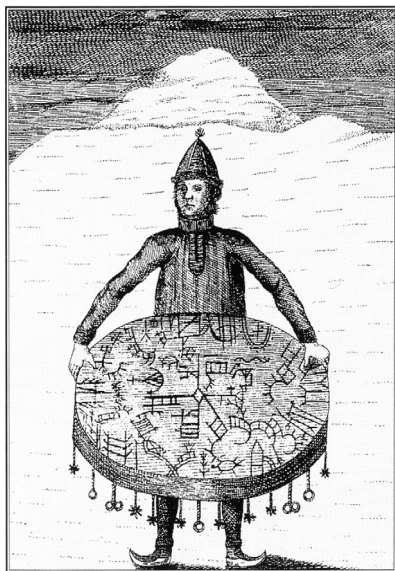
...Что касается способов предсказания, то они очень разные. Олаф Магнус описывает так: шаман заходит в юрту, кроме жены его может сопровождать еще один человек, который бьет в бубен, и в то же время шепчет различные заклинания, затем он впадает в экстаз и лежит некоторое время, как мертвый; в это время сопровождающий следит, чтобы его даже муха не касалась, потому что какой-нибудь злой Genius (sic!) может унести его в нижний мир... Самуэль Рин рассказывает, что бьющий в бубен исполняет песню, которая называется йойк, затем они бросаются на землю... бьющий в бубен тоже падает и лежит на животе, бубен кладут как можно ближе к его голове... Затем он просыпается и показывает несколько вещей (которые он принес с собой из путешествия), чтобы укрепить веру других в то, что он говорит. Это первый и основной способ использования бубна. Следующий способ – узнать то, что их интересует, например, насколько удачной будет охота или что-то другое, что предполагается сделать... Чтобы это узнать, на изображении Солнца на бубне кладут пару колец, бьют в бубен и при этом поют; если кольца движутся вправо, по часовой стрелке, то это предвещает хорошее здоровье и удачу...” (Schefferus 1673 – цитата по Pentikäinen 1984: 145).

Следует отметить, что в издании следующего года (Scheffer 1674) я этого изображения не нашел.

Илл. 14. Саамский шаман в трансе: ситуация схождения с описанием И. Шеффера. Интересно примечание Campbell (1988: 302) в подписи к рисунку, что сани с запряженным в них оленем на заднем плане могут быть одним из первых изображений европейского Санта Клауса, местожительство которого представлялось на снежном севере, а его ежегодные поездки в период зимнего солнцестояния, возможно, имитируют небесный полет саамских шаманов. Гравюра XVII в.; колл. Radio Hulton Library в Лондоне. См. Scheffer 1674: 56.



Илл. 15. Таким видел саамского шамана С. Рин в XVII в. Черты отражают христианское понимание шаманизма. На рисунке изображены две фазы шаманского ритуала, описанные И. Шеффером. Примечательно, что в центральной части рисунка на бубне изображено Солнце. Это позволяет заключить, что центром саамской структуры мира является Солнце. См. Rhen 1671, более позднее издание 1897: 32; ср. Väcker & Hultkrantz 1978: 38.



Илл. 16. В 1767 г. увидело свет произведение Кнуда Леэма “Finnmark”. На гравюрах этой книги увековечены ценнейшие этнографические детали из жизни саамов. Особенно примечателен рисунок, изображающий мужчину с бубном. Магические знаки на бубне, очевидно, достоверны и имеют огромную ценность в качестве источника информации. Бубен имеет огромные размеры в отличие от сохранившихся в музеях экземпляров. См. Leem 1767; новое издание оригинала вышло в 1956 г.

Илл. 17. Тунгусский шаман протаскивает сквозь одежду стрелу. В Сибири (как и среди побывавших там путешественников прошлых столетий) была широко распространена вера в то, что настоящий шаман способен стерпеть любую боль. См. Georgi 1776: 62.

Другой немецкий путешественник Иоганн Георг Гмелин, побывавший в 1733–1744 гг. в Сибири, следующим образом описывает историю с тунгусским шаманом, также продемонстрировавшим трюк со стрелой: “Нам хотелось увидеть уже только то, каким образом старый колдун просовывает стрелы сквозь свое тело. Но к великому удивлению, перед большим скоплением тунгусов старик заявил, что до сих пор он их обманывал, потому что протаскивал стрелы не сквозь тело, а лишь сквозь плащ... Когда я совершаю этот трюк, – сказал он, – я просовываю стрелу с одной стороны кожаного плаща, втягиваю тело насколько могу, затем протаскиваю стрелу перед собой и наконечник вытаскиваю ее с другой стороны. В руке я держу пузырь с кровью и в момент вытаскивания стрелы из плаща выжимаю из него немного крови. И наши глупые тунгусы верят, что кровь сочится из моего тела. Свое заявление колдун тут же подтвердил, на наших глазах продемонстрировав сказанное”. (Gmelin 1751–1752: II: 46–49).





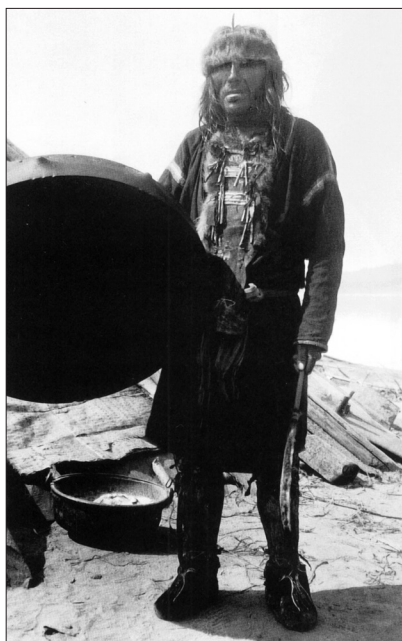
Илл. 18. Шаманка из окрестностей Красноярска. См. Georgi 1776: 44–45. В 1890 г. А. О. Хейкель сфотографировал в собрании Иркутского музея шаманский костюм, названный тунгусским, на спине которого также висело множество шкурок белок-летяг. Фотография хранится в этнографическом архиве Финского национального музея в Хельсинки, VKK 1:143b; ср. Lönnqvist 1985: 82. Подробнее о белках-летягах как о помощниках шамана см. Janhunen 1989.



Илл. 19. Бурятская шаманка. См. Georgi 1776: 82–83.



Илл. 20. Шаман со своим помощником. Снимок начала XX в. Место фотосъемки неизвестно, но по бубну можно предположить, что на снимке кетский (возможно, эвенкийский) шаман. Фото: И. М. Суслов (1915 г.); колл. МАЭ, № 2489-8.



Илл. 21. Кетский шаман. Железные украшения наряда образуют скелет, что символизирует возрождение шамана. Снимок сделан Уно Харвой в 1917 г. в одной из первых его экспедиций в Сибирь. См. Holmberg 1922: 19.



Илл. 22. В 1914 г. молодой сагайский исследователь Степан Д. Майнагашев, вооруженный фотоаппаратом и фонографом, собирал традиционное наследие своего народа. Он сделал целую серию снимков с жертвоприношения лошади. На снимке: проводивший ритуал шаман сидит с бубном перед шалашом из березовых веток. Ачинский округ, Абакан. Фото: С. Д. Майнагашев (1914 г.); колл. МАЭ, № 2409-2.



Илл. 23. Жертвоприношение лошади – один из древнейших обычаев кочевых народов Евразии. Этим ритуалом просили у высших небесных сил благосостояния и богатства (прироста скота) для смертных на земле. Шаман должен был доставить душу жертвенного животного к небесному правителю. Колл. МАЭ, № 2409-65.



Илл. 24. Узбекская шаманка Нобат начинает петь: ее глаза закрыты, на лице отражается экстагическое переживание. Зерафшан, Узбекистан. Фото: В. Н. Басилов (1979 г.).



Илл. 25. Судя по богато украшенному бубну, типу головного украшения и одежде, на фотографии – сойотская шаманка. Снимок сделан в одном из фотоателье Санкт-Петербурга. Колл. Финского национального музея в Хельсинки, VKK 1:58, 1898.

Илл. 26. С одной из самых человечных фотографий в истории шаманизма на нас оглядывается шаман Очир ббб в старом изношенном наряде. Этот снимок мог бы служить символом заката шаманизма. Фото сделано И. Г. Гранё в 1909 г. во время его баянгольского путешествия (Алтайский горный массив). К сожалению, шведско-финский путешественник не оставил данных об обстоятельствах создания снимка. Колл. Финского национального музея в Хельсинки, VKK 156:6.



Илл. 27. Ороцкий шаман на съемках этнографического документального фильма. Группа охотников-скотоводов, к которой он принадлежит, живет на северо-востоке Китая. Его наряд богато украшен и удивительно схож с костюмами на снимках, сделанных десятилетиями раньше. Заслуживает внимания крестообразный рисунок, украшающий бубен. Окрестности Хайлара, Северо-восточный Китай. Фото: Цюй Пу (1959 г.). Более ранние данные: Mercier 1977. См. Lindgren 1935: I–VIII, а также журнал Atlantis 1934, № VI: 1: 12, снимок солонской шаманки. О крестообразном украшении бубна см. Lommel 1965: 118, также Norpál 1992, илл. 18.



Илл. 28. Рисунки из маньчжурской шаманской рукописи XVIII в., впервые опубликованной в 1992 г. (см. Pozzi 1992, слева направо: илл. 30а на стр. 80; илл. 25b на стр. 76; илл. 2а на стр. 110; илл. 26а на стр. 77; илл. 35а на стр. 105; илл. 2b на стр. 111; илл. 27а на стр. 79). Точные описания ритуалов иллюстрируют рисунки, передающие различные танцевальные позы шамана и разнообразную технику боя в бубен. Отрывки из соответствующего текста:

...Когда шаманка в первый раз встанет и певучим голосом молится, бьющий в бубен пять раз ударяет в бубен, а звенящий погремушкой три раза звякает погремушкой.



...Шаманка встает во второй раз, раскачиваясь взад-вперед, изгибаясь змеей, звеня бубенцами, впадает в транс и два раза ударяет в бубен.

...Когда шаманка впадает в транс третий раз и, напевая, молится, бьющий в бубен четыре раза ударяет в бубен... (из предания о Нишанской шаманке)

Примечательно, что в Маньчжурии и сегодня большинство шаманов имеют рукописные церемониальные книги. Одну из таких книг я видел в августе 1991 г. Цитата взята из рукописной копии книги о Нишанской шаманке, копия хранится в Санкт-Петербурге. Венгерское издание: Helikon Kiadó 1987, перевод К. Меллеш.



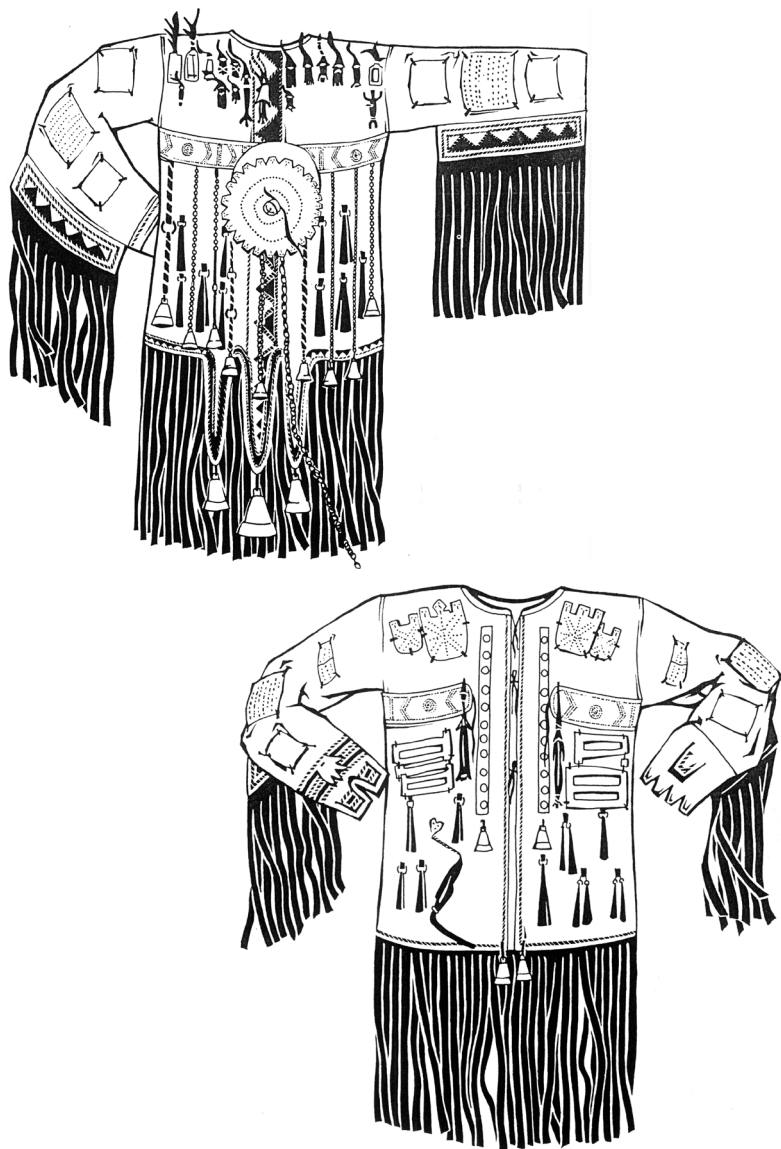
Илл. 29. В столице Южной Кореи Сеуле сегодня практикует несколько тысяч женщин-шаманок мудан. В конце июля 1991 г. автор настоящей книги имел возможность принять участие в ритуале, продолжавшемся весь день и проводившемся 71-летней шаманкой Хон Инсун. Ритуал ознаменовал начало совместной жизни молодой пары. Шаманка желала молодым счастья, здоровья, благополучия. В начале ритуала она по одному брала с бубна лоскутки ткани разного цвета и с разным значением, танцевала и крутилась. Я искренне благодарю французского этнолога Алекса Гильмо за знакомство с мудан Хон Инсун (1920 г. р.). Шаманка проживала в центре города в нескольких сотнях метров от линии метро. Весной 1992 г. она неожиданно скончалась. Фото: М. Хоппал (июль 1991 г.).



Илл. 30. Меняя одежду, мудан Хон Инсун соединяется с духами, которых символизирует тот или иной костюм, становится их персонификацией. Шаманка меняет роли, неоднократно переодеваясь во время ритуала. В правой руке у нее характерный для корейского шамана веер, а в левой – связка бубенцов. Церемонию, длившуюся целый день, снимал на видео венгерский этнолог Габор Вардяш. К июлю 1993 г. на основе снятого материала был создан фильм. Фото: М. Хоппал (июль 1991 г.).



Илл. 31. В нескольких минутах ходьбы от центра Сеула (Корея) возвышается святая гора Инван. В июле 1991 г. нам удалось запечатлеть там необычную церемонию посвящения: у природного алтаря молодая 37-летняя шаманка Чо Босах ударяет в гонг и молится за своего ученика старше себя, которого лишь сейчас призвали духи. В скале вырублена сидящая фигура, возможно, Будды. Корейские шаманы вместо бубна зачастую используют гонг, особенно во время церемоний под открытым небом. Фото: М. Хоппал (26 июля 1991 г.).



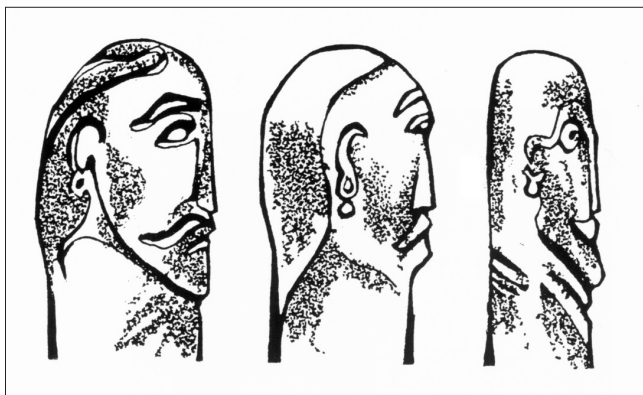
Илл. 32. Нганасанский шаманский наряд для заклинания духов нижнего мира (вид спереди и сзади). См. Попов 1984, илл. 4–5. О символическом значении шаманского одеяния см. Holmberg 1922; Eliade 1964: 145–168; Stolz 1988: 78–142.



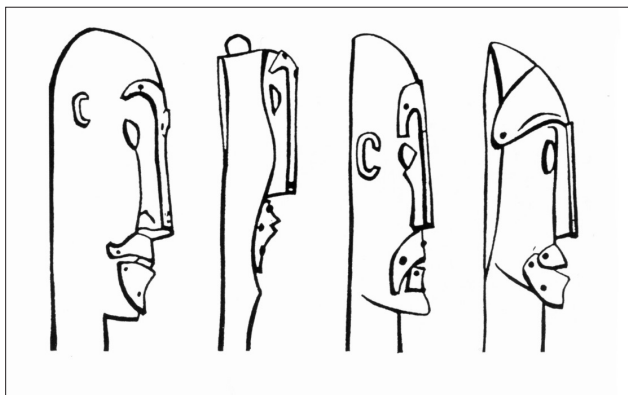
Илл. 33. Часть дархатского шаманского кафтана (вид сзади). Аппликации на длинной свисающей кожаной полосе символизируют, предположительно, позвоночник. Над “позвонками” видна свастика – универсальный солярный знак. Наряд использовался шаманкой Лубшангию из рода улан хюлар, приобретен В. Диосеги в июле 1960 г. Ринчинлхумбе, провинция (аймак) Хёвсгёл, Монголия. Фото: Ф. Червенка; колл. Этнографического музея в Будапеште, № 60.96.12.



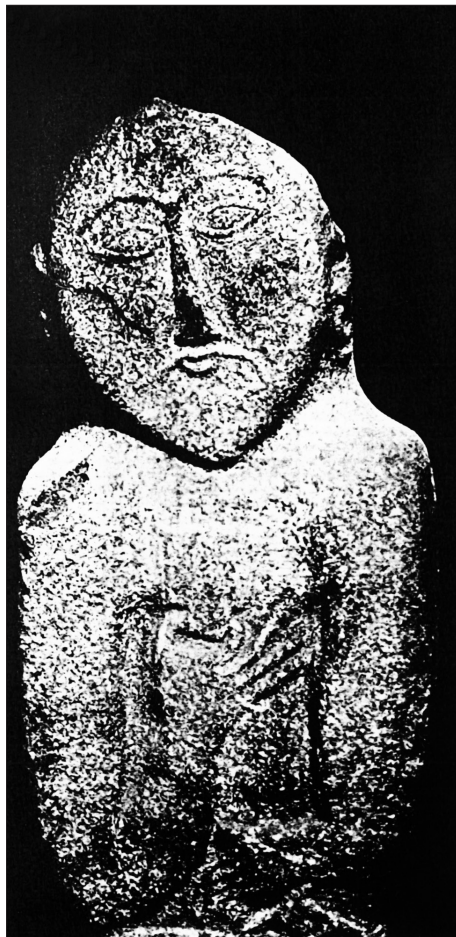
Илл. 34. Нанайский шаманский пояс начала 1970-х гг. Хороший пример разнообразия используемых металлических предметов (подкова, замок, ключ, дверная петля и т. п.). Меткое высказывание Клода Леви-Стросса о культуре вроде любительского занятия (bricolage) относится не только к мифам, но и к обычаям, ритуалам и предметам. Селение Булава. Фото: Е. Гаер (1973 г.).



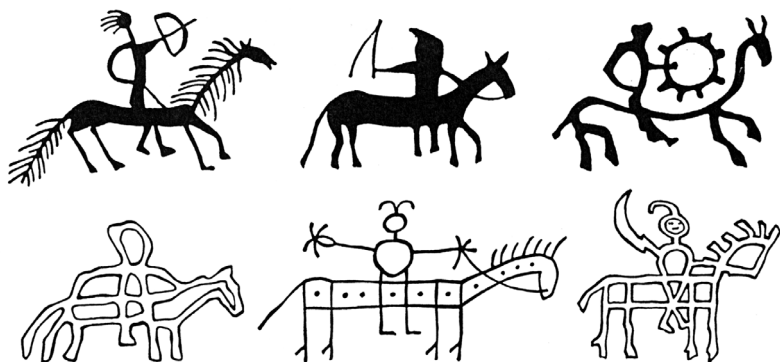
Илл. 35. Каменные головы из Южной Сибири, изготовлены древними тюркскими народами Средней Азии в VI–VIII вв. Исследователь народного творчества народов Сибири русский ученый С. В. Иванов в одной из своих последних работ сравнил форму голов тюркских каменных фигурок балбал с шаманскими бубнами эзи алтайских тюрков. Он показал, что рукоятки бубнов в виде людей удивительно схожи с каменными фигурками, тесанными веками раньше. См. Иванов 1979: 184, илл. 178.



Илл. 36. Рукоятки шаманских бубнов алтайцев-кижи в виде голов (вид сбоку). См. Иванов 1979: 183, илл. 177. Русский ученый детально анализирует и сопоставляет стилистические признаки древних турецких каменных скульптур и рукояток алтайских шаманских бубнов: там же стр. 183–186.

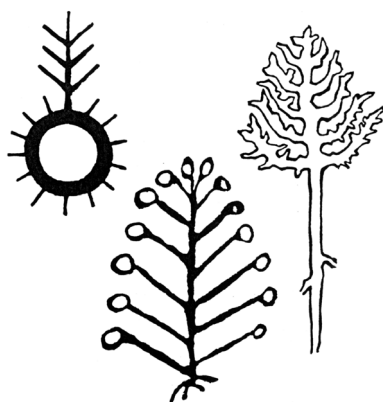


Илл. 37. Надгробный камень, Кыргызстан. Фото: З. Кемьен.



Илл. 39. На бубнах алтайских тюрков шаман изображен верхом на духе-помощнике тно говорят о своих духах, поскольку считают, что произношение их имен может привести даже к смерти.¹ См. Diószegi 1978: 112, илл. 15.

¹ Представление духов-помощников и рассказ об их деятельности является одной из основных составных частей сибирского шаманского ритуала, без которого было бы невозможно понять и поверить в действия шамана. На ритуалах, на которых я сам присутствовал, представление духов-помощников гостям (и наоборот – представление гостей духам-помощникам) было важным эпизодом. Может быть, было бы правильнее сказать, что шаман не любит говорить о духах-помощниках впустую или в неподходящий момент.

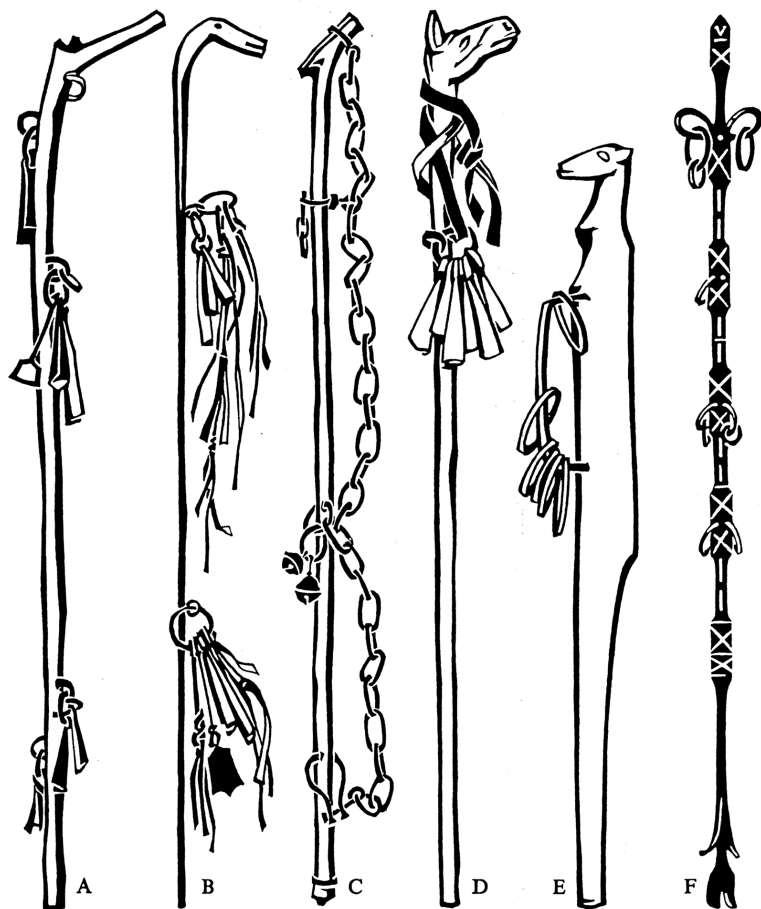


Илл. 40. Мировое дерево является одним из самых распространенных мотивов на изображениях на шаманских бубнах, особенно среди тюркских народов, живущих в Алтайских горах. Семантически изображение дерева является, может быть, одним из основополагающих символов шаманизма. В шаманской картине мира дерево – это стержень трехдольного мира. Дерево помогает шаману в путешествиях в верхний и нижний миры, являясь тем самым символом пути. Путь – это дорога смерти и возрождения, которую шаман должен пройти до конца. Это – полная мучений дорога символической смерти во время посвящения и, в то же время, лестница, каждая ступень которой – опасный и острый меч. См. Иванов 1954: 646, илл. 89.

Илл. 41. Тунгусская колдунья – так названа данная иллюстрация в книге немецкого путешественника, изданной в Париже (см. Rechberg und Rothenlöwen 1812–1813). Рисунок говорит о чрезмерно богатой фантазии ее автора, но в то же время он наивно относится шаманка. Непонятно, к какому народу относится шаманка. Однако бросаются в глаза Т-образные посохи, на которые она опирается. Подобные шаманские посохи имели функцию знаков различия, их имел далеко не каждый шаман. См. Flaherty 1992: 211, табл. 23.

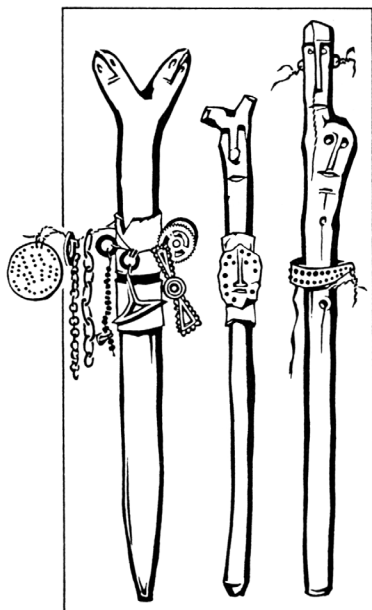


Илл. 42. Бурятский шаман, камлающий при помощи двух тростей (посохов) с ручкой в форме лошадиной головы морин хорьбо. Его лицо выражает сосредоточение и экстаз. Бурятские шаманы получали вначале деревянную, а затем железную трость: первую – сразу после первого шаманского ритуала, а кованую – после достижения пятой ступени. Трости сильных шаманов после их смерти разрубались на кусочки и носились в качестве талисманов. См. Delaby 1969: 285, илл. 6.



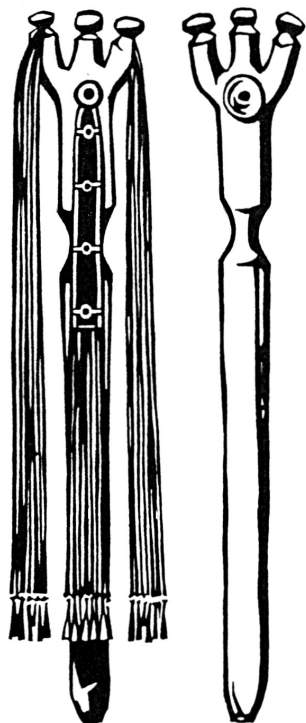
Илл. 43. Шаманский посох имел два символических значения: с одной стороны, это дух-помощник, “скакун” шамана в его символическом путешествии, с другой стороны, он может символизировать возвышающееся до небес древо жизни, средство связи с верхним миром. Здесь представлены некоторые примеры шаманских посохов-“скакунов”: А – бурятская трость с ручкой в форме лошадиной головы морин хорьбо (см. Delaby 1969: 281, илл. 2 – по М. Н. Хангалову); В, D – монгольские (см. Taube & Taube 1983: 96); F – энецкий кованый посох с оленьим копытом; E – кызыльский шаманский посох (см. Иванов 1979: 135, илл. 147). Типологически сюда же можно отнести посох западно-венгерских странствующих певцов регёш с прикрепленными к нему цепью и бубенцами С (см. Sebestyén 1902). Оригинален энецкий железный посох с оленьим копытом.

Илл. 44. Монгольская войлочная юрта. Изображенная сцена иллюстрирует игру чахарского шамана (Центральная Монголия) на бубне. Помощник шамана держит в руке два посоха с ручкой в виде лошадиной головы. На заднем плане на стене висит шаманская маска, подле нее стоят шаманские посохи. Ритуальные атрибуты чахарского шамана были приобретены Хеннингом Хаслундом-Кристенсеном во время экспедиции 1939 г. во Внутреннюю Монголию. Колл. Национального музея Дании в Копенгагене, № R XII-421.



Илл. 45. Посохи-идолы койка¹ с шаманскими атрибутами и резными изображениями человеческих лиц из нгансанского собрания А. А. Попова, 1930-е гг. См. Грачева 1980: 62, илл. 1.

¹ У нгансан койка обозначает всяческих идолов или святые предметы.



Илл. 46. Шаманские посохи тувинцев-тоджинцев из собрания Севьяна Вайнштейна. См. Delaby 1969: 295, илл. 10; оригинал Вайнштейн 1961.

Илл. 47. Шаман хибэ с короной на голове, северо-восточный Китай. Посох в виде копья с бубенцами в его руке – характерного дальневосточного типа. Фото: Хе Лин. *Folklore Studies* (Пекин) 1989: II: 25.



Илл. 48. Пожилой нанайский мужчина исполняет танец перед шаманским деревом во время ритуала касатаори. Три ступени символизируют три уровня верхнего мира, которые шаман посещает в своем небесном путешествии. Ритуал снят на видео. Фото: Ю. Пентикайнен (1991 г.).



Илл. 49. Якутское селение Немюгю (Ой). Во дворах деревеньки торчат одинокие голые деревья. По словам местных жителей, вместе со смертью шамана его дерево керех-мас высыхает. Поэтому они не тронули и не спилили бы их ни за какую цену. Фото: Л. Надорфи (1992 г.).



Илл. 50. Якутский шаман и артист Афанасий Федоров в виде белого шамана приветствует солнце у шаманской скалы на берегу Лены. Участники ритуала получают от Восходящего Солнца силу и здоровье. Изначально ритуал совершался во время летнего равноденствия. Фото: М. Хоппал (19 августа 1992 г.). О белом шаманизме см. Дугаров 1991.

Литература

- Анучин, Василий 1914. *Очерк шаманства у енисейских остяков. Сборник Музея антропологии и этнографии при Императорской академии наук II*, в. 2. Санкт-Петербург.
- Басилов, Владимир 1984. *Избранники духов*. Москва: Политиздат.
- Грачева, Галина 1980. Таймырские коллекции МАЭ (долганы и нганасаны). – *Сборник Музея антропологии и этнографии XXXV*, 57–64. Ленинград: Наука.
- Дугаров, Дашинама 1991. *Исторические корни белого шаманства: на материале обрядового фольклора бурят*. Москва: Наука.
- Иванов, Сергей 1954. *Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости* (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая XXII). Москва–Ленинград: Академия наук.
- Иванов, Сергей 1979. *Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар*. Ленинград: Наука.
- Кызласов, Леонид & Леонтьев, Николай 1980. *Народные рисунки хакасов*. Москва: Наука.
- Михайловский, Виктор 1892. *Шаманство: Сравнительно-этнографические очерки*. Выпуск первый. (Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии LXXV. Труды этнографического отдѣла XII).
- Оборин, Владимир & Чагин, Георгий 1988. *Чудские древности Рифея. Пермский звериный стиль*. Пермь: Пермское книжное издательство.
- Окладников, Алексей & Мазин, Анатолий 1979. *Писаницы бассейна реки Алдан*. Новосибирск: Наука.
- Попов, Андрей 1936. *Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев*. Москва–Ленинград.
- Попов, Андрей 1984. *Нганасаны: социальное устройство и верования*. Ленинград: Наука.

- Basilov, Vladimir 1990. Chosen by the Spirits. – Marjorie Balzer (ред.) *Shamanic Worlds: rituals and lore of Siberia and Central Asia*, 3–48. Armonk–London: North Castle Books.
- Bányai, Éva 1984. On the Technique of Hypnosis and Ecstasy: An Experimental Psychophysiological Approach. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 174–183. Göttingen: Herodot.
- Bäckman, Louise & Hultkrantz, Åke 1978. *Studies in Lapp Shamanism* (Stockholm Studies in Comparative Religion 16). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Campbell, Joseph 1988. Shamanic Lore of Siberia and the Americas. – *The Way of the Animal Powers. Part 2: Mythologies of the Great Hunt* (Historical Atlas of World Mythology I), 156–191. New York: Harper & Row.
- Delaby, Laurence 1969. A propos des cannes chevalines du Musée de l'Homme. – *Objects et mondes* IX, 3, 279–296.
- Diószegi, Vilmos 1968a. *Tracing Shamans in Siberia: The Story of an Ethnographical Research Expedition*. Oosterhut: Anthropological Publications.
- Diószegi, Vilmos 1978. Pre-Islamic Shamanism of the Baraba Turks and Some Ethnogenetic Conclusion. – Vilmos Diószegi & Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Siberia*, 83–167. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Drury, Nevill 1989. *Elements of Shamanism*. Longmead: Elements Books.
- Eliade, Mircea 1974. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Bollingen Series LXXVI). Princeton: Princeton University Press. (Second Paperback printing).
- Eliade, Mircea 1987. Shamanism: an Overview. – Mircea Eliade (ред.) *The Encyclopedia of Religion* 13, 202–208. New York: MacMillan.
- Flaherty, Gloria 1992. *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Georgi, Johann Gottlieb 1776. *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidungen und übrigen Merkwürdigkeiten*. St. Petersburg: C. W. Müller.
- Gmelin, Johann Georg 1751–1752. *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1743*. Goettingen.

- Halifax, Joan 1982. *Shaman: The Wounded Healer*. London: Thames and Hudson.
- Hamayon, Roberte 1992. Game and Games, Gortune and Dualism in Siberian Shamanism. – Mihály Hoppál & Juha Pentikäinen (ред.) *Northern Religions and Shamanism*, 134–137. Budapest–Helsinki: Akadémiai Kiadó – Finnish Literature Society.
- Holmberg, Uno 1922. *The Shaman Costume and Its Significance* (Turun Yliopiston Julkaisuja, Sarja B: Humaniora, I, 2). Turku.
- Honko, Lauri 1969. Role-taking of the Shaman. – *Temenos* 4, 26–55.
- Hoppál, Mihály 1992. Ethnographic Films on Shamanism. – Anna-Leena Siikala & Mihály Hoppál (ред.) *Studies on Shamanism*, 182–196. Helsinki–Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hultkrantz, Åke 1984. Shamanism and Soul Ideology. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* I, 28–36. Göttingen: Herodot.
- Janhunen, Juha 1989. On the Role of the Flying Squirrel in Siberian Shamanism. – Mihály Hoppál & Otto von Sadovszky (ред.) *Shamanism: Past and Present* I, 185–190. Budapest–Los Angeles/Fullerton: ISTOR Books.
- Jankovics, Marcell 1984. Cosmic Models and Siberian Shaman Drums. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* I, 149–173. Göttingen: Herodot.
- Johansen, Ulla 1987. Zur Geschichte des Schamanismus. – Walther Heissig & Hans-Joachim Klimkeit (ред.) *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*, 8–22. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Lankenau, H. 1872. Die Schamanen und das Schamanenwesen. – *Globus* XXII, 18, 278–283.
- Leem, Knud 1767. *Beskrivelse over Finn-markens Lapper, deres Tungemaal, Levemaade og forrige Afgudsdyrkelse*. København.
- Leroi-Gourhan, André 1964. *Les religions de la préhistoire*. Paris: Presse Universitaire de la France.
- Lindgren, Ethel John 1935. The Shaman Dress of the Dagurs, Solons, and Numinchens in N. W. Manchuria. – *Geografiska Annaler*, 365–378. Stockholm.

- Lommel, Andreas 1965. *Schamanen und Medizinmänner. Magie und Mystik früher Kulturen*. München: Callwey.
- Lönnqvist, Bo 1985. Schamandräcker i Sibirien. Former och funktioner, alder och ursprung. – *Finskt Museum* 92, 81–94.
- Mercier, Mario 1977. *Chamanisme et chamans*. Paris: Pierre Belfond.
- Nisan... 1987. = *Nisan sámánó: Mandzsu vajákos szövegek*. Válogatta, fordította valamint az utószót írta: Melles Kornélia. Budapest: Helikon Kiadó.
- Okladnikov, Alexey 1981. *Ancient Art of the Amur region*. Leningrad: Aurora.
- Pentikäinen, Juha 1984. The Sámi Shaman – Mediator Between Man and Universe. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* I, 125–148. Göttingen: Herodot.
- Pozzi, Alessandra 1992. *Manchu-shamanica illustrata. Die mandschurische Handschrift 2774 der Töyöbunka Kenkyusho, Tököyö Daigaku. Shamanica Manchurica Collecta* (Ред. Giovanni Stary). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Radloff, Wilhelm 1884. *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*. Leipzig.
- Rechberg und Rothenlöwen, Karl von 1812. *Les peuples de la Russie; ou la description des moeurs, usages et costumes des diverses nations de l'empire de Russie. Accompagnée de figures coloriées...* (2 vols.) Paris.
- Rheen, Samuel 1897. En kortt relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wjdskiepellsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarellsser. – Karl Bernhard Wiklund (ред.) *Bidrag till kannedom om de svenska landsmälen och svenskt folkliv* 17, I. Uppsala.
- Saladin d'Anglure, Bernard 1992. Rethinking Inuit Shamanism Through the Concept of Third Gender. – Mihály Hoppál & Juha Pentikäinen (ред.) *Northern Religions and Shamanism*, 146–150. Budapest–Helsinki: Akadémiai Kiadó – Finnish Literature Society.
- Scheffer, John [Schefferus, Johannes] 1674. *The History of Lapland wherein are Shewed the Original Manners, Habits, Marriages, Conjurations etc. of that People*. Oxford, at the Theater.
- Schefferus, Johannes 1673. *Lapponia*. Frankfurt. Новое издание: 1956. Uppsala.

- Sebestyén, Gyula (ред.) 1902. *Regös-énekek* (Magyar népköltési gyűjtemény IV). Budapest: Athenaeum.
- Siikala, Anna-Leena 1987. Siberian and Inner Asian Shamanism. – Mircea Eliade (ред.) *The Encyclopaedia of Religion* 13, 208–215. New York: Macmillan.
- Sommarström, Bo 1989. The Sāmi Shaman's Drum and the Holographic Paradigm Discussion. – Mihály Hoppál & Otto von Sadovszky (ред.) *Shamanism: Past and Present* I, 125–137. Budapest–Los Angeles/Fullerton: ISTOR Books.
- Stolz, Alfred 1988. *Shamanen: Ekstase und Jenseitssymbolik*. Köln: Du Mont.
- Taube, Erika & Taube, Manfred 1983. *Shamanen und Rhapsoden. Die geistige Kultur der alten Mongolei*. Leipzig: Koehler-Amelang.
- Vajda, László 1959. Zur phraseologischen Stellung des Schamanismus. – *Ural-Altäische Jahrbücher* 31, 456–485.
- Wierciński, Andrzej 1989. On the Origin of Shamanism. – Mihály Hoppál & Otto von Sadovszky (ред.) *Shamanism: Past and Present* I, 19–23. Budapest–Los Angeles/Fullerton: ISTOR Books.
- Witsen, Nicolaas 1672 (1785)² *Noord en Oost Tartaryen*. Amsterdam: Schalekamp.

Посвящение в шаманы и шаманская боль

Вводные заметки

В последнее время возрос интерес антропологов к шаманству. Одна за другой публиковались монографии различного объема как в западных странах (напр. Siikala 1978), так и на Востоке Европы (напр. Новик 1984). Данная сфера религиозной жизни сибирских народов долгое время считалась для исследователей табу (Hoppál 1985). С начала 1980-х гг. ученые, главным образом молодого поколения, получали все больше возможностей отчитаться о своем опыте полевой работы на конференциях и симпозиумах. Среди таких мероприятий можно упомянуть конференции в городах Шарошпатак (1981), Манчестер (1982), Ванкувер (1983), Ниш (1985), Загреб (1988). В те годы в печати вышли ценные сборники статей: Diószegi 1968, Diószegi & Hoppál 1978, Hoppál 1984, Transe, chamanisme, possession 1986.

Шаманизм вошел в моду. Об этом свидетельствует не только впечатляющее количество публикаций (как научных, так и научно-популярных), но и то обстоятельство, что по всей Европе (и США) проводятся курсы-демонстрации по подготовке шаманов и технике транса (см. Harner 1980; Hoppál 1984).

Одна из популярных публикаций уже в своем заглавии «*Shaman: The Wounded Healer*» (Halifax 1982) имеет указание на то, что лечащий шаман принимает на себя болезнь и боль. Возможно, это один из традиционных методов лечения. В книге Джоан Галифакс на первой же иллюстрации мы видим эскимосскую резную фигурку шамана, втыкающего в себя гарпун в доказательство того, что он может вынести сверхчеловеческую боль, приобретая таким образом силу и знания для лечения (Halifax 1982: 4–5).

Своеобразным символом сибирских шаманов можно считать образ тунгусского шамана среди превосходных иллюстраций в книге Иоганна Георги (Georgi 1975). Речь идет об изображении приаргунского шамана, на которых он проводит свозь свое тело (точнее, сквозь одежду) стрелу (Gmelin 1751–1752: II: 46–49), символизируя лечащего шамана, или, так сказать, раненого лекаря (Halifax 1982). Это символ боли, которую лекарь принимает на себя, что является краеугольным камнем шаманской мифологии. Весьма интересно, что путешественник конца XVIII в. обратил внимание именно на этот курьезный мотив.

Боль является естественным биофизиологическим фактом, интерпретируемым медицинской наукой как психофизиологический процесс, потому что тут налицо сильное воздействие психических факторов (Sternbach 1968). О природе боли, об ощущении боли мы знаем довольно много, однако все еще остается много неразгаданного (Melzack 1973). Особенно мало известно о воображаемой боли, о так называемой фантомной боли. Все подробности еще не изучены, но стало уже ясно, насколько большую роль играют личностные и эмоциональные моменты в осознании боли. Чувство боли определяется и актуальным культурно-социальным положением или определенными внешними условиями, например военным временем, сильным физическим трудом или стрессовым состоянием (Hárdi 1972: 97–99). И это понятно, так как любой физический раздражитель вызывает боль.

Однако для этнографа-антрополога более интересны экспериментальные опыты, свидетельствующие о том, что этническая принадлежность играет заметную роль в ощущении боли. Коротко говоря, порог ощущения боли связан с определенной культурой, как и специфична классификация боли для той или иной культуры (подобно классификации оттенков цвета, см. Ohnuki-Tierney 1981: 52–60). Проблема осложняется тем, что восприятие мира в определенной культуре, т. е. созданная общиной и бытующая в ней система верований полностью определяют перенесение индивидуальной боли. Например, известный факт, что в некоторых культурах боль считается наказанием сверхъестественных сил (Rogers 1982: 155), приводит к тому, что растирание шаманом тела имеет лечебную силу. В других культурах боль считается результатом магической порчи, поэтому в системе верований сохранилось предписание удаления попавших в тело мелких вещей или червей. Шаман

как бы принимает в себя эти вещи, освобождая тем самым больного от боли.

Как ощущение боли зависит от определенной культуры, в такой же мере с ней связаны методы и способы борьбы с болью. Например, в традиционной китайской медицине обезболивание посредством акупунктуры (анестезии) – это доведенное до совершенства отключение ощущения боли (Еке 1986: 77–90). Кроме средств растительного происхождения, используемых для обезболивания, у разных народов мира известны ритуальные действия, одной из главных функций которых, по всей вероятности, является обучение вынесению сверхчеловеческой боли. В Индии в число таких действий входят медитация и различные формы йоги, в Индонезии – пляска на горящих углях, в Турции и Иране – магометанские секты самобичевания. Общим признаком для всех этих действий является стремление человека к достижению экстаза, состояния транса, т. е. к изменению состояния сознания. Отличным примером может служить праздник с пляской солнцу у индейцев дакота-сиу (Wissler 1921), возрожденный американскими индейцами в последние десятилетия (Halifax 1982: 41). Участники этого праздника надевают на верхнюю часть тела ремни, которые во время пляски разъедают тело, вырывая целые куски. Болеощущение становится важнейшим элементом религиозного ритуала.

В результате специальных исследований стало известно, что во время экстаза в человеческом организме выделяется вещество *эндорфин*. В тематическом выпуске журнала «*Ethos*» Реймонд Принс (Prince 1982: 303–316) разбирает механизм действия эндорфина и приходит к заключению, согласно которому, 1) тело человека располагает внутренней системой контроля над болью, частично передаваемой опиатами; 2) эта система не реагирует на обычные раздражители боли, но 3) мгновенно активизируется при искусственной стимуляции определенных областей мозга; 4) также она может активизироваться при раздражении нервных терминалов, не предназначенных для передачи болеощущений (об этом свидетельствует акупунктура); 5) видимо, эта система активизируется и в случае эмоционального подъема и/или интенсивной физической активности (Prince 1982: 311).

Изучение эндорфинов приводит нас в мир шаманов не только тем, что эндорфины оказывают непосредственное воздействие

на порог болеощущения, но и тем, что они предлагают объяснение для многих, до сих пор не до конца изученных проблем состояния транса.

Другим общеизвестным болеутоляющим средством является гипноз. Он также связан с определенными явлениями шаманизма, а именно с состоянием «активной бодрости» (Bánuai 1985), которое, согласно новейшим исследованиям, является лучшей моделью состояния транса.

Роль боли в шаманском посвящении

Повсюду в мире в обрядах инициации боль выполняет важную роль. Особенно она важна в сибирском шаманизме – в классической разновидности шаманизма. На севере Сибири, в якутской культуре шаман-новичок должен пройти двойную процедуру трудных испытаний: в сказаниях о рождении шамана символическое расчленение тела выступает определяющим мотивом; кроме того, новичок должен выполнить разные виды самоистязания. Якутский кандидат в шаманы уходит в лес, целыми днями бродит там без пищи, купается в ледяной воде, наносит раны на свое тело, а через десять или более дней возвращается домой в крови и в таком изнуренном состоянии, что едва выговаривает слова.

Подобные беспощадные подготовительные процедуры самоиспытания и самоистязания проходили кандидаты в участники обряда «плясок духам» у индейцев северозападного побережья Северной Америки. Вольфганг Йилек (Jilek 1982) в книге о врачебном искусстве индейцев на основе своих полевых наблюдений пишет, что у салишей (сэлишей) новичок должен пробежать через лес, искупаться и даже нырнуть в ледяную реку и повторять все это до тех пор, пока не убедится в своем полном возрождении. По словам молодого индейца салиш (Jilek 1982: 335), он испытывал ужасную боль, когда его избивали с короткими перерывами в течение 4 дней, а затем он вдруг почувствовал, что наконец нашел свою песню как свидетельство приобретения силы, необходимой для посвящения. Изнурительный бег новичок совершает в интересах вызывания видений о магической силе. Самоистязание вызывает изменение состояния сознания. Примерно такое же ощущение испытывают

любители современного джоггинга при истощении всех сил, когда вдруг приходит облегчение, и самоистязающий бег они продолжают уже в состоянии некоего транса (Jilek 1982: 340).

Соавторы-психиатры В. Йилека описывают еще один весьма характерный случай, который они наблюдали у канадских индейцев салиш и который помогает понять значение применения методов культурной дифференциации в современной психотерапии. Случай служит показательным примером симптомов невроза, вызванного боязнью наступающей боли. Индианка салиш (северо-западное побережье) совершила серьезную попытку самоубийства, побоявшись предстоящего ей в ходе инициации «избиения до смерти». Одним из элементов этого обряда выступает серия испытаний, в том числе бичевание до крови. Выражение «избиение до смерти» у этих индейцев означает символическую смерть и рождение в процессе обряда посвящения. Конкретный случай наших дней свидетельствует о том, как бытующие в общине система верований и старые мифы психически подготавливают человека к символическому переживанию боли. В сущности, такая же картина вырисовывается и в якутском тексте о мифическом происхождении и рождении шаманов.

Якуты рассказывают, что «далеко на Севере стоит огромная ветвистая сосна с источником болезней у корней. На ее ветвях – гнезды, в которых рождаются шаманы. Посередине в гнездах рождаются более-менее сильные, а ниже – слабые шаманы. Когда рождается шаман, прилетает огромная орлица с железными перьями и когтями-крючками и кладет в гнездо яйцо. Если орлица-великан высиживает яйцо три года, рождается великий шаман, но если она сидит в гнезде только один год, то рождается шаман низкого ранга. Орлица называется «матерью животных». Она появляется перед шаманом трижды в течение жизни. В первый раз – когда шаман рождается, во второй раз – когда происходит его символическое расчленение-пожертвование, в третий раз – при смерти шамана. Когда шаман-новичок достигает нужного возраста, мать-шаманка передает его трем страшным черным духам, которые разрывают его тело на части, голову натыкают на жердь, а мясо разбрасывают на четыре стороны света. Три других духа берут челюсть шамана – кость для гаданий, брасают ее, чтобы определить происхождение болезней и причины боли. Если кость падает на землю «пра-

вильно», шаман может вылечить больного...» (Lommel 1967: 55). По якутским верованиям, шаман по меньшей мере три раза должен испытать муки расчленения тела.

В качестве интересной, хотя и далекой параллели стоит привести эпизод самоиспытания венгерского поэта Ференца Юхаса, в ходе которого он под контролем врачей принимал наркотическое средство ЛСД. Когда у него прекратились видения, он дал письменный отчет о своих переживаниях. Самым страшным из них было «расчленение» тела: «Я умер, подумал я, и испугался. Тот человек срезал мне голову, тело разорвал на куски и положил в котел... когда все мясо отделилось от костей, тот человек-кузнец обратился ко мне, сказав: все твои кости превратились в воду, и я действительно увидел в помещении реку, в которой плавали мои кости... кузнец взял в руки клещи и ловил кости. Выловив все кости, он сложил их по порядку и обложил мясом, мое тело получило прежнюю форму!» (Juhász 1967: 135). Видения поэта полностью совпадают с переживаниями сибирских шаманов, испытывающих расчленение тела и радость возрождения.

В современной психиатрии многие авторы занимались архетипическим характером шаманского комплекса в сопоставлении с признаками шизофрении. В таком психосимволическом процессе важную роль играет переживание смерти, испытываемое человеком в виде расчленения и пожертвования тела. Он чувствует, что у него удаляют конечности, тело измельчают на куски, а потом снова собирают кости и мясо. Такие переживания не без оснований сравнивают с переживаниями шаманов, особенно сибирских, связанными с расчленением тела (Perry 1974; Halifax 1982: 7).

Небезынтересно отметить удивительное совпадение архетипических образцов шаманских испытаний на огромной территории от Лапландии до Маньчжурии, не говоря уже о том, что шаман может возродиться только после переживания им боли, посредством которой он приобретает силы и знания. Осознание силы и получение дара происходит именно в страданиях, когда решающим моментом выступает встреча с глазу на глаз со смертью. Шаман должен пройти все круги ада, чтобы стать духовным руководителем общины.

Многие другие посредники, близкие шаману, такие как священники или сказители, приобретают свои знания также по

прохождении испытаний посвящения. Например, в преданиях о тюркских ашиках (ашугах) характерным мотивом выступает сон после болезненного или изнурительного физического или морального испытания. Исследователь Ильхан Басгёз (Basgöz 1966: 5–7) сопоставил этот мотив с тремя ступенями шаманского посвящения: 1) страдания; 2) символическая смерть; 3) новая жизнь возрожденного человека.

Можно привести пример из классической греческой культуры. Английский исследователь Джек Линдсей в книге о возникновении греческой трагедии сопоставляет отдельные явления ранней греческой культуры, структуру мистерий и обрядов инициации с одной стороны, и некоторые эпизоды трагедии – с другой. При этом он обнаруживает удивительные совпадения. В мистериях и обрядах после ухода (ποίησις) посвящаемого наступает его смерть и воскресение (αὔριον и ὄπαραυρίς); подобное важное значение имеет смерть героя, его возрождение в каком-то виде и возвращение (κέρως). Обряды инициации уже у греков строились по единому образцу: сперва изоляция посвящаемых и причинение им мук, т. е. страдания, затем символическая смерть и, наконец, возрождение (Lindsay 1965: 295). Для лучшего понимания отдельных явлений античной религии автор-англичанин приводит также примеры из сибирского шаманизма.

На основе приведенных примеров можно сделать вывод об исключительно важном значении боли в обрядах посвящения. По всей видимости, это универсальный элемент культуры. Его обрядовая функция и значение состоят в подавлении непреодолимой боязни перед обрядом и во время обряда посредством причинения посвящаемому физической боли, доводимой до невыносимости, после чего смягчение приносит ощущение возрождения. Любое посвящение, а особенно шаманское, являлось подготовкой к боли. Сама боль, благодаря тому, что она в жизни общины повторяется, предрекает на ожидаемые страдания, и, хотя таким образом многократно возрастает боязнь и ничем не сокращается болевое ощущение, все же боль становится выносимой.

К этногерменевтическому пониманию явлений культуры мы можем приблизиться путем чуткого внимания к традиции (Gadamer 1984: 253). Мифы и обряды как текстуальные носители культуры не скрывают своей идеи. В шаманских обрядах инициации боль в своем антропологическом значении высту-

пает как символическое расчленение тела, и, в то же время, равнозначна терпению боли. Индивид, в данном случае шаман, страдает один за всю общину, потому что вынесение боли является центральным элементом в приобретении знаний. Страдания и последующее выздоровление оказываются составной частью лечения, ведь лечение – всегда совместное, общее действие. Это хорошо известно шаманам, поэтому символическую боль (каковой является расчленение) они поставили в службу утolenия коллективных боязней.

Литература

- Новик, Елена С. 1984. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. Москва: Наука.
- Bányai, Éva 1985. On the Technique of Hypnosis and Ecstasy: An Experimental Psychophysiological Approach. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 174–183. Göttingen: Herodot.
- Basgöz, İlhan 1966. Dream Motif and Shamanistic Initiation. Reprinted from *Asian Folklore Studies* 1.
- Diószegi, Vilmos (ред.) 1968. *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Diószegi, Vilmos & Hoppál, Mihály (ред.) 1978. *Shamanism in Siberia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Eke, Károly 1986. *A keleti gyógyítás útjain*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Budapest: Gondolat.
- Georgi, Johann Gottlieb 1775. *Bemerkungen auf einer Reise in Russischen Reiche in der Jahren 1773 und 1774* I–II. Petersburg.
- Gmelin, Johann Georg 1751–1752. *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1743*. Goettingen.
- Halifax, Joan 1982. *Shaman: The Wounded Healer*. London: Thames and Hudson.

- Hárdi, István 1972. *Pszichológia a betegágyánál*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.
- Harner, Michael 1980. *The Way of the Shaman – A Guide to Power and Healing*. San Francisco: Harper and Row.
- Hoppál, Mihály (ред.) 1984. *Shamanism in Eurasia* 1–2. Göttingen: Herodot.
- Hoppál, Mihály 1985. Shamanism: An Archaic and/or Recent System of Beliefs. – *Ural-Altai Yearbook* 57, 121–140.
- Jilek, Wolfgang G. 1982. Altered States of Consciousness in North American Indian Ceremonials. – *Ethos* 10 (4), 326–343.
- Juhász, Ferenc 1967. *Mit tehet a költő?* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Lindsay, Jack 1965. *The Clashing Rocks*. London: Chapman & Hall.
- Lommel, Andreas 1967. *Shamanism: The Beginnings of Art*. New York–Toronto: McGraw-Hill.
- Melzack, Ronald 1973. *The Puzzle of Pain*. Harmondsworth: Penguin Education. (Венгерское издание: A fájdalom rejtélye. Budapest: Gondolat 1977.)
- Ohnuki-Tierney, Emiko 1981. *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: a Symbolic Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, John W. 1974. *The Far Side of Madness*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Prince, Raymond 1982. The Endorphins: A Review for Psychological Anthropologists. – *Ethos* 10 (4), 303–316.
- Rogers, Spencer L. 1982. *The Shaman: His Symbols and His Healing Power*. Springfield: Thomas Publ.
- Siikala, Anna-Leena 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman* (Freiberger Forschungshefte Communication 220). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Sternbach, Richard A. 1968. *Pain: A Psychophysiological Analysis*. New York – London: Academic Press.

Transe, chamanisme, possession: Actes des 2èmes Recontres internationales sur la fête et la communication, Nice Acropolis 24-28 avril 1985. Nice: Editions Serre, 1986.

Wissler, Clark 1921. The Sun Dance of the Blackfoot Indians. – *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* XVI, 223–270.

Шаманские представления о смерти*

В 1912 году финский ученый Тойво Лехтисало записал у самодов-юраков (ненцев) легенду о шамане:

«...после игры на бубне поднялся в небо к Нуму. Нум сказал, что он его не звал, и приказал пойти к Нгаа, то есть к Смерти – стать зятем Смерти. Семь дней шаман скитался под землей, пока, наконец, не добрел до дома Смерти. Но Нгаа не захотела выдать за него замуж ни одну из семи своих дочерей, а предложила шаману остаться у нее и стать ее слугой – в противном случае обещала сожрать шамана. Семь дней они боролись друг с другом. Наконец, Смерть совершенно изнемогла и сказала: «Отпусти меня. Прощу тебя, не убивай меня! Я отдам за тебя младшую дочь. Но ты останься у меня и будь моим помощником. И тогда, если в верхнем земном мире добрый шаман будет выполнять свою работу добросовестно, я буду отпускать души больных». Так шаман стал зятем смерти» (Lehtisalo 1980: 403–404).

В этом отрывке легенды – и в то же время мифе-референции к моей работе – образ шамана с удивительной естественностью связывается со смертью и со скитанием под землей в потустороннем мире.

Возьмем другой текст из далекой, но также шаманской культуры – маньчжурской. В начале XVII в. на трон огромной китайской империи сели государи-маньчжуры. История Нипшанской шаманки восходит к этой эпохе:

* Ранее статья была опубликована в 2012 г. в сборнике статей памяти В. Н. Басилова «*Избранники духов*» – *Избравшие духов: Традиционное шаманство и неошаманизм*» (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам 17. Москва: ИЭА РАН, сс. 154–161) в переводе с английского М. Н. Ошуркова.

«...Шаманка Нишан надела на себя птичий халат, взяла обвешанный колокольчиками пояс и опоясалась им, на голову она надела шаманский убор с девятью птичками... Сильный голос ее звенел... (Потом) в нее вселился дух... Она повалилась на землю... Лицо ее совершенно изменилось... Вместе с духами, которые шли за ней вереницей, она отправилась прямо в страну мертвых. Долго ли, коротко ли шли они – наконец, дошли до берега Красной реки. Там она осмотрелась, но не увидела на переправе ни лодки, ни лодочника. Тогда она бросила свой бубен на воду, встала на него и в один миг вихрем перелетела через реку...» (Nisan... 1987: 21–28)

После этого Нишан прошла через трое ворот Страны мертвых; в этой стране она нашла душу молодого человека из зажиточной семьи и вернула ее в Страну живых – воскресила юношу.

Почти такой же миф о первом шамане обнаружил Вильмош Диосеги в бурятском фольклоре:

«...Тогда шаман снова камлал, но уже гораздо более ярко. Он ходил по нижнему миру, где злые духи держат под замком души обреченных на смерть людей. Но и тут он не нашел души мальчика. Шаман искал везде: под землей, под водой, в пещерах, в лесах – нигде не находил ее. Тогда он сел на свой бубен, как на коня, поскакал на небо, где продолжил поиски. Наконец, он нашел эту душу в божьем небе – в бутылке, горлышко которой Бог закупорил большим пальцем правой руки. Шаман на коленях стал просить Бога отдать ему душу мальчишки. Но Бог отказал ему. Тогда шаман превратился в осу и ужалил Бога прямо в лоб. Испугавшись, Бог правой рукой ударил себя по лбу – в это мгновение шаман успел вынуть душу мальчика из бутылки и помчался вниз в земной мир...» (Diószegei 1960: 86–87).

Эти три мифических повествования объединяет идея связи шаманского дара со смертью, с потусторонним миром – местом пребывания душ умерших людей. В качестве примеров можно приводить и другие тексты о хождениях великих шаманов в потусторонний мир (Потапов 1991: 142–143), например, о посещении царства хана Эрлика, куда шаман попадает лишь преодолев особые трудности (переходит через мост, острый, как лезвие) и становится свидетелем страшных адских мучений (Eliade 1972: 202–204).

В данной работе я постараюсь найти ответ на вопрос, почему образ шамана в верованиях сибирских (или, шире: евразийских)

народов связывается со смертью. На этот вопрос уже были предложены, на первый взгляд, верные ответы.

Автор лучшей и самой исчерпывающей работы о шаманизме Мирча Элиаде приводит ряд примеров, свидетельствующих о важнейшей общественной функции шамана – посреднической: о сопровождении душ умерших в потусторонний мир (Eliade 1972: 205–214). О том же писал в своей статье «Что такое шаманство?» Владимир Н. Басилов (см. Басилов 1997: 12).

Представления о душе и духах в шаманском мировоззрении способствовали сближению образов смерти и шамана (Massenzio 1984: 204–209). Контакты со смертью являют собой одну из сфер деятельности шамана. Можно сослаться на культ онгонов в Сибири, о котором в середине 1930-х годов Дмитрием К. Зелениным была написана монография, где автор подчеркнул, что «первобытные народы всегда связывают смерть с вхождением духа болезни в тело человека. Известно, что эти народы принимали смерть не как естественный феномен... больные умирали от вхождения в них онгонов» (Zelenyĭn 1980: 91). И поскольку лишь шаману было известно, какой онгон вызвал болезнь, то и выгнать его из тела больного мог только он.

На основании дуальных представлений евразийских народов о душе было предложено альтернативное объяснение. Тщательно изучив шаманские обряды, Аке Хульткранц пришел к выводу о широчайшем распространении дуальных представлений о душе в северных охотничьих культурах: «В большинстве случаев, вольная душа шамана отправляется на поиски потерянной вольной души больного... причем его другая душа – душа-тело – остается в его теле, чтобы поддерживать жизнь...» (Hultkrantz 1984: 31–34).

Представления о душе у народов северной Евразии и феноменология шаманизма давно заинтересовали Ивара Паульсона. Исследователь полагал, что «шаманизм есть анимистическая идеология, характерной чертой которой является техника экстаза и видений» (Paulson 1964: 131). Ученый акцентирует внимание на тесной связи между анимистическим мышлением и шаманизмом, чему я также уделял внимание в своих работах (см. Norrál 1994; Norrál 1995). Это может послужить отправной точкой для объяснений совершенно нового типа.

Для будущего шамана первым переживанием, потрясающим его сознание, становится известие об избранничестве – мо-

мент, когда духи сообщают ему, что он должен стать шаманом. У кандидата в шаманы начинается тяжелая болезнь, его мучат видения (Siikala 1989: 119). Этот комплекс представлений распространен в Евразии очень широко и даже в японском шаманизме можно обнаружить параллели (Waida 1993: 85), где сновидения являются предвестием явления духов шаману.

В своих видениях в период шаманской болезни кандидат в шаманы переживает состояние, близкое к смерти (*near-death experience* (Zaleski 1987)), ощущая при этом, словно его тело расчленяют. Приведу примеры подобного переживания смерти из оригинальных полевых записей.

В 1925 году Гавриил В. Ксенофонтов записал у якутов сведения о том, что кандидат в шаманы должен в детстве перенести душевную болезнь, длящуюся у некоторых по семь лет. Перед тем как стать шаманом, кандидат видит во сне, что сверху и снизу собираются души умерших предшественников, превратившиеся в злых духов, и расчленяют его тело. Рассказчики сообщали также, что шаман в это время лежит (спит) как умерший (Ксенофонтов 1928; Ксенофонтов 1992: 58–259).

Более подробное описание этого момента имеется в материалах Андрея А. Попова, собранных им в начале 1920-х годов у якутов Виллойского округа. Расчленение тела будущего шамана представителями потустороннего мира происходит так: в своих мучениях шаман впадает в бесчувственное состояние (по крайней мере, таким его воспринимают окружающие) и видит, как вокруг него собирается огромное количество духов, которые отрезают ему голову и ставят ее на полку или вешают на высокую жердь. Несмотря на то, что его голова отделяется от тела, шаман не теряет способности видеть, слышать, чувствовать. Духи, отрезавшие у него голову, разрубают его тело на мелкие куски (по отдельным рассказам, на 99 частей) и складывают в три кучи. Затем они берут эти куски в рот и выплевывают в разные стороны: из первой кучи – для духов верхнего мира, из второй – для духов Земли, а из третьей – для духов нижнего мира, называя при этом каждый дух по имени. Потом куски тела снова собираются в соответствующие кучи, склеиваются слюной, а когда тело обретает прежний вид, ставится на место голова, и человек оживает. Говорят, прежде расчленение тела происходило в реальной действительности (наяву) (Попов 1947: 282–293).

В дополнение к приведенным примерам, процитирую сибирские записи В. Диосеги, опубликованные в его работе «По шаманским следам в Сибири»:

«Душу отводят к предку-шаману и там показывают ему котел с горячей смолой. В кипящей смоле сидят люди. Среди них есть и знакомые шамана. Над котлом тянется веревка. Шаману приказывают переправиться по этому тонкому мостику. Если шаману удастся перейти на другую сторону, он будет жить долго. Если же он упадет, то все равно станет камом, но жизнь его укоротится. Мои собеседники поняли, наконец, чего я, в сущности, хочу. Первой заговорила Кызласова:

– Этот котел всегда стоит там. В него падают не только шаманы. Говорят, душа больного также может упасть в котел. Некоторые шаманы не хотят переходить по веревке над котлом. Это я знаю; были такие, кто говорил, что его заставили идти по краю котла – он прошел и не упал, он стал шаманом...» (Diószegi 1960: 46).

Приведу еще два примера из цитируемой работы:

«Во время болезни кандидат в шаманы теряет сознание. В таком состоянии он посещает шамана – предка рода. Там у него ищут лишнюю кость. Все тело кандидата в шаманы разрубают на мелкие кусочки, вынимают сердце и легкие, а затем каждый кусок тела рассматривают при ярком свете. В это время шаман видит себя разрубленным на куски, наблюдает, как в поисках лишней кости разбирают его тело...» (Diószegi 1960: 47)

«Я был болен, видел сны. Во сне меня увезли к предку, где на черном столе разрубили мое тело, а куски тела бросили в котел и сварили. Там были люди: двое черных, двое светлых. Был там и их начальник: он отдавал приказы – что со мной делать. Все это я видел. Когда меня, разрубленного на куски, варили, между бедрами нашли кость с дыркой посередине. Это нашли лишнюю кость. Поэтому я стал шаманом. Шаманами становятся только те люди, у которых есть лишняя кость. Когда шаман смотрит через дырку в этой кости, он начинает все видеть, все знать – он становится шаманом... Очнувшись, я освободился от бессознательного состояния и проснулся. Это значит, душа вернулась в тело. Шаманы дали мне знать: «Вот ты уже человек, который может стать шаманом. Ты должен стать шаманом, должен начать шаманское дело...» (Diószegi 1960: 48)

Роберта Амайон проводила полевые исследования среди бурят. В ее интерпретации шаманская болезнь в жизни шамана на-

стует в форме мучений потому, что этим путем передается из поколения в поколение *удха* («наследие», шаманский дар) предка. Кандидат в шаманы должен пойти на страдания, а потом начать шаманскую практику в интересах коллектива. Тело шамана разрезают, мясо варят. При варении тела возникает иное качество: шаман приобретает возможность пересекать межкатегориальные границы (ср. оппозицию сырое/вареное, что, в сущности, есть оппозиция природа/культура). Иными словами, шаман переходит из состояния естественного незнания в состояние всезнания. Неслучайно название шамана у многих народов этимологически связано с понятием «знать».

Нахождение «лишней кости» при расчленении тела шамана является важным моментом. Живущий в Берлине русский этнограф Иван Кортт написал для конференции по шаманству, проходившей в венгерском городе Шарошпатаке, ценнейшую работу, в которой он проанализировал посвящение в шаманы и мотив расчленения тела будущего шамана. Автор считает, что комплекс поездки к шаману-предку в состоянии транса вместе с мотивом расчленения служат, по сути дела, тому, чтобы шаман, пройдя мучения, окреп и возродился сильным. Именно мучения придают ему силы, а он может служить своему коллективу только будучи сильным. Шаман испытывает мучения во имя своего коллектива, в потустороннем мире он выступает представителем целого коллектива. В этой ситуации в шаманы посвящается не индивид, а представитель рода, воплощение рода – потому он и воскресает. Кости (изображение костей на шаманском халате – символика умерших предков) символизируют прямую связь между шаманом и его родом (Kortt 1984: 299; см. также Харитонова 1997: 18).

Таким образом, шаман является посредником между жизнью и смертью (Massenzio 1984: 210). Его способности усиливаются тем, что посредством мучений духи заставляют шамана принять шаманский дар лечения; под влиянием мучений тело и душа шамана коренным образом изменяются перед воскресением. Куски разрубленного тела шамана получают духи болезней (они съедают эти куски), тем самым будущий шаман наделяется правом вести лечебную деятельность (Попов 1936).

Превращение в шамана путем прохождения через мучения при измельчении тела есть ритуальное переживание посвящения в шаманы. Оно является символической смертью/возрождением, что подчеркивал еще М. Элиаде (см. Eliade 1972: 59). Это

ритуальное переживание смерти настолько сильно, что у большинства народов, особенно живущих в районах арктического Севера, подобное состояние отождествляется со смертью. Такое состояние сопровождается полной потерей сознания (Богораз 1910: 1–36). Неслучайно чукчи, употребляющие в ритуальной практике галлюциногенный гриб мухомор (*Amanita muscaria*), говорили Юрию Б. Симченко о том, что мухомор приводит их в мир мертвых, где они могут разговаривать с предками: «Когда во сне ко мне приходят мать, отец или дети, умершие уже, я иду к ним. Я беру пять штук мухоморов и съедаю их. Потом ложусь спать. Тело остается в постели. Уходит только душа, куда ее ведет мухомор» (Симченко 1993: 50–51).

Таким образом, встреча с умершими предками во всем мире является неотъемлемым компонентом состояния транса при посвящении в шаманы (Харитоновна 1995: 158–159, 160–161). Подобно сибирякам (Роров 1968: 137–145), непальский кандидат в шаманы в состоянии транса встречается с духом деда по отцовской линии (Peters 1982: 21–46), причем в полусознательном/полусонном состоянии он смотрит на себя якобы извне.

Пирс Витебски в отчете о полевых исследованиях у шаманок сора (индейцы) пишет: «Утром перед поездкой в потусторонний мир шаманка у этой народности проводит пост... Один из ее помощников зажигает лампу, чтобы она светила шаманке во время поездки... Шаманка закрывает глаза и садится... при этом она поет и призывает давно умерших предков. Землю и нижний мир объединяет огромное дерево, по этому дереву шаманка спускается вниз... Поет она несколько минут, потом голос ее замирает, голова падает на грудь. Это показывает, что душа ее улетела» (Vitebsky 1995: 70).

Приведенная цитата свидетельствует о том, что поездка в потусторонний мир символизирует, в сущности, смерть. Шаманка выдает себя за умершую. Иными словами, бессознательное состояние являет собой некое предсмертное состояние. По некоторым толкованиям, поездка в иной мир символизирует возвращение в чрево матери. Если поездка в верхний мир только вызывает страх и полна волнующих впечатлений, то поездка в нижний мир всегда полна опасностей, в том числе смертельных.

Весьма интересным и важным представляется указание на сходство описаний шаманских путешествий и переживаний в состоянии пребывания вне тела (*out-of-body & near-death*

experiences) (Vitebsky 1995: 73). Люди, побывавшие в состоянии клинической смерти, рассказывают, что они витали над своим телом или летели по длинному темному туннелю к яркому свету в его конце. Участники шаманских камланий, устраиваемых Майклом Харнером, рассказывают о движении вниз по какому-то темному туннелю, ведущему в нижний мир.

Автор этих строк также часто слышал подобные рассказы. Однажды молодая женщина никак не хотела говорить о своих впечатлениях от шаманского путешествия, все ее тело сотрясалось от рыданий. Позже она призналась, что в нижнем мире, в мире мертвых, она встретила со своим сыном, умершим в возрасте двух лет. Она вступила в контакт не с духами-помощниками, а с умершим сыном, воспоминания о котором всегда вызывали острую боль. Это еще раз подтверждает, что шаман путешествует именно в потусторонний мир, который является не просто миром духов, но и миром предков.

Богатый материал может дать анализ переживаний людей, совершающих шаманские путешествия в условиях современного «городского шаманизма» (Hoppál 1992: 197–209). Большой интерес вызывает традиционный шаманизм, а также техника вхождения в транс и экстаз, еще недавно казавшаяся почти канувшей в лету. Благодаря этому люди надеются получить некое спиритуальное возрождение.

В книге «Birth and Rebirth» (Рождение и возрождение) М. Элиаде по этому поводу писал: «В шаманах и мистиках древних общин люди видят – и не без оснований – сверхъестественных существ; это выражается в расширении их магической и религиозной силы. Шаман – человек, знающий и помнящий, точнее, человек, понимающий тайны жизни и смерти» (Eliade 1964: 102).

В одной венгерской народной песне о приобретении знания через муки совершенно точно говорится: «Хочешь стать волышником – пройди через ад!..».

Литература

Басилов, Владимир Н. 1997. Что такое шаманство? – *Этнографическое обозрение* 5, 3–16.

Богораз, Владимир Г. 1910. К психологии шаманства у народов Северо-восточной Азии. – *Этнографическое обозрение* 1–2, 1–36. Москва.

- Ксенофонтов, Гавриил В. 1928. *Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов* (материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии). Иркутск.
- Ксенофонтов, Гавриил В. 1992. *Шаманизм*. Избранные труды (публикации 1926–1929 гг.). Якутск.
- Попов, Андрей А. 1936. *Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и вадеевских тавгийцев* (Труды Института этнографии АН СССР I). Москва–Ленинград.
- Попов, Андрей А. 1947. Получение «шаманского дара» у вилюйских якутов. – *Труды Института этнографии АН СССР II*, 282–293. Москва–Ленинград.
- Потапов, Леонид П. 1991. *Алтайский шаманизм*. Ленинград: Наука.
- Симченко, Юрий Б. 1993. *Обычная шаманская жизнь: Этнографические очерки* (Российский этнограф 7). Москва.
- Харитонова, Валентина И. 1995. *Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство: Статьи и материалы* (Российский этнограф 23). Москва: Институт этнографии и антропологии РАН.
- Харитонова, Валентина И. 1997. «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков. – *Этнографическое обозрение* 5, 16–35.
- Diószegi Vilmos 1960. *Sámánok nyomában Szibéria földjén*. Budapest.
- Eliade, Mircea 1964. *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*. New York.
- Eliade, Mircea 1972. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Hoppál, Mihály 1992. Urban Shamans: A Cultural Revival. – Anna-Leena Siikala & Mihály Hoppál (ред.) *Studies on Shamanism*, 197–209. Helsinki–Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hoppál, Mihály 1994. *Schamanen und Schamanismus*. Augsburg: Pattloch.
- Hoppál, Mihály 1995. Animistic Mythology and Helping Spirits in Siberian Shamanism. – Takako Yamada & Takashi Irimoto (ред.) *Circumpolar Animism and Shamanism*, 193–206. Sapporo: Hokkaido University Press.

- Hultkrantz, Åke 1984. Shamanism and Soul Ideology. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 28–36. Göttingen: Herodot.
- Kortt, Ivan R. 1984. The Shaman as Social Representative in the World Beyond. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 289–306. Göttingen: Herodot.
- Lehtisalo, Toivo 1980. A jurák-szamojéd mitológia vázlatja. – Mihály Hoppál (ред.) *A Tejút fiai: Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról*, 400–421. Budapest.
- Massenzio, Marcello 1984. Variations on the Mythical Origins of Shamanism and Death. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 203–213. Göttingen: Herodot.
- Nisan... 1987 = *Nisan sámánó: Mandzsu vajákos szövegek*. Válogatta, fordította valamint az utószót írta: Melles Kornélia. Budapest: Helikon Kiadó.
- Paulson, Ivar 1964. Zur Phänomenologie der Shamanismus. – *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* XVI (2), 121–141.
- Peters, Larry G. 1982. Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism. – *American Ethnologist* 9, 21–46.
- Popov, Andrey A. 1968. How Sereptie Djaruoskin of the Nganasans (Tavgi Samoyeds) Became a Shaman. – Vilmos Diószegi (ред.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, 137–145. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Siikala, Anna-Leena 1989. Descent into the Underworld. – Lawrence E. Sullivan (ред.) *Death, Afterlife, and the Soul*, 117–123. New York–London: Macmillan.
- Vitebsky, Piers 1995. *The Shaman*. London.
- Waida, Manabu 1993. The Land of the Dead in Japanese Shamanism. – Mihály Hoppál & Keith Howard (ред.) *Shamans and Cultures* (International Society for Transoceanic Research Books 5), 84–96. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Zaleski, Carol 1987. *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experiences in Medieval and Modern Times*. New York.
- Zelenyin, Dmitrij K. 1980. Ember alakú ongonok a szibériai népeknél. – Mihály Hoppál (ред.) *A Tejút fiai: Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról*, 89–105. Budapest.

Некоторые результаты изучения шаманизма в современной этнологии*

Между учеными нет единства взглядов по вопросу об основных характеристиках шаманизма несмотря на то, что изучение этого феномена у разных народов мира имеет давнюю историю. Можно с удовлетворением констатировать, что интерес к данному явлению, его осмыслению в последние годы значительно возрос.

К числу наиболее значимых публикаций по шаманизму в Сибири и Евразии в целом следует отнести теоретические работы немецких ученых Уллы Йохансен (см. Johansen 1977) и Гаральда Мотзки (см. Motzki 1977), монографию Луизы Бэкман и Аке Хульткранца о шаманизме саамов (см. Bäckman & Hultkrantz 1978) и обширное исследование Анны-Леэны Сиикала о ритуальной технике сибирских шаманов (см. Siikala 1978).

Наряду с этим состоялось несколько встреч специалистов. Так, в 1981 г. мной в сотрудничестве с Владимиром Н. Басиловым (Институт этнографии АН СССР) был организован симпозиум по евразийскому шаманизму. Участники симпозиума пришли к выводу, что новые сибирские материалы (а Сибирь – «классический очаг шаманизма») создают основу для сравнения с результатами недавних полевых изысканий за пределами Сибири. Труды симпозиума опубликованы в Norrál 1984. В том же году в Париже прошел коллоквиум, организованный Р. Хамайоном, а спустя год Дж. Каплан организовала симпозиум по шаманизму американских индейцев.

* Впервые статья была опубликована в 1990 г. в сборнике научных трудов «Мировоззрение финно-угорских народов» под редакцией И. Н. Гемуева (Новосибирск: Наука, сс. 121–127).

Жив ли шаманизм сегодня? Во время полевых исследований среди тувинцев Монголии (1960-е гг.) Эрика Таубе неоднократно встречалась с практикующими шаманами, причем не только с мужчинами, но и с женщинами (см. Таубе 1981: 43–69). Специалист по религии монголов Вальтер Хайссиг считает, что в то время как буддизм в современной Монголии совершенно утратил влияние, шаманизм продолжает бытовать как форма религии (Heissig 1980). Проявление чистых, смешанных или полностью ламаизированных его форм фиксируются во всех районах Монголии.

Различные формы шаманской практики недавно были выявлены не только в Монголии и Сибири, но в Тибете (см. Berglie 1982: 354–361), а также в Непале (см. Höfer 1974: 168–182; Peters 1981), где в 1969–1974 гг. серьезные полевые исследования провел Андраш Хёфер, собравший значительное количество ритуальных текстов. Им зафиксирована довольно обширная номенклатура духовных лиц: лама, бомбо или шаман, ламбу, изгоняющий злых духов и глава селения, прекрасный знаток ритуальных текстов, адресованных различным божествам. Чтобы стать ламой или бомбо, необходимо пройти достаточно длительное обучение. Практикуется передача этих социальных ролей от отца к сыну. В наше время основной функцией шамана является лечение с помощью его собственной методики транса. Роли ламы и шамана различны и функционируют независимо друг от друга. Стоит отметить, что лишь в одной деревне Таманг с 546 жителями А. Хёфер обнаружил шесть практикующих лам, шесть бомбо и двух ламбу. Вера в силу ритуалов, исполняемых этими людьми, и в их магическую деятельность остается незыблемой.

В Корее, чья история и культура все еще слабо изучена, шаманизм имеет статус действующей религии. Корейскими учеными опубликовано несколько томов исследований по шаманизму (Kim 1981; Kim 1982), причем один из них целиком составляют иллюстрации и фотографии, отображающие шаманскую атрибутику и практику. Заметим, что материал, использованный в работе Таегона Кима, собран им самим в различных районах Южной Кореи в 1980–1982 гг. Из этих и других (Cho 1990) работ следует, что шаманская практика в Корее является конкретной реальностью и обряды совершаются в соответствии с традицией. Есть некий парадокс в том, что в

Южной Корее, воспринявшей японскую модель «экономического чуда», сохранилась столь древняя форма религии, причем она не просто выжила, но и процветает.

Уже на основе рассмотренных выше работ можно сделать однозначное заключение: шаманизм и в наше время является реально существующим явлением культуры, хотя позитивистская наука рассматривает его как некий феномен, известный главным образом по описаниям. Последние исследования также подтвердили, что шаманская практика может иметь результатом некий реальный терапевтический эффект. К этому выводу ученые пришли не только потому, что сами попробовали используемые в шаманской практике физиоактивные средства, но и потому, что убедились в социальной значимости шамана. Выяснилось, что шаманы – не обманщики, а скорее врачи, использующие физиотерапевтические методы лечения, которыми они овладевают в процессе длительной и трудной подготовки.

В начале XX века исследователи шаманизма (Владимир Г. Богораз, Аке Олмаркс, Николай А. Виташевский и др.) полагали, что психологический эффект суровой северной природы играл важную роль в формировании шаманизма. Психопатологическая природа сибирского шаманизма всегда была предметом внимания (Diószegi 1968), однако последние работы, а также переосмысление некоторых старых материалов позволяют утверждать, что по большей части шаманы – самые здоровые члены общества. И это не случайно, ведь они должны быть способны достигать высокой степени сосредоточенности, сохранять отличное физическое состояние и демонстрировать высокий интеллектуальный уровень. Поэтому не удивительно, что, например, «саамские шаманы практикуют только до 50 лет – пока у них не выпадают зубы». Этот же аргумент используется и самоедскими шаманами при «отходе от дел» (Hultkrantz 1979; Kortt 1982).

Начинающий шаман прежде всего должен вылечить себя от первоначальной «шаманской болезни» (слабости). Только после этого он может приступить к лечению других членов общества. Недавние исследования в Южной Азии показали, что из более чем сотни обследованных тайландских и малайских шаманов ни один не был психически болен. Наоборот, это были сильные личности, сознательно воспринимающие свою ответственную роль лекаря всего сообщества (Heinze 1982).

В так называемых бесписьменных обществах шаман выступает как травник и психотерапевт в современном смысле этого слова. Используя свои лечебные методы, он облегчает состояние пациента и возвращает его к нормальной деятельности. Характерным методом лечения является символическое «принятие» болезни шаманом на себя. При этом шаман изгоняет «злого духа» из пациента.

Недавние медицинские исследования подтвердили некоторые гипотезы, построенные на этнографических данных. Оказалось, что современное психотерапевтическое лечение в отношении американских индейцев оказалось совершенно нерезультативно; в то же время пациенты совершенно поправились после вмешательства индейского «доктора» (Jilek 1982). Стало быть, больной сам должен участвовать в обрядах и церемониях, а целительная сила средств традиционной культуры связана с осознанием принадлежности к определенному обществу.

Венгерский психиатр Андраш Келемен считает, что лечебная деятельность шамана включает не только биологические, но и четко выраженные социально-психологические элементы в контексте данной культуры. Начальный опыт будущего шамана жестко связан с моделями, предписываемыми культурой в соответствии с мировоззрением общества. Совершенно ошибочна «теория истерии», ибо шаман, проводящий ритуал исцеления и управляющий при этом психическим состоянием всей группы, должен обладать высоким уровнем собранности и концентрации (Kelemen 1980).

Новым и интересным аспектом исследования шаманизма вообще и фигуры шамана в частности явилось изучение галлюциногенов, используемых в традиционных обществах. Интерес к средствам воздействия на психику появился в 1960–70-е гг., когда на Западе возник «культ лекарств». Именно тогда антропологи стали заниматься галлюциногенными агентами, которые использовались в бесписьменных обществах, а также их функциями в разных культурах. Хотя использование галлюциногенных растений и грибов в практике шаманизма было известно и раньше, исследователи часто игнорировали это обстоятельство. Мы абсолютно согласны с Майклом Харнером, который заявил, что «несомненно, одной из главных причин того, что антропологи столь долго недооценивали важность галлюциногенных средств в шаманизме и религиозной практике,

является совершенно недостаточное изучение психотропных материалов, используемых местным населением» (Harner 1973). Сегодня уже имеются полевые исследования по разным культурам, где анализируется состояние сознания, измененного в результате приема лекарственных средств.

А.-Л. Сиикала первой сравнила экстаз шамана с измененным состоянием сознания. В ее книге есть глава, посвященная этому вопросу (см. Siikala 1978). Чтобы проанализировать механизм экстаза в шаманизме, представляется целесообразным обратиться к результатам изучения гипноза. Дело в том, что гипноз является измененным состоянием сознания, которое может быть вызвано в контролируемых экспериментальных условиях. Иначе говоря, гипноз, вызванный при деятельно-настороженном состоянии психики, может стать подходящей экспериментальной моделью экстатических состояний у шаманов. На симпозиуме «Шаманизм в Евразии» (1981) интересные аналитические данные были представлены Евой Баняи (Bányai 1984).

Лечение – не единственная функция шамана, в его деятельности весьма существенным является медиативный аспект. Хотя Мирча Элиаде и рассматривает шамана как медиатора, обращая при этом внимание на символику бубна и костюма, подробнее этот аспект шаманизма проанализирован в более поздних исследованиях.

В работе «Шаман как представитель своей группы» Иван Кортт рассматривает значение скелета, символически представленного в костюме шамана¹. В ритуалах инициации «расчленение» будущего шамана является, по-видимому, символом временной смерти, за которой следует возрождение. Согласно анализу И. Кортта, шаман выступает представителем своего клана в другом мире. В шаманских ритуалах народов Сибири присутствует скрытый смысл, связанный с символическим возрождением. Это важный момент экстатического посвящения, которое происходит в другом мире (мире духов), где посвящаемый в шаманы действует как посредник между двумя мирами (Kortt 1982).

Подобные выводы были сделаны и Юхой Пентикяйненом в его докладе о мировоззрении саамов, представленном на

¹ Речь идет о нашитых на шаманский костюм металлических, как правило, кованых изображениях костей рук и ног, кистей и стоп, ребер (ред.).

симпозиум по евразийскому шаманизму. Согласно верованиям саамов, существует три мира: верхний мир (богов), средний мир (людей) и нижний мир (земля мертвых). Эти три сферы часто взаимодействуют, в результате чего происходят некие события и явления, которые наблюдают или в которых принимают участие люди во время своей земной жизни. Саамский шаман, выступая в разных ролях, является основным лицом, включенным в эти взаимодействия, медиатором между всеми силами и элементами трех миров вселенной (Pentikäinen 1984).

Шаман как посредник «помещается» в самые критические точки, включается в экстремальные ситуации. Он действует в тех мирах, которые, по представлениям шаманистов, опасны для человеческих существ, впрочем как и для шаманов. Посредническая деятельность шамана основана на убеждении всех членов коллектива в том, что шаманы символически приняли на себя все заботы сообщества (болезни, боль, принятие решений). Все это свидетельствует о чрезвычайном значении символических аспектов медиаторского процесса. В большинстве последних публикаций авторы приходят к выводу, что посредничество является ключевым моментом в системе традиционных представлений шаманистических сообществ. В сущности, шаманизм – это особая система верований, сконцентрированных вокруг символического медиаторства. А.-Л. Сиикала справедливо писала, что «функция шамана как медиатора между обычным и необычными мирами основана на системах верований, согласно которым, все угрожающее нормальному течению жизни вызывается представителями мира духов и может быть нейтрализовано с помощью благожелательных духов» (Siikala 1978: 319). По мнению А.-Л. Сиикала, главной задачей шамана было создание эффекта прямого и обратного контакта с миром духов, и сама структура сеанса камлания отражает эту цель.

Аналогичное мнение существует о шаманах у индейцев севера и юга Америки: они рассматриваются как «медиаторы между сакральным и простым мирами» (Heinze 1981: 110). В качестве медиатора шаман поддерживает и восстанавливает равновесие в отношениях между своей общиной и внешними мирами. Понятно, что люди, которым доступны «каналы коммуникации», имеют большую власть и влияние в пределах своей общины.

Шаман как медиатор является специалистом в сфере ритуального общения. Он поддерживает состояние социально-пси-

хологического равновесия через символическое посредничество между мирами с ординарными и неординарными реалиями.

Хотелось бы обратить внимание и на роль шамана как поэта-исполнителя. Вне всякого сомнения, существует значительная близость между шаманскими мистериями и ритуальным исполнением мифов (легенд или героического эпоса). Есть данные, позволяющие предположить, что шаман и певец-исполнитель (иными словами, поэт бесписьменного общества) представляют собой одно лицо. Артур Т. Хатто отметил, что у манси и хантов героический эпос исполнялся шаманами. Повествование обычно велось от первого лица и «голос» был голосом героя. У обских угров существовал особый стиль шаманского эпического повествования: у самоедов роли шамана и барда совмещались (Hatto 1970). Среди бурятских шаманов также были выдающиеся авторы и исполнители богатой героической устной литературы (Eliade 1964: 30; см. также Taube 1981). Поскольку поэтическая сторона шаманских песен изучена очень слабо², важной задачей будущих исследований является не только сбор шаманских текстов, но также их детальный фонетический и семантический анализ. Ведь произнесение и воспроизведение текста можно рассматривать как фонетическое выражение процесса транса.

В этой связи следует напомнить о предложенной Вячеславом В. Ивановым (Иванов 1976) этимологии слова «шаман» (от санскритского *saman* 'песня'). Шаман – это лицо, которое поет, чтобы излечивать, прогонять злых духов, успокаивать. Он мудрый человек и поэт.

Вспомним, что одна из главных задач традиционной устной поэзии – создание «моста» между прошлым и будущим. Это опять-таки осуществляется в форме символического посредничества. Самосознание данного общества подтверждается поэтом-шаманом с помощью периодически повторяющихся экстатических или квази-экстатических устных выступлений. Надо сказать, что и сейчас можно найти примеры продолжения и развития шаманских поэтических традиций.

Наблюдающийся в ряде обществ ренессанс шаманизма можно рассматривать как новую и современную форму фольклора (здесь предпочтительнее употреблять термин «фольклоризм» как политически или экономически управляемую форму совре-

² Поэтические аспекты шаманских текстов проанализированы в Hajdú 1978 и Joki 1978.

менного фольклора). По существу, шаманы взяли на себя новые роли в культурной интеграции своих народов: современные шаманские или псевдошаманские действия осуществляются в той мере, какая необходима для трансляции (воспроизводства) культуры в пределах того или иного общества. Национальная религия играет чрезвычайно важную роль в сохранении традиционной системы верований и ценностей, или же, в более широком смысле этого слова, в сохранении определенного стереотипа образа жизни, исконных культурных особенностей. Шаманы, как и знатоки ритуалов, знахари, народные врачи, певцы и поэты, сыграли выдающуюся роль в сохранении традиционной культуры и самосознания.

Таким образом, шаманизм – это сложная система верований, которая включает в себя веру в духов-помощников, их персонификацию и знание определенных текстов (шаманские песни, легенды, мифы), правил, регламентирующих деятельность шамана (ритуалы, принесение жертв, методика экстаза), атрибутики. Набор элементов, которые составляют систему шаманских верований, различен в разных культурах (Siikala 1978: 322). На основании своей системы верований члены каждого общества считают, что именно их шаманы способны войти в контакт с духами для разных целей (излечение, предвидение) либо предпринять путешествие в нижний мир в состоянии транса.

В то же время шаманизм является системой верований, в которой шаман выполняет социально значимую роли. Таковыми могут быть роль врача, поэта-певца (барда), идеолога либо совокупность этих ролей.

Литература

- Иванов, Вячеслав В. 1976. *Очерки по истории семантики в СССР*. Москва.
- Bányai, Éva 1984. On the Technique of Hypnosis and Ecstasy: An Experimental Psychophysiological Approach. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 174–183. Göttingen: Herodot.
- Berglie, Per-Arne 1982. Lo sciamanesimo tibetano. – *Conosenza Religiosa* 3/4, 354–361.

- Bäckman, Louise & Hultkrantz, Åke 1978. *Studies in Lapp Shamanism* (Stockholm Studies in Comparative Religion 16). Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Cho, Hung-youn 1980. Zum Problem des sogenannten Yoltugori des Ch'onsin'gut im koreanischen Shamanismus. – *Mitteilung aus dem Museum für Völkerkunde* (Hamburg) 1, 77–107. Chicago: University of Chicago Press.
- Diószegi, Vilmos 1968. *Tracing Shamans in Siberia: The Story of an Ethnographical Research Expedition*. Oosterhut: Anthropological Publications.
- Eliade, Mircea 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York.
- Hajdú, Péter 1978. The Nenets Shaman Song and Its Text. – Vilmos Diószegi & Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Siberia*, 355–372. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Harner, Michael (ред.) 1973. *Hallucinogens and Shamanism*. London–New York.
- Hatto, Arthur T. 1970. *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*. London: University of London, 7–10.
- Heinze, Ruth-Inge 1981. Shamans or Mediums: Towards a Definition of Different States of Consciousness. – *Phoenix: Journal of Transpersonal Anthropology*, Vol. VI (1–2), 25–44.
- Heissig, Walther 1980. *The Religions of Mongolia*. London.
- Hoppál, Mihály (ред.) 1984. *Shamanism in Eurasia* 1–2. Göttingen: Herodot.
- Hultkrantz, Åke 1979. Lapp Shamanism from a Comparative Point of View. – *Fenno-Ugrica Suecana: Journal of Finno-Ugric Research in Sweden* 2, 45–48. Uppsala.
- Höfer, András 1974. Is the *Bombo* an Ecstatic? Some Ritual Techniques of Tamang Shamanism. – Christoph von Fürer-Haimendorf (ред.) *Contributions to the Anthropology of Nepal*, 168–182. Warminster: Aris and Phillips.
- Jilek, Wolfgang G. 1982. *Indian Healing: Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today*. Hancock.

- Johansen, Ulla 1977. Aspekte des Schamanismusforschung. – *Anthropos* 3/4.
- Joki, Aulis J. 1978. Notes on Selkup Shamanism. – Vilmos Diószegi & Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Siberia*, 373–386. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kelemen, András 1980. Schamanistische Überbleibsel in dem Volksglaubens und der Volksheilkunde Ungarns. – *Curare* 3–4, 217–224. Wiesbaden.
- Kim, Tae-gon 1981. A Study of Korean Shamanism. – *Korean Shamanism*, Series IV (No. 8). Seoul.
- Kim, Tae-gon 1982. Illustrated Book of Shamanism in Korea. – *Korean Shamanism* Series III (No. 7). Seoul: Kyung Hee University, Institute of Folklore Studies.
- Kortt, Ivan R. 1982. Lo sciamano rappresentante della società nell'aldilà. – *Conoscenza Religiosa* 3/4, 362–377.
- Motzki, Harald 1977. *Schamanismus als Problem religionswissenschaftlicher Terminologie*. Köln: Brill.
- Pentikäinen, Juha 1984. The Sámi Shaman – Mediator Between Man and Universe. – Mihály Hoppál (ред.) *Shamanism in Eurasia* 1, 125–148. Göttingen: Herodot.
- Peters, Larry G. 1981. *Ecstasy and Healing in Nepal: an Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism*. Los Angeles: Undena Publications.
- Siikala, Anna-Leena 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman* (Freiberger Forschungshäfte Communication 220). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Taube, Erika 1981. Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cengelsum (Westmongolei). – *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 33, 43–69.

Следы шаманизма в венгерских народных верованиях*

Венгерский язык относится к финно-угорской (уральской) семье языков. По этой причине исследователи венгерских народных верований не раз обращались к поискам сравнений в Евразии. Среди ученых существовала давняя традиция считать, что древняя религия языческих венгров не должна отличаться от примитивной веры сибирских народов, основным направлением «религиозных» верований которых принято считать шаманизм.

Классические образцы сибирского шаманизма были обнаружены среди мансийской, хантыйской и саамской этнических групп, между тем как остальные финские группы сохранили лишь неясные следы общей древней веры. Жертвователю, называемый по-удмуртски *туно*, а по-марийски *карт*, проводил церемонии жертвоприношения. Древние финские и саамские колдуны именовались соответственно *нойта* и *ноайде*, что этимологически совпадает с мансийским *найт* 'шаман'. Аналогичны и точки соприкосновения общих корней шаманизма в древние времена (Hoppál 1976: 236–237).

Ранняя венгерская мифологическая литература и народные верования часто цитируют средневековые венгерские хроники, в которых содержатся повествования и отрывочные указания на венгерских жертвенных коней. Также в них отмечается, что жертвователи у венгров назывались *táltos*.

* Фрагмент одноименной статьи М. Хоппала (Traces of Shamanism in Hungarian Folk Beliefs. – Siikala A.-L. & Hoppál M. (ред.) *Studies on Shamanism*. Helsinki–Budapest, 1992. Сс.156–168) в переводе М. Н. Супруна. Впервые опубликован в 1995 г. в сборнике статей «Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова» (Москва, сс. 255–265).

Исследовательский интерес к шаманизму в Венгрии возник относительно давно. Не позднее середины XIX века романтика изучения народов, находящихся на ранней стадии своего развития, заставила исследователей отправиться к разнообразным этносам, проживавшим в самых удаленных уголках восточного мира. Малоизвестными даже среди исследователей шаманизма как в Венгрии, так и за границей являются имена Габора Сенткатолнаи (Gábor Szentkatolnai) и Бенедека Баратоши-Баллога (Benedek Baráthosi-Balogh). Последний около 1880 года трижды выезжал в полевые экспедиции к нанайцам, ульчам и орочам, обитающим вдоль реки Амур. Из поездок он привозил ценные предметы и тексты, относящиеся к шаманизму. Интерес к верованиям языческих венгров, точнее, к освещению реликтовых корней венгерского шаманизма, сохраняется и поныне. Этой теме посвящено более сотни статей и исследований.

В 1962 году, когда состоялся последний симпозиум по проблемам шаманизма в Европе, Йенё Фазекаш составил историографический обзор венгерского шаманизма. В нем были представлены не только история изучения вопроса, но и сами материалы. В конечном счете, можно утверждать, что шаманские черты в венгерском материале носят отчетливо выраженный гетерогенный характер, а некоторые из них необычайно похожи на центральноазиатский феномен (Fazekas 1967: 106; см также Róheim 1925: 25; Solymossy 1929: 133–152). Поэтому исследование венгерского шаманизма завершилось выделением в нем четырех основных типов шаманов (*táltos*, *tudós*, *garabonciás* и *regős*) и так называемых полушаманов. Ранее их часто объединяли в одну древнюю категорию венгерского шамана (Fazekas 1967: 112).

Несколько позднее Вильмош Диосеги также опубликовал ревью о венгерском вкладе в исследование шаманизма, особенно евроазиатского, самым преданным исследователем которого был он сам (Diószegi 1971: 553–566). Он преуспел в сборе полевых материалов, «идя по следам шаманов Сибири» (Diószegi 1968). На основе огромного количества сравнительного материала он пытался выяснить связь между венгерскими и сибирскими традициями. Его монография (см. Diószegi 1958) о следах шаманизма в венгерской народной культуре до сих пор остается лучшей в своем роде.

После преждевременной смерти В. Диосеги появился ряд работ, имевших целью продолжить его исследования. Поскольку одной из основных целей любого шамана является лечение недугов, были предприняты попытки сделать обзор данных, относящихся к шаманскому искусству в венгерской народной медицине (см. Horpál & Törb 1975; Kelemen 1980: 214–224). Даже немногие крупные исследователи знают, что в венгерских народных верованиях имеются свидетельства о применении мухомора (*Amanita Muscaria*, L., на венгерском языке *bolondgomba*, букв. «гриб безумия») – гриба, содержащего галлюциногенные вещества и широко использовавшегося шаманами для впадения в транс. Точно известно, что использование «гриба безумия» было обычным делом в колдовстве (особенно в любовной магии). Однако, данных об этом имеется слишком мало, поскольку эта практика должна быть основана на ревностно охраняемой тайне *táltos* или *tudós-pásztor* («всезнающий пастух»).

В венгерском фольклоре постоянно встречаются указания на обыкновение *táltos* появляться на пороге дома и просить молока. Согласно народным преданиям, настойчивое требование молока понимается простыми деревенскими людьми как визит *táltos* под видом странно выглядящего чужака. Этот мотив, часто игнорируемый, приобретает смысл при его сопоставлении с данными современной фармакологии, согласно которым, молоко является сильнейшим детоксикантом при нейтрализации воздействия мухомора (Czigány 1980: 216).

Благодаря анализу богатой коллекции верований и легенд, собранной за предыдущие десятилетия, фигура *táltos* приобретала все большую гибкость. Для компаративной мифологии могут представлять значимость следующие его характерные черты:

- ребенок-*táltos* рождается с зубами;
- в 7 лет он исчезает и бродит где-то поблизости (уместно вспомнить совпадение с числом 7 в круге верований);
- если он не исчезает, то мучается болезнью с симптомами судорог и обмороков;
- спит днем – *rejtezik* 'исчезает из видимого мира'. Этот синоним к *révül* 'быть в исступлении' выражает один из наиболее важных элементов значимой сферы шаманизма – концепции путешествия в иной мир;

- по возвращении домой он просит молока, и если не получает его, то устраивает над местностью бурю, из чего следует, что он обладает сверхъестественными силами;
- ему характерна способность исчезать и преобразовываться.

С последней чертой связана очень важная идея полета в виде животных, содержащаяся в сказаниях. В рассказах пастухов Великой Венгерской равнины *táltos*, сражающийся с противником, появляется в виде быков различных цветов (черно-белый, красно-синий). Шаманы в легендах оленеводческих народов сражаются в виде оленей, а у коневодов они в такой ситуации приобретают облик коня или небесного быка (подробнее см. Diószegi 1958; Balázs 1967: 53–75; Horpál 1976 и др.).

Можно утверждать, что шаманистская концепция мира составляет основу языческого мировоззрения венгров. Не является тщетной попытка некоторых исследователей сопоставить образ вырастающего до небес дерева в венгерских народных сказках с деревом шаманистской инициации, а также других шаманских действий, подобных тому, когда герой венгерской народной сказки, будучи в трансе, должен забраться на гору, что символизировало достижение цели церемонии. В венгерских народных сказках он должен либо забраться на гору, либо взлететь на дерево, а сибирский шаман часто называет свой барабан «шаманской лошады», которая служит ему в полетах в потусторонний мир.¹

Имеются также гораздо более критические подходы к проблемам венгерского шаманизма. Например, Вильмош Фойт отрицает, что древняя «религия» языческих венгров основывалась, в первую очередь, на шаманистском комплексе верований (см. Voigt 1976: 75–120; критику его точки зрения см. Goodman 1980: 32–41).

В недавней эпической традиции венгерских крестьян шаманистские мотивы сохранились, главным образом, в виде народных языческих сказаний. Некоторые старые крестьяне или пастухи могут рассказать истории о людях, которых они знали и которые могли впасть в транс, а затем сражаться на небесах

¹ Сравни с подобным феноменом в норвежских сказках и легендах; у Дега в типе 468. Еще более отдаленные параллели отмечены Аке Хульткрантцем (Hultkrantz 1967: 64): «*тот, кто считается шаманом, карабкается по мировому столбу, который служит средством связи между врачующим и духами небесного мира*».

в виде животных, обычно быков (Bihari 1980: 195–196). Известны и другие традиционные черты, такие как лишние кости, инициация шаманов (в возрасте 7, 14 и 21 года). Между тем, другие типичные для шаманизма понятия, такие как оказывающие помощь духи, в венгерской эпической традиции отсутствуют.

Историческим фактом является принятие венграми в течение X–XI веков римского католицизма. Но, несмотря на это, ряд следов шаманистского происхождения может быть обнаружен в народной эпической традиции, и венгры, похоже, до сих пор помнят некогда могущественных шаманов (Dömötör 1970: 40), называемых простыми крестьянами *táltos*. Они помнят не только рассказы об их поступках, но и об их непереносимом атрибуте – решете-бубне.

Некоторые данные из недавнего прошлого

В середине 1977 года мой друг из Чехословакии сообщил об одном бывшем пастухе, рассказавшем ему несколько интересных вещей. Он предложил мне вместе посетить этого пастуха. В последнюю неделю декабря мы отправились к нему.

Это был энергичный мужчина примерно 45 лет. В то время он работал трактористом и жил со своими десятью детьми в двухкомнатном деревенском доме в северо-восточной части венгероязычного ареала. Пограничная деревушка, окруженная со всех сторон болотами и камышами, несколько веков назад считалась относительно закрытым местом. Поэтому в памяти ее обитателей сохранились архаические традиции (тексты опубликованы в ряде прекрасных сборников народных языческих легенд).

С самого начала нашего разговора с пастухом мы обнаружили, что имеем дело с информантом, обладающим особо ценными архаическими знаниями. Его отец был пастухом, известным своими лечебными знаниями в самых отдаленных районах. Старика часто приглашали для лечения животных даже в 1950-е гг. Основные идеи этих рассказов совпадают с элементами легенд о пастухах, обладающих магической силой. Стадо у такого пастуха пасет себя само.

Наш информант – младший сын старого «всезнающего пастуха», умершего несколько лет назад. Согласно традиции,

знание должно было перейти младшему сыну. Интервьюируемый провел детство и отрочество с отцом и пастушил вместе с ним. Его «инициация» состоялась в 14 лет, когда он простоял ночь на перекрестке в очерченном вокруг себя круге, где должен был перенести ужасные видения. В верованиях венгров и других народов широко распространенным эпическим мотивом (см. Siikala 1978: 291) является перекресток дорог с его экстра-территориальностью, ставший местом церемонии посвящения, где встречаются пугающие монстры и проводятся испытания – типичные модели шаманской инициации (Sweeney 1981: 13).

С помощью суперчеловеческих (возможно, специальных) способностей он вылечил девочку:

«Это произошло так. Они пришли ко мне домой в полночь... Её рот был в жидкости (*предположительно, у девочки была эпилепсия – примечание автора*)... Это сердечная болезнь – она дергалась в конвульсиях... Не говоря ни слова, я должен был снять с нее лифчик и на девять дней поместить его там, где проходит много людей (например, на перекрестке). Я никому не сказал ни слова. Я повесил его на вереск и оставил».

Этот вид лечения встречается очень редко только в северо-восточных регионах Венгрии (примеры содержатся лишь в неопубликованных коллекциях автора).

Также он рассказал о привораживании с помощью чтения заклинаний над коровьим молоком – как его брат, хранить или давать:

«Если нет молока, требуется 12 сортов трав. Если нет масла, следует добавить еще 12 сортов... Надо пойти в коровник. Требуется первое яйцо, снесенное курицей-молодкой ранней весной. Курица должна быть либо вся белая, либо – черная. Я кладу его в горшок, который уже много раз использовался, и хороню под порогом или под яслями. Так что молоко не может быть взято».

Элементы этого повествования хорошо известны из венгерской системы верований, ничего поразительного в рассказах пастуха не было. Тем не менее, его воспоминания были наполнены силой веры в собственные силы, в справедливость верований, в эффект магической практики (хотя очевидно, что в большинстве случаев происходило самопроизвольное выздоровление и прерывание символов). Бывший пастух был здоровый мужчина, уверенный

в своих убеждениях и вере. Подтверждение тому можно видеть в обстоятельстве, что в ходе интервью он много раз прерывал разговор, не желая выдавать определенных деталей, словно хотел сохранить для себя важные элементы эзотерического знания.

Как того требует методика исследования, я регулярно контролировал рассказы нашего информанта про отца и древнюю магическую практику пастухов. Через год, а затем спустя еще два года я попросил его повторить свой рассказ, и сейчас я имею 2 или 3 варианта одного и того же текста (всего около 300 страниц). Другим приемом контроля было посещение двух старших братьев информанта, которые также помогали отцу в пастухах, но в течение меньшего количества времени. Выяснилось несколько деталей, которые наш информант поначалу отказывался сообщать, утверждая, что не может передать все знание. И это понятно, ведь его просили поделиться знанием, которое давало ему силу и мастерство целителя. В ходе вопросов и ответов выяснилось, что его отец использовал решето или его заменитель, называемый «кожаным решетом». Оба соответствуют бубну и имеют те же функции. Ученые, изучающие следы венгерского шаманизма, обнаружили, что решето или его заменитель часто играли роль барабана в колдовских, в частности, врачебных ритуалах:

«Войдя, старый Ходас отошел от остальных... и устроился на полу, не говоря ни слова. Он запрокинул голову и надолго устремил взгляд в небо. Казалось, что он спит с открытыми глазами. Остальные ожидали, что он предпримет. Иногда он наклонялся, покачивал руками, тряс головой. Женщина достала из-под кровати решето и положила его вместе с деревянной ложкой на скамейку возле огня. Вскоре он заговорил: «Тихо! Ничего не делайте, только сохраняйте тишину. – сказал он. – Не потревожьте того, кто идет». Он прижал решето к груди, закрыл глаза и стал ударять по нему. Сначала медленно, затем все быстрее и быстрее. Он что-то бормотал. «Выросло большое дерево, под ним встретились три дороги...», – начал он. К концу песенки он все сильнее наносил удары по решету...» (Szűcs 1975: 46–48)

Этот пример зафиксирован на Великой Венгерской равнине. Еще один рассказ, записанный близ западной границы страны, указывает на то, что кроме предсказания судьбы, решето использовалось и для лечебных целей:

«Пастух из Кунжигета Янош Вираг предсказывал судьбу с помощью своего решета. К примеру, он указывал на вора, укравшего скот. Однажды у моей бабушки также украли свиней. Ударяя в свой барабан, он выяснил, кто был вором. Свиней действительно нашли у этого человека. Он также клал на решето белые и черные зерна, около 41 штуки. Затем он начинал бить ножом по одной из сторон барабана. Зерна прыгали по решету, а в конце он по их расположению предсказывал судьбу. Мы также знаем, что он мог лечить с помощью решета. Он рассеивал колдовство. Он ударял по коже барабана до тех пор, пока злоба не насытится». (Timaffy 1964: 318)

Дополнительные данные о магическом использовании решета в других районах Венгрии см., например, в Dömötör 1982: 205: иллюстрации 22–27.

Память о бубне, самом важном инструменте шамана, в венгерском фольклоре сохранилась в детском стишке:

Gólya, gólya, gilice,	Аист, аист, горлица,
Mitól véres a lábaid,	Почему в крови твоя нога?
Török gyerek megvágta,	Ее порезал турецкий мальчик,
Magyar gyerek gyógyítja,	Венгерский мальчик вылечил ее,
Síppal, dobbal, nádi hegedűvel.	С помощью трубки, бубна и скрипочки.

Обычно этот стишок пелся по весне, когда аисты возвращались в родные гнезда.

Adj Istenem csendes esőt,	Дай Бог нам тихий дождь,
Mossa össze mind a kettőt.	Облей вон тех двоих.
Szita, szita péntek,	Решето, решето – в пятницу,
Szerelem csütörtök,	Любовь – в четверг,
Dob szerda.	Бубен – в среду.

Барабан и решето сопоставимы не только из-за схожести формы, но главным образом, вследствие того факта, что в некоторых местах решето стало инструментом колдовского предсказания. Решето следует «вывернуть», чтобы узнать, кто вызвал болезнь. Правда, также имеются данные о случаях своего рода шарлатанства с решетом. Женщине-целительнице надлежит бить над больным ножом или деревянной ложкой по решету (Diószegi 1958: 171–225; Hoppál & Törő 1975: 70).

Когда мы спросили нашего информанта, из чего сделано решето, он сказал по-венгерски, что из кожи – *bőrosta*. Но усом-

нившись в первой гласной, информант произнес *böörosta*, где *böö=bö* 'большой'. Такие решёта, покрытые кожей, использовались почти во всех регионах страны вплоть до первой половины XX столетия. Последние образцы были сфотографированы моим другом в 1980 году в Трансильвании, где еще в 1969 году в Коронде (румунский Корунд) мной самим были сделаны снимки покрытых кожей решёт. Решёта применялись в повседневной жизни (первое письменное упоминание относится к 1587 году, см. Szabó 1976: 1065), однако особые (крестообразные) отверстия противоречат этому. Некоторые данные указывают на применение решёт для прорицаний, т. е. колдовских действий. Я сфотографировал их в Южной Венгрии во второй половине 1970-х годов на съёмках этнографического документального фильма о лечебных ритуалах.

По некоторым материалам, решето служило инструментом шамана *táltos* или «всезнающего пастуха»:

«Йожеф Росташ из Важки был кустарем, изготавливавшим и продававшим решёта, переезжая из одной деревни в другую. Он поднимал вверх решето и смотрел сквозь отверстия – так он лечил. Ранее были известны женщины из Эттевени и Икрени, предсказывавшие судьбу с помощью решета, в которое бросались зерна кукурузы. Также они клали тлеющие угольки на гусиную дужку и раздували их до тех пор, пока косточка не ломалась. По этим обломкам они и прорицали. «О *táltos*, пастухе по имени Келемен из Циколасигета рассказывают, что он бросал в решето угольки, накрывал их травами и окуривал больной скот. Между тем он колдовал, «словно пересчитывал». Его приглашали также к бывшим кладбищенским сторожам. Он изгонял из мертвого злых духов, чтобы они оставили его в покое...» «Он клал в старое решето тлеющие угли и накрывал их травами». Другие говорят, что на угли он клал росток березы, который шипел словно жир...» Он быстро передвигался вокруг покойника, что-то бормоча. (Timaffy 1964: 320)

На наш вопрос, почему информант говорит «большое» решето вместо «кожаное решето», тот ответил: «Потому, что оно большое, может вместить всё». Такой ответ поразительно совпадает с некоторыми элементами ситуации, имевшей место в 1728 г., когда *táltos* или колдун, обладавший сверхчеловеческой силой, говорил следующее:

«Даниэлю Розе, обвиненному в 1728 году в колдовстве, задали на суде следующий вопрос: «Можешь ли ты переносить людей через реку на полке, на плаще или на лодке?» Он ответил: «Я мог бы сделать это на чем угодно, но я никогда не делал этого, в решете была комната даже на 100 человек». (Diószegi 1958: 204)

Нижеследующая информация с другого конца страны подтверждает, что вера в особые силы решета была хорошо известна:

«...также поговаривали о всезнающем пастухе, что когда скот выходил пастись на Богдани Данубебенд, каждый раз ровно в полночь он разбегался. Пастух рассказывал, что в полночь вращающееся решето с 41 кусочком горящих углей пересекало реку, что заставляло животных разбежаться в разные стороны. Просили помочь Йожефа Пали. Он приходил и вырубал кустарник вдоль берега. После полуночи появлялось крутящееся решето, полное углей. Он доставал из шляпы волшебные щипцы, клал захватывающий конец на ремень плетки и три раза ударял по решету. Все угли опрокидывались в воду, решето перемещалось к противоположному берегу и никогда больше не возвращалось, а скот более не разбегался». (Timaffy 1964: 320)

В. Диосеги в предисловии к *Encyclopaedia Britannica* писал: «Иногда шаман совершает путешествие по реке, лодкой ему служит барабан...» (Diószegi 1974: 640). В венгерской системе верований некоторые наиболее характерные черты шаманизма сохранились в форме уравнения *бубен = решето = лодка*.

Литература

- Balázs, János 1967. The Entacement of the Hungarian Shaman. – Vilmos Diószegi (ред.) *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, 53–75. Budapest.
- Bihari, Anna 1980. *A Catalogue of Hungarian Folk Belief Legends*, 195–196. Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport.
- Czigány, Lóránt G. 1980. The Use of Hallucinogens and the Shamanistic Tradition of the Finno-Ugrian People. – *Slavonic and East European Review* 58, 212–217.
- Diószegi, Vilmos 1958. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Diószegi, Vilmos 1968. *Tracing Shamans in Siberia: The Story of an Ethnographical Research Expedition*. Oosterhut: Anthropological Publications.
- Diószegi, Vilmos 1971. Hungarian Contributions to the Study of Shamanism. – *Műveltség és Hagomány* 13/14, 553–566. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem.
- Diószegi, Vilmos 1974. Shamanism. – *Encyclopaedia Britannica* 16. London.
- Dömötör, Tekla 1970. Review of A. Lommel “Shamanism: The Beginnings of Art”. – *Current Anthropology* 11, 40.
- Dömötör, Tekla 1982. *Hungarian Folk Beliefs*. Budapest–Bloomington.
- Fazekas, Jenő 1967. Hungarian Shamanism. – Carl-Martin Edsman (ред.) *Studies in Shamanism*. Stockholm.
- Goodman, Felicitas D. 1980. Hungarian Shamanism in Cross-cultural Perspectives. – *Ural-Altäische Jahrbücher* 52, 32–41.
- Hoppál, Mihály 1976. Folk Beliefs and Shamanism of the Uralic Peoples. – Péter Hajdu (ред.) *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*, 215–242. Budapest: Corvina.
- Hoppál, Mihály & Törő, László 1975. *Ethnomedicine in Hungary*. Budapest: Medicina Könyvkiadó.
- Hultkrantz, Åke 1967. Spirit Lodge: A North American Shamanistic Séance. – Carl-Martin Edsmann (ред.) *Studies in Shamanism*. Stockholm.
- Kelemen, András 1980. Schamanistische Überbleibsel in dem Volksglauben und der Volksheilkunde ungarns. – *Curare* 3, 214–224. Wiesbaden.
- Róheim Géza 1925. *Magyar néphit és népszokások*. Budapest.
- Siikala, Anna-Leena 1978. The Rite Technique of the Siberian Shaman. – *FF Communications* 220. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Solymossy, Sándor 1929. Magyar ősvallási elemek népmeséinkben. – *Ethnographia* 40, 133–152.
- Sweeney, Mike 1981. Southeast Asians. – Steve Siporin (ред.) *Cityfolk*. Salem: Oregon Art Commission.

- Szabó, T. Attila (ed.) 1976. Erdélyi magyar szótörténeti tár. Budapest.
- Szűcs, Sándor 1975. A sámánizmus emléke a nagykunsági népi orvoslásban. – *Alföld* 26, 45–54.
- Timaffy, László 1964. A honfoglaló magyarság hitvilágának maradványai a Kisalföldön. – *Arrabona* 6, 309–334.
- Voigt, Vilmos 1976. Der Schamanismus als ethnologisches Forschungsproblem, mit besonderer Rücksicht auf den sibirischen Schamanismus. – *Glaube und Inhalt* (Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai 15), 75–120. Budapest.

Шаманизм в конце тысячелетия

В развитии шаманизма и его изучении выделяются две тенденции в соответствии с двумя типами обществ, в которых существует живая шаманская практика. Первый тип условно можно назвать шаманизмом в традиционном смысле, так как в соответствующих обществах сохраняется непрерывная шаманская практика. Другой тип – это современная деятельность городских шаманов или «неошаманизм». Шаманы нового типа являются характерными представителями последних лет XX века.

Традиционный шаманизм изучается традиционными методами этнологии и этнографии, что особенно характерно для европейских вообще и русских этнографических изысканий в частности. За истекшие столетия было составлено немало ценных описаний и монографий с применением этих методов.

Комплекс явлений городского шаманизма изучается методологией американской антропологии (социальной антропологии). При этом можно привлечь также методологический арсенал *городской антропологии*.

В заглавии данной работы фигурирует слово *шаманизм*, однако с недавних пор среди ученых распространяется убеждение об отсутствии всеохватывающего общего явления, называемого шаманизмом, существуют лишь локальные варианты систем явлений шаманизма. Иными словами, когда деятели русской классической этнографии в начале XX века пользовались словом *шаманство*, они имели в виду его локальные варианты, которые они описали и охарактеризовали по важнейшим признакам. На немецком языке преобладало слово *Schamanenentum*, а на английском языке исследователи пользуются словом *shamanhood*.

В последние годы многие ученые, ведущие полевые исследования, пришли к убеждению, что концепция шаманизма Мирчи Элиаде слишком широка, а поэтому пуста, локальные

варианты выходят за ее рамки. Концепция выдающегося румынского исследователя истории религии подверглась критике. Кстати, М. Элиаде, создавший прекрасные работы по сравнительной истории религии, никогда не видел ни одного живого шамана и не проводил полевых исследований. Справедливости ради подчеркнем, что он отлично знал (тогдашние!!!) спецработы, но следуя за модой, сконструировал *изм*, которому придал ранг общей модели с выделением лишь некоторых признаков.

Среди наиболее важных признаков М. Элиаде называет экстаз и различные пути его достижения. Но уже первые рецензенты его книги отмечали, что ни экстаз, ни разнообразная техника транса не являются общераспространенным явлением, хотя в общую картину шаманизма, согласно концепции М. Элиаде, входят и локальные явления.

Я имел возможность встречаться с якутскими, тувинскими, бурятскими, маньчжурскими, корейскими, японскими шаманами и шаманками, и эти встречи доказали для меня, что если у них и были определенные изменения сознания, то этого нельзя было заметить. Тем более что с точки зрения ритуала в целом это не имело значения.

Небезынтересно, что свою книгу о шаманизме М. Элиаде написал по заказу и с таким расчетом, чтобы в конце 40-х годов это дало ему возможность проживать в элегантном квартале Парижа и работать над своим романом, имевшим для него тогда гораздо большее значение: Элиаде-писатель возоблада над Элиаде-ученым, и писательская фантазия, возможно, во многом одержала верх над объективностью ученого. Для М. Элиаде первостепенное значение имело восстановление прошлого. Само по себе это не беда, но когда мы говорим о шаманизме и ссылаемся на неустаревшую и непревзойденную до сих пор работу М. Элиаде, полезно знать эту биографическую деталь.

Однако вернемся к шаманизму двух типов и к состоянию шаманизма в начале XX в.

Для меня вполне понятно массовое появление «новых шаманов». Конечно, среди них есть и просто шарлатаны, не являющиеся продолжателями традиций. Большое значение имеют этнографические фильмы о некоторых старых и, по всей видимости, истинных шаманах. Свои песни и пляски они втайне

усвоили еще в 1950-е годы от своих учителей-шаманов. Возможно, те стали им примером для подражания и поэтому их знания представляются этнографически достоверными. Несмотря на то, что их шаманские костюмы сшиты недавно из современных тканей, на них размещены важнейшие аксессуары. А если кто-то из них и не имеет специального шаманского костюма, то метод изготовления бубна и его детали носят традиционный характер. (Интересную ленту о хантыйском шамане снял Марк Сюзар.)

В отдаленных районах, в бассейне реки Амур или в Заполярье, где шаманы подвергались преследованиям в меньшей мере, различные элементы традиции могли сохраняться вплоть до 1970–80-х гг. В этом плане очень характерна следующая история о нганасанах полуострова Таймыр. Когда я в 1975 г. впервые находился в Москве при Институте этнографии РАН (тогда Институт этнографии им. М. М. Миклухо-Маклая) в течение более-менее продолжительного времени, Александр Оськин продемонстрировал фильм (точнее, отрывок), снятый в соавторстве с Юрием Симченко, о камлании последнего шамана-нганасана Демниме. Отредактированного варианта фильма, к сожалению, нет поныне, к тому же судьба всего снятого материала не понятна. А ведь речь идет об исключительно ценном визуальном этнографическом документе, в котором перед зрителем предстанет образ последнего сибирского шамана в классическом смысле этого слова. Через несколько лет тогда еще писатель-этнограф и автор ряда фильмов, а затем президент независимой Эстонии Леннарт Мери снял о Демниме еще одну ленту.

По истечении довольно долгого времени, ряд скандинавских операторов-этнографов побывали у родственников Демниме. Те продемонстрировали несколько выученных у Демниме песен и ритуалов, специально для фильма восстановили обычаи, свидетелями которых они были в детстве. В 1995 г. эти люди были приглашены в Южную Францию на фольклорный фестиваль, где они выступали в своей привычной зимней одежде на палящем солнце. Глазами этнографа было обидно смотреть на этих людей во главе с дочерью великого шамана Екатериной, приехавших издалека ради 6-8-минутного выступления и исполнивших свои песни-призывы к духам, воссоздав ритм бубна. Их выступление имело огромный успех, но у меня возникло

ощущение, что это ярмарочное зрелище (публика из отдыхающих в курортном месте собралась под тентом циркового шатра) и есть конец классического сибирского шаманизма.

Через пару дней в окрестностях собора Святого сердца в Париже я снова встретился с группой сибиряков – они покупали дешевенькие подарки для своих родственников. И тут я почувствовал, что это еще не конец, потому что своими выступлениями шаманы могут зарабатывать деньги и это продлевает жизнь шаманизма.

Интересно заметить, что исполненные группой Екатерины мелодии, в сущности, совпадали с мелодиями, усвоенными от великого шамана. Об этом свидетельствует серия записей, сделанных мною для документального фильма. Несмотря на то, что ритуальный контекст потерян навсегда, некоторые элементы шаманизма могут сохраниться.

В меньшей мере известно, но не менее интересно то, что произошло с местными вариантами шаманизма в Китае. Мне удалось побывать в Маньчжурии и Синьяне. Как известно, коммунистический режим в Китае во многом отличался от коммунизма в СССР, в том числе и в отношении к национальным меньшинствам. И поскольку в Китае абсолютное большинство населения составляет национальность Хан, остальные национальности даже с многомиллионной численностью не представляли собой никакой опасности в глазах власти имущих. Вопреки естественному распространению ханской культуры, на местах до определенной степени сохранялись локальные традиции, особенно в крестьянских общинах, где жизнь оставалась еще на уровне XIX века, а то и более древних времен. Поэтому, например, среди маньчжуров живые шаманские традиции и ныне можно наблюдать на семейных ритуальных праздниках и на сборах местного общества. К счастью, имеются отличные видеозаписи подобных праздничных мероприятий, способствующие пониманию сущности шаманизма, ознакомлению со структурой ритуалов и с теми деталями, которые еще в конце XVIII века были описаны по заказу китайского владыки в маньчжурских ритуальных книгах.

Китай – огромная страна с многонациональным населением. В культуре 12 из более 50 национальностей шаманы играют заметную роль. Но, по правде говоря, до нас доходит мало ин-

формации о шаманстве у этих малых народов и о представителях китайской народной культуры, называемых *ша-мэн* (колдун в деревне). По предположению отдельных исследователей, именно к этому слову восходит тунгусское слово *шаман*.

В Северо-восточном Китае локальные элементы шаманизма сохранялись не только у маньчжуров, но и у многих других национальных меньшинств: орочей, дауров, эвенков и др. О них написана прекрасная монография «*Living Shamans: Shamanism in China*» (1999). Книга коллег из Чанчуня является работой, которую в предстоящие десятилетия часто будут цитировать многие исследователи, занимающиеся сравнительным изучением шаманизма. А благодаря множеству цветных иллюстраций, еще шире будет круг читателей, для которых тема станет просто интересна. Речь идет о достоверных и поэтому очень ценных снимках. Это не срежиссированные «художественные снимки», а иллюстрации живой традиции, увековечившие жесты и движения присутствующих. В них остановлено время, чтобы показать последующим поколениям сцены из прошлого.

Для выходцев из иной культурной среды или представителей иной национальности эти фотографии китайских шаманов воссоздают обстоятельства конца XIX и начала XX века, в них оживают классические описания тех времен. Эти снимки изображают шаманизм в классической форме, в современной Сибири мы едва ли найдем подобное. Исследователи евро-азиатского шаманизма будут особенно благодарны авторам сборника, потому что это неисчерпаемый источник параллелей. Например, авторы пишут о функциях плоских медных зеркал по защите от зла и защите сердца (бурятские и тувинские шаманы поныне пользуются такими зеркалами как «полученными от неба» шаманскими атрибутами). Центральное место занимают священные деревья. В ритуале маньчжуров это космическое дерево достигает неба, состоящего в шаманской картине мира из девяти уровней.

Шаманы играли важную роль при совершении жертвоприношений. У маньчжуров они очищали жертвенного коня перед ритуалом. Почти у всех народов Евразии (не исключая финно-угров Поволжья) отмечен ритуальный элемент вливания алкогольного напитка в уши жертвенного животного (будь то петух, свинья, ягненок или крупный рогатый скот). Судорожные

движения животного считались знаком того, что бог принял жертву. На основе описаний и фотоснимков в сборнике можно сделать вывод, что без жертвы и совместного поедания мяса нет ритуального праздника. Это доказывает, что шаманские ритуалы являлись мощной силой сплочения коллектива.

Несомненно, к важнейшим элементам шаманизма относится культ предков. Выдающиеся персонажи шаманского пантеона (например, маньчжурский *Батуру Мани*) прежде были героями и бесстрашными борцами. К ним причисляются семь духов созвездия Большой медведицы. Всеобщим почетом пользовались великие шаманы с особыми способностями (хождение по огню; кстати, соответствующая фотография в сборнике заслуживает более детального объяснения).

Зарубежный читатель берет эту книгу в руки с вполне понятным любопытством: он желает многое почерпнуть из китайских источников, получить детальные выдержки из недоступных китайских работ, в которых упоминаются шаманы и прочие религиозные специалисты с подобными функциями. Введение таких текстов в научное обращение является первостепенной задачей китайских ученых. Также им необходимо собрать описания древней истории шаманизма из публикаций о писаницах на скалах, ведь стремительно растет число таких публикаций. Наука будет благодарна авторам за их самоотверженный труд, спасший ценнейшие документы прошлого в визуальной форме.

Впервые я встретился с маньчжурскими коллегами в городе Чанчунь во время своей первой поездки в Китай в 1993 г. В дружной коллегиальной атмосфере мы разговаривали об актуальных проблемах изучения шаманизма. У них я получил возможность впервые в жизни встретиться с маньчжурским стариком-шаманом и увидеть на его лице признаки наступающего транса (см. снимок на обложке венгерского и японского издания книги «*Шаманы: духи и символы*» (Budapest 1994, Токуо 1998).

Уже при той встрече мы говорили об издании иллюстрированного альбома о шаманах национальных меньшинств Северо-Восточного Китая. Будем надеяться, что подобный альбом китайские коллеги составят и о не менее интересном шаманизме южно-китайских народностей. Задача будет нелегкая, но международная организация исследователей шаманизма *International*

Society for Shamanistic Research может оказать всестороннюю моральную поддержку.

Издание таких красивых и богатых по содержанию книг свидетельствует об уважении великого китайского народа к культуре малых народов и возможности мирного сосуществования различных культурных традиций. Среди этнических меньшинств еще живы традиции, и это очень важно, если учесть, какими гигантскими шагами Китай движется вперед. И если культурная политика включает в себя уважение к местным традициям, то развитие будет уравновешенным.

Публикаций о шаманизме появляется все больше. Это говорит о том, что научный интерес идет в ногу с возрождением, казалось бы, исчезнувшей веры и культурного явления, запрещенного по причине мнимого политического вреда. На исходе XX века стало ясно, что определенные явления культуры время от времени могут оживать с новой силой и полностью обновляться. О таком обновлении свидетельствует то, что наиболее общие признаки шаманизма нашли новую жизнь в контексте современного быта. Речь идет о следующих основных признаках:

- ~ функция лечения
- ~ камлание как театр одного актера
- ~ шаман как поэт и исполнитель
- ~ ритуальные функции в коллективе
- ~ политический руководитель

Все эти признаки описаны в классических работах русской этнографической литературы. Поэтому отнюдь не удивительно, что почти везде в Евразии в локальных традициях шаманизма мы находим примеры современных разновидностей этих же функций и признаков.

В случае функции лекаря речь идет не только о возрождении систем местных верований, но и просто о вынужденном обращении жителей отдаленных краев без налаженной медицинской службы к услугам шаманов с их знанием народной медицины. По моим наблюдениям, шаманы не столько лечат, сколько предупреждают болезнь (профилактика, о которой мало написано в специальной литературе). В ходе камлания они очищают пациентов, потерявших равновесие души или тела, от внешних

воздействий, стараясь восстановить это равновесие. Шаманский арсенал содержит предсказания будущего, выявление возможных причин и очистительные приемы, например окуривание или магия прикосновения (об этом в 1997 г. в Туве нами была сделана видеозапись).

О ритуальных функциях шамана можно сказать, что в качестве организаторов обрядов шаманы создают для присутствующих своеобразную терапевтическую атмосферу. Управляя ходом обряда, шаман учит их, как правильно вести себя в сакральной ситуации. С этой функцией тесно связана обязанность шамана исполнять наизусть или же импровизировать длинные тексты. Шаман как знаток традиций, импровизируя, создает поэтические тексты-призывы к духам. Благодаря торжественному ореолу текста, атмосфера ритуала возвышается над будничной рутинной, ритуал становится праздником, тем самым шаман обогащает присутствующих художественными ценностями. Заслуживает внимания факт, что у малых народностей, особенно проживающих на территории бывшего Советского Союза, шаманские тексты всегда звучат на родных языках, которые властям почти уже удалось довести до исчезновения. Следовательно, шаман выступает и в роли хранителя родного языка.

Сохранение языков этих народностей одновременно означает и сохранение старого языкового ритма, способствующего импровизации и сохранению мифологической информации на уровне фонетики, на основе чего можно воссоздавать тексты. О природе этой разнообразной мифологической информации В. В. Иванов и В. Н. Топоров еще в 1970-е гг. опубликовали интересные работы в трудах русской семиотической школы. По их наблюдениям, имена богов, локальных духов, хозяев гор, рек, скал можно рассматривать в качестве микротекстов. На их основе коллективная память и личная поэтическая одаренность шамана снова и снова могут выстраивать шаманскую модель мира. В этой модели заключены моральные правила, образцы поведения и прочее, что помогает индивиду ориентироваться в окружающем мире. В качестве важнейшего среди правил этики можно назвать уважение к природе и к окружающей среде. Соблюдение запрета истреблять природу и наносить ей вред без надобности должно способствовать сохранению рав-

новесия в природе, унаследованного от предков. Только таким образом можно сохранить условия жизни на родной земле для последующих поколений.

Этнографы-классики также выделяют шаманскую роль политического руководителя. Известно, что еще во времена великих монгольских ханов, в тогдашнем весьма иерархизированном обществе были т. н. беки, участвовавшие в процессе принятия ханом или военачальником различных решений. В этом обществе выделялся шаман как знаток методов предсказания будущего, который мог заранее указать правильные даты военных событий. Это имело огромное значение в исторические периоды, когда решающее воздействие на военный успех войск со стрелами и луками могла оказать погода (ясная или дождливая).

Интересно, что шаманы, возникшие из забвения в конце XX века, не только ведут лечебную деятельность в тесных комнатах городских блочных домов, но и организуют коллективные жертвоприношения в горах Бурятии, в центре столиц, например, в Сеуле, и даже выступают в роли политических представителей жителей родного края. Политическая роль современного шамана имеет неоценимое значение, когда этнические меньшинства не имеют образованных представителей. Грамотных людей среди них мало, поэтому те немногие, кто владеет знанием письма или способностями оратора, могут представлять свой народ перед властями.

Мансийский поэт Юван Шесталов гордится своими шаманскими корнями, хотя еще недавно он говорил об этом не очень-то много. Предки-шаманы одарили силой и молодую женщину ненецкого происхождения, которая выступает с песнями своей бабушки, воспроизводя и переиначивая их. Несмотря на высшее образование, она решила вернуться в родной край и жить со своим народом. Таких примеров немало. Также имеются примеры того, как многие молодые исследователи-выходцы из малых народов начали серьезно заниматься шаманством потому, что, будучи единственными образованными людьми среди своего народа, посчитали это своей святой обязанностью. Иначе говоря, они почувствовали себя избранниками, дело которых – знание и продолжение традиций, их сохранение для следующих поколений.

Думается, что если бы мой друг Владимир Николаевич Башилов был среди нас, он бы, возможно, сказал: «Эти новые шаманы, эти молодые люди уже настоящие шаманы, но ученый должен уделить внимание и новым явлениям». Молодые люди в городах, потомки шаманов и продолжатели шаманских традиций, убедительно говорят о своей моральной обязанности. Это свидетельствует о том, что локальное шаманство в многообразных вариантах будет жить и в XXI веке. Перефразировав известное изречение, можно сказать, что *шаманизм жил, шаманизм жив, шаманизм будет жить*.

Жизнь и творчество Берната Мункачи (1860–1937)

Выдающийся венгерский ученый, финно-угровед Бернат Мункачи родился 12 марта 1860 г. в Трансильвании в городе Надьвароде (ныне Орадя, Румыния), входившем тогда в состав Австро-Венгерской монархии. Талантливый юноша из интеллигентной семьи уже в гимназические годы решил, что станет лингвистом и будет заниматься языками родственных венграм финно-угорских народов. Его гениальное чутье к языкам не остается незамеченным преподавателями. Еще в годы учебы в гимназии он изучает турецкий язык, а позже, будучи студентом Будапештского университета, начинает заниматься и русским языком. Финно-угорскими языками Б. Мункачи стал заниматься под влиянием своих профессоров. Ему было всего двадцать лет, когда он отправился в свою первую экспедицию в Молдавию, чтобы изучать там диалект этнографической группы чанго, говорившей на весьма архаичном венгерском языке.

В 1885 г. Венгерская Академия наук отправляет Б. Мункачи в Россию изучать язык проживающих в Поволжье удмуртов, дотоле малоизвестный мировой науке. 25-летний ученый в течение пяти месяцев занимается активной собирательской деятельностью. Вскоре он издает сборник «*Votják népköltési gyűjtemény*» (Собрание устного народного творчества удмуртов), а позднее обширный «*Votják nyelv szótára*» (Словарь удмуртского языка).

В марте 1888 г. в возрасте 28 лет Б. Мункачи отправляется в длительную экспедицию в Западную Сибирь к обским уграм – ханты и манси, ближайшим по языку родственникам венгров. Главная научная цель этой экспедиции – расшифровать и проверить лингвистические материалы, главным образом мансийские героические песни, собранные предыдущим исследователем обских угров Анталом Регули. А. Регули побы-

вал в Западной Сибири еще в 1840-е гг., почти в то же время, что и известный финский ученый М. А. Кастрен (1805–1856). Собственно говоря, их обоих можно считать пионерами по сбору и изучению финно-угорского языкового и фольклорного материала, т. е. основоположниками уралистики. Успешным продолжателем их дела стал Б. Мункачи.

Молодой венгерский исследователь через Польшу едет в Санкт-Петербург. При содействии основоположника востоковедения в России известного тюрколога академика Вильгельма Радлова (W. Radloff) он получает рекомендательное письмо от императора. Без рекомендации Б. Мункачи не смог бы поехать в Сибирь, а письмо гарантировало ему всестороннюю поддержку со стороны местных властей. Сначала он через Москву и Нижний Новгород едет в Казань, после короткого отдыха отправляется в Пермь, а затем в Никито-Ивдель, расположенный на западном склоне Уральских гор. Здесь Б. Мункачи впервые встречается с представителями мансийского народа.

К исследовательской работе Б. Мункачи приступает в деревне Торек-Паул. С помощью одного очень толкового мужчины-манси и одной мансийки в течение нескольких недель ему удается расшифровать большую часть фольклорных текстов, записанных А. Регули на мансийском языке, перевести их и прокомментировать (подробнее об этом см. в научных работах академика Белы Кальмана (1912–1998) Kálmán 1961: 384 и Kálmán 1981: 29).

Мункачи разыскивает и изучает всё новые и новые этнографические и диалектные группы манси, живущие по течению реки Лозьва (тавдинские, кондинские, пелымские манси), и собирает не только фольклорный, но и языковой материал. Ему даже представился случай принять участие в обряде жертвоприношения оленя.

В деревню близ реки Сигва Б. Мункачи прибывает уже зимой. Суровые сибирские морозы очень затрудняют его работу, но, как он пишет в своем дневнике, ему удалось найти у этих групп удивительно богатое устное народное творчество. Он записал много новых вариантов героического эпоса и песни медвежьего обряда обских угров.

В январе 1889 г. Б. Мункачи попадает в Березово, где остается до конца марта и занимается обработкой собранных фольклорных и лингвистических материалов. В апреле через

Тобольск и Пермь он возвращается в Казань и в течение полутора месяцев систематизирует собранные материалы. Научная экспедиция Б. Мункачи продолжалась 16 месяцев. Большую часть этого времени он провел в полевых исследованиях у манси, собирал языковой материал, ставший неоценимым вкладом в финно-угроведение.

Вскоре после возвращения на родину, 30-летнего ученого, по достоинству оценив его научные результаты, избирают членом-корреспондентом Венгерской Академии наук. Успешная экспедиция в Россию положила начало очень продуктивному творческому периоду в жизни Б. Мункачи как ученого. Библиография его работ включает несколько десятков книг и сотни научных публикаций. Его творческий путь продолжается четыре десятилетия, и даже на закате жизни в возрасте 70 лет он публикует интереснейшие статьи по истории языков и этимологии финно-угорских и других народов.

Мечта Б. Мункачи возглавить кафедру финно-угорских языков в Будапештском университете не осуществилась. Тем не менее, своими научными публикациями он оказал огромное влияние на венгерскую научную жизнь, в которой активно участвовал в течение нескольких десятилетий. С 1894 по 1910 гг. он был соредактором (вместе с Дюлой Шебештьеном) журнала «*Ethnographia*» (Этнография), издаваемого Венгерским Этнографическим обществом, и ныне существующим. В ту пору этот журнал был одним из лучших этнографических изданий европейского уровня в Венгрии.

Необходимо особо отметить плодотворную деятельность Б. Мункачи в связи с изданием еще одного журнала – «*Keleti szemle*» (Восточное обозрение). С самого его основания в 1900 г. он редактировал его вместе с другом юности Игнацем Куношем, с которым был еще в экспедиции в Молдавии. Несмотря на венгерское название, журнал был международным изданием, в котором все статьи без исключения печатались на немецком языке, а среди авторов встречались известнейшие востоковеды мира начала XX века.

Во время первой мировой войны от оказавшихся в Венгрии военнопленных удмуртского и осетинского происхождения Б. Мункачи собрал значительное количество текстового и словарного материала. Часть из них была опубликована в журнале «*Keleti szemle*» под заголовком «*Blüten der ossetischen*

Volksdichtung». Сюда относится еще одна очень важная часть научной деятельности Б. Мункачи, а именно, проблематика языковых и культурных связей финно-угорской и иранской групп языков.

После выхода в свет многочисленных монографий по языку и фольклору манси, из-за проблем мифологического, терминологического и этимологического характера в языке манси Б. Мункачи частично начал интенсивно заниматься связями между иранскими и финно-угорскими языками. Он одним из первых обнаружил, что кроме поздних тюркских заимствований, в венгерском языке существует более древний пласт заимствований из индоиранских, а также северокавказских языков. Б. Мункачи чрезвычайно тщательно изучает специальную языковедческую литературу и в 1901 г. публикует монографию «*Árja és kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvből*» (Арийские и кавказские элементы в финно-угорских языках) объемом 700 страниц. В первом томе монографии автор исследует архаичные индоевропейские заимствования в венгерском языке. Б. Мункачи планировал издать и второй том, так как считал, что мощное влияние индоиранских и северокавказских языков можно обнаружить и в других финно-угорских языках и даже в языке самодийцев, что указывает на наличие языковых контактов между этими народами уже в древнейшую эпоху.

К сожалению, впоследствии венгерская и мировая лингвистика практически не развивали концепцию Б. Мункачи в этой области. Первый том монографии был воспринят критикой неблагоприятно. Вероятно, именно поэтому второй том так и не увидел света. Сегодня можно ясно видеть, что «некоторые ошибки в книгах Мункачи в значительной мере просто отражают тогдашний уровень финно-угроведения», утверждает известный венгерский лингвист-иранист Янош Харматта в юбилейной статье, посвященной памяти Б. Мункачи (Harmatta 1961: 393).

Б. Мункачи был не только выдающимся финно-угроведом и иранистом, но и блестящим тюркологом, ведь это особая глава в его исследованиях. В 1882 г., будучи еще совсем молодым, он публикует в венгерском лингвистическом журнале «*Nyelvőr*» (Хранитель языка) первую статью на тюркологическую тему, в которой анализирует архаичные слова тюркского происхождения в венгерском языке. Это исследование, в котором Б. Мункачи переносит развитые методы финно-угроведения в сферу

отечественных тюркологических исследований, было удостоено премии Венгерской Академии наук (см. Palló 1961: 398).

Исследуя этимологию венгерских слов, Б. Мункачи всегда помещал их в широкий культурно-исторический контекст, последовательно придерживаясь принципа совместного исследования истории слова и эволюции предмета (метод *Wörter und Sachen*). В этом ему в большой степени помогала энциклопедичность его этнографических знаний. Результаты своих лингвистических исследований он всегда рассматривал в широкой исторической перспективе. В докладе по случаю присвоения ему звания академика, говоря о будущих задачах венгерского языкознания, он указал на необходимость составления сравнительного словаря и сравнительной грамматики уральских и алтайских языков.

Оценивая лингвистические работы Б. Мункачи, можно сказать, что он не только подробно обосновал генетическое родство венгерского языка с финно-угорскими, но также его этнокультурные и исторические связи с иранскими, тюркскими и кавказскими языками. Как правильно отметил профессор Гёттингенского университета Янош Гуйя (Gulya 1970: 135), «Мункачи является одним из отцов венгерской этнолингвистики». Без него наши знания об этногенезе венгерского народа были бы беднее, историческая картина о жизни наших предков была бы неполной.

Вернемся к собранию «*Vogul népköltési gyűjtemény*» (Собрание народного творчества манси). Из экспедиции в Западную Сибирь на родину Б. Мункачи вернулся в 1889 г. и тут же приступил к систематизации, переводу и публикации собранного фольклорного и языкового материала. Тексты и переводы, включенные Б. Мункачи в первый том «*Vogul népköltési gyűjtemény*» (1892), рассказывают о сотворении мира. Однако, еще в работе «*A vogulok népköltészete s ősi hitvilága*» (Фольклор и древние верования манси), предшествовавшей первому тому этой серии, он подробно анализирует раннюю специальную литературу по данной теме: как самые первые исторические записи, записи православных миссионеров, включая ценное описание Григория Новицкого, так и первые научные работы XVIII–XIX вв. (Герхард Ф. Мюллер, Йоханн Г. Гмелин, Петер С. Паллас, Йоханн Г. Георги, Маттиас А. Кастрен).

Затем последовало еще одно исследование на 50 страницах о верованиях и культе умерших, а затем статья о божествах и принадлежащих им духах. В силу богатства этнографических подробностей и многочисленных языковых примеров, обе работы представляют ценный источник для научных исследований.

Во второй части тома приводятся фольклорные данные, касающиеся трех главных фигур мансийской мифологии: Небесного отца *Нуми-Торум*, Матери-земли *Ма-анку* и главы потустороннего мира *Куль-атер*.

Во второй том собрания «*Vogul népköltési gyűjtemény*» Б. Мункачи включает героические песни богов, легенды, сказы на мансийском языке и дает их перевод на венгерский язык. Во второй части второго тома (1892–1921) он продолжает публикацию фольклорных текстов, собранных им и А. Регули, с подробными объяснениями слов и этнографических предметов, встречающихся в текстах. Книга объемом более 300 страниц вышла в свет в 1910 г.

Третий том Б. Мункачи содержит медвежьи песни манси, собранные им и А. Регули. Вторая часть материала была издана отдельным томом профессором Дебреценского университета Белой Кальманом намного позже, лишь в 1952 г. Книга стала результатом кропотливого труда одного из ведущих венгерских специалистов по мансийскому языку. Издание объемом более 500 страниц Б. Кальман сопровождает подробными комментариями.

К текстам собрания «*Vogul népköltési gyűjtemény*» было издано отдельное приложение с комментариями (второй том, вторая тетрадь, 497 стр.). Здесь содержатся подробные объяснения древних верований манси. Б. Мункачи собрал весь имеющийся в русских письменных источниках материал по этой теме, поэтому его работа представляет собой ценный историографический свод.

Сначала автор перечисляет божества, у которых имеются деревянные культовые фигуры для поклонения (в предыдущем томе речь шла о богах, у которых таковые отсутствуют): Небесный отец *Нуми-Торум*, Мать-земля *Ма-анку* и Князь потустороннего мира *Куль-атер*. Первостепенных божеств – семь. Это дети Небесного отца, среди них *Женищина-Калтес* и За миром наблюдающий человек *Мир-суснэ-хум*, называемый по-другому

Золотым князем. Последнему посвящается целая глава в 70 страниц. Мир-суснэ-хум или *Сорни-атер* – это божество в виде гуся, поэтому его еще называют *Лунт-атер*.

Основная часть второго тома работы посвящается мифическим персонажам природных явлений: **живущие на небе** Женщина-Солнце *Хател-эква*, Старик-Луна *Этпос-айка*, охотник, живущий на созвездии *Мос-Хум*; **живущие в воздухе** Старик-Бог ветра *Внот-поп ансух*, опасная Женщина-Огонь *Терен-най*, Князь огня *Найин Хан* и *Сверху-идушая-крылатая-Калм*; **живущие на земле** лесные люди *вёр-хумит*, великаны *менкв*, люди-звери *уйтсит*, волшебный народ *мис-мам*, бесы *культ*, народ-ведьмы *пор-мам*; **водные жители** Князь воды *Витхан*, южный народ, откуда прилетают птицы *Морти-ма-хум*; **жители загробного мира** дух уничтожения *Терен-куль*, *Хин*. Затем следует перечисление животных и растений, упоминающихся в мансийских мифах. Далее более чем на 50 страницах Б. Мункачи приводит данные о шаманах *найт-хум* и *найт-не* (последнее обозначает женщину-шамана). Особенно подробно ученый пишет о животных, использовавшихся мансийскими шаманами во время жертвоприношений.

Заключительная глава работы посвящается описанию обряда жертвоприношений и связанным с ними молитвам. При этом поражает множество мельчайших подробностей, таких как описание жестов во время жертвоприношений, положения тела жертвенного животного, перечисление форм поведения участников различных обрядов и т. д. Можно с уверенностью утверждать, что этот огромный труд Б. Мункачи представляет большую ценность не только в плане текстов, в первоизданном виде сохранивших многовековой фольклор манси, но и по причине выделения этнографических подробностей. К тому же, вся система мифологии – это источник, который не может проигнорировать ни один специалист, серьезно занимающийся мифологией манси. Мифология обских угров сохранила множество архаичных черт, и работы Б. Мункачи освещают эти моменты. Поэтому труды ученого не могут оставаться без внимания в исследованиях не только по финно-угорской сравнительной мифологии, но и в ходе реконструкции системы уральской мифологии.

В данной статье представлена лишь небольшая часть богатейшего фольклорного материала, собранного венгерским ученым среди манси в конце XIX века. Будем надеяться, что статья пробудит интерес к научной деятельности Берната Мункачи.

Литература

- Gulya, János 1970. Az etnolingvisztika magyar előfutárai. – István Szathmári (ред.) *Tanulmányok a magyar és a finnugor nyelvtudomány történetéből (1850–1920)*, 131–135. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Harmatta, János 1961. Munkácsi Bernát mint a finnugor-iráni kapcsolatok kutatója. – *MTA I. Osztályának Közleményei* 16, 392–397.
- Kálmán, Béla 1961. Munkácsi Bernát emlékezete (Születésének 100. évfordulóján). – *MTA I. Osztályának Közleményei* 16, 381–391.
- Kálmán, Béla 1981. *Munkácsi Bernát (A múlt magyar tudósai)*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Munkácsi, Bernát 1995. *Vogul Folklore*. Ed. by Otto von Sadovsky & Mihály Hoppál. Budapest.
- Munkácsi, Noémi 1943. *Egy nagy magyar nyelvész: Munkácsi Bernát élete*. Budapest: Izraelita Magyar Irodalmi Társaság.
- Palló, Margit K. 1961. Munkácsi Bernát jelentősége a magyar turkológiában. – *MTA I. Osztályának Közleményei* 16, 397–402.

Миф и история*

1. В последние два десятилетия фольклористы все больше внимания обращали на изучение общих проблем мифа и мифологии. Несмотря на ряд отличных работ по интересующим нас проблемам, вышедших в последние годы как на Западе, так и в Советском Союзе, венгерская наука старалась, скорее, обходить проблемы мифологии. При подготовке обобщающего капитального труда *Этнография венгерского народа* потребовалось составление сборника по мифологии.

Отдел фольклористики Института этнографии осенью каждого года организует традиционный симпозиум по фольклору. Одним из известных недостатков западноевропейской, прежде всего структуралистской школы в изучении мифа выступает полное отрицание исторического подхода. При определении темы симпозиума мы поставили перед собой цель преодолеть эту односторонность.

Любое исследование мифологического сознания, связанного с определенным уровнем общественно-исторического развития, должно производиться под историческим углом зрения. Именно на это указывает тема и название конференции. Дальнейшей целью был поставлен текстологический анализ, т. е. разбор текстов конкретных мифов (к сожалению, эта задача решена во многих выступлениях не без недостатков).

Еще до начала конференции ее материалы вышли в свет в виде третьего тома «*Mitosz és történelem*» (Миф и история, сост. Мартон Иштванович и Михай Хопшал) серии «*Előmunkálatok a magyarság néprajzához*» (Предварительные работы к Этнографии венгерского народа).

* Впервые статья была опубликована в 1981 г. в *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 30, 176–181. До этого данный текст прозвучал в качестве доклада на Конференции Отдела фольклористики Института этнографии Венгерской Академии наук 27–29 сентября 1978 г.

2. Серия работ в этом сборнике открывается кратким выступлением *Антала Барты*, в котором он с точки зрения историка рассматривает вопрос о том, к какому общественно-историческому окружению относится легенда об олене с золотыми рогами. Из его анализа становится ясным, что легенда об олене (вполне законно принимаемая в качестве мифа) содержит в себе информацию, полезную и необходимую для историка, занятого вопросами этногенеза мадьяр и древнейшей истории. Географические традиции в этой легенде указывают, например, на связи древней венгерской истории с Предкавказьем.

На торжественном открытии конференции с интереснейшим вступительным докладом о связях искусства с верованиями в древней истории венгров выступил *Иштван Фодор*, разобравший мифологические отношения сасанидского, или же, по терминологии специальной литературы, согдийского серебра. Как известно, эти серебряные изделия обнаруживают немало пока еще не полностью выявленных связей с верованиями и оригинальным искусством венгров времен прихода на новую родину.

Лайош Вардьаш в своем докладе выделил языковые пласты в верованиях и религии венгров времен обретения ими родины. Объектом его исследования стал словарный запас венгерского языка, связанный с «религиозными» понятиями. Он наглядно показал, что ряд венгерских слов неизвестного происхождения (наряду со словами разгаданного происхождения) является явным доказательством существования определенного набора слов для выражения «мифологических» понятий. Кроме того, Л. Вардьаш обратил внимание на сохранение наряду с языковыми элементами также фольклорных элементов, точнее, систем элементов. Результаты его наблюдений перекликаются с наблюдениями *Агнеш Ковач* за мифологической работой *Арнольда Иполи* в XIX веке. Наиболее общий вывод в работе Л. Вардьаша заключается в том, что венгры эпохи прихода на новую родину уже достигли той фазы развития религии, когда они могли отождествить важнейшие христианские представления со своими религиозными представлениями и выразить их собственными словами. Большинство таких слов попало в венгерский язык из неизвестного языка и несомненно до прихода

венгров в Карпатский бассейн. По предположению автора, этим неизвестными языком мог быть сабирский язык.

Археолог *Иштван Динеш* рассматривает данные, подтверждающие существование веры в душу на основе археологии. Автор различает несколько видов душ, такие как *телесная душа* (или душа выдоха), *вольная душа* (или душа-тень) и *душа-судьба* (или дух-покровитель). К анализу он привлекает и данные этнографии. Обычай вскрытия (трепанации) черепа человека, засвидетельствованный данными из погребений эпохи обретения венграми родины, И. Динеш объясняет как «метод лечения» от якобы находящихся в голове духов болезней. Особый интерес представляет совершенно новая интерпретация погребений с конями – по предложенному И. Динешем объяснению, захороненный конь должен перевезти умершего в потусторонний мир.

В своей работе *Карой Мештерхази* разбирает взаимоотношения религии и общественного строя венгров эпохи обретения ими новой родины. Шаг за шагом он рассматривает верования, подтверждаемые вещественными памятниками и археологическими данными. Автор тоже касается вопроса о вере в душу и о похоронных личинах, а также вопроса о захоронении с конем. Его положения служат хорошим дополнением к гипотезе И. Динеша и определением задач дальнейшей исследовательской работы.

Ласло Сегфю дает сжатый обзор героических песен эпохи борьбы за создание государства (XI век). Приводя отрывок из акта XI века, автор доказывает, что в нем сохранена память о современной героической эпике.

Основываясь на прекрасное знание источников, *Дюла Кришто* ставит под сомнение исконный характер гунно-венгерской традиции в венгерских летописях.

С точки зрения востоковедения подходит к одному из мотивов гуннской традиции – к мотиву тройного гроба Атиллы – ориенталист *Илдико Эчеди*. В ранних китайских письменных памятниках также упоминается эта легенда, а раскопки королевских могил также свидетельствуют о происхождении данной традиции с Востока. По мнению И. Эчеди, архаичная форма захоронения, приуроченная и к гуннскому предводителю, долж-

на восприниматься как мифическая традиция, т. е. как сгусток истории какой-либо общности.

Лайош Беше приводит монгольскую народную сказку с мотивом тройного гроба. Это является веским свидетельством о восточных связях мотива о гробе Атиллы. Оно обращает наше внимание на якобы поэтические преувеличения в старинных источниках, освещаемые, может быть, материалами из живого фольклора, придавая им смысл и содержание.

3. Венгерская наука имеет солидные традиции изучения мифов классической древности. Благодаря достижениям в этой области, мы обогатились методологией, полезной и для изучения иных мифологических систем. Как в работе *Берталана Пете*, так и в работе *Петера Йожси* мы находим весьма ценные мысли. Б. Пете на основе текстов Плиния приводит примеры из эпохи Августа о возникновении искусственных исторических мифов, а П. Йожа занимается греческими вариантами и мифическим подтекстом трагедий об Электре.

В своем кратком сообщении *Золтан Кадар* предлагает ценные сведения по иконографии начала царствования династии Арпадов, приводя примеры изображения льва с символом солнца. Автор ставит перед собой цель осветить одну из характерных черт символики власти византийского басилевса, в которой весьма оригинально сочетались традиции древнего Востока и античного мира. Не подлежит сомнению, что символика византийского императора создана на готовом материале, вливая в него совершенно новое содержание.

Византийские медальоны со львом встречаются на многих фресках романского времени, написанных под византийским влиянием, и чаще всего имеют отношение к королю. Среди прочих образцов, львы в королевском храме г. Эстергом настолько близки к разбираемому символическому изображению, что у них на задних лопатках сохранен и символ восьмиконечного солнца-цветка.

Раздел сборника, посвященный античным мифам, открывается работой двух американских ученых *Томаса А. Себеока* и *Эрики Брэди* на тему мифа о коммуникации у Геродота. На поверхностном уровне в этом «мифе» рассказывается о пе-

чальной истории двух сыновей Креза, а на глубинном уровне значений – о проблеме коммуникации. Согласно утверждению Клода Леви-Стросса, одна из узловых проблем в мифологических текстах – каким образом мы осуществляем коммуникацию с мифами, а в более широком смысле – как мы действуем посредством мифов?

Совершенно с иной точки зрения подходит к своему предмету *Геза Комороци* в докладе о мифологии Междуречья как системе. В современных работах, пользующихся всеобщим признанием в научных кругах, месопотамская мифология (шумерская и аккадская) описывается как система, построенная на двух тройках богов – т. н. космической тройке и астральной тройке (тройка небесных светил). К первым относятся *Ань/Ану* ‘небо’, *Энлик* ‘ветер’ и *Энки/эа* ‘земля/вода’, а ко второй тройке – *Ань/Ану* ‘солнце’, *Нанна/Су’энь* ‘луна’ и *Иннин/Инанна, Истар* ‘Венера’. Однако в такой форме две эти тройки представляют, несомненно, позднюю конструкцию, и на их месте, по мнению шумеролога, должны быть исторически меняющиеся модели мифологических систем.

4. В разделе «исторических заметок» публикуются две работы по истории этнографической науки. В заметке *Вильмоша Фойта* дается обзор истории исследований по венгерской мифологии и попыток ее восстановления до середины XX века. *Агнеш Ковач* в своей статье характеризует исключительно важную с точки зрения исследования народной сказки деятельность автора самого значительного труда XIX века по венгерской мифологии – Арнольда Иполи.

Ласло Сабо посвятил свою статью попыткам этнографической группы *ясы* создать в XVII–XVIII вв. свои мифы. Земля ясов лежит в северной части Венгерской низменности между реками Тисса и Задьва. Этот народ поселился в Венгрии после нашествия татар в 1241 г. по приглашению короля Белы IV и дал название местности Яспаг. Они принадлежали к аланской группе народов, а в Венгрию пришли под предводительством куманских племен. Письменных памятников об их приходе и ранней истории не сохранилось. Благодаря земледельческому укладу жизни, ясы быстро приспособились к венгерским усло-

виям и к феодальному обществу. Этот процесс сопровождался полной утратой ими этнического самосознания и забвением их исторических традиций. Л. Сабо ищет ответ на вопрос, почему яские предания, аналогичные венгерским, не стали целиком мифическими, из каких элементов они состояли и каким образом следовали.

При изучении возможностей выявления правдоподобного ядра в глубинных пластах исторических преданий, *Иштван Торма* сопоставляет данные в исторических, точнее, краеведческих преданиях с археологическими раскопками. Он приходит к заключению, что возникновению и локализации преданий способствуют, прежде всего, старинные сооружения из камня и кирпича (крепости, храмы) и их руины, а также сильно отличающиеся от природного окружения искусственные земляные сооружения (курганы, земляные крепости, валы, пруды, дороги римлян и др.). Сами по себе остатки поселений древнейших времен или римской эпохи не очень-то привлекали внимание населения. В противоположность этому, почти каждое средневековое селище, опустошенное во время турецкого владычества, в какой-то форме сохранилось в народной традиции или исторических преданиях.

В венгерских исследованиях по народной религии особое место занимает шаманство. Новое по этой теме высказал *Андраш Келемен* в своей статье о психосоциальных основах шаманства.

5. Имре Ференци в докладе на тему «*Предание и история*» излагает результаты в области изучения исторических преданий, не упуская из виду их религиозного фона.

Два молодых исследователя *Анна Бихари* и *Петер Сухаи*, разбирая внутреннюю структуру преданий-суеверий, помогают ознакомиться со структурными различиями между мифом и преданиями-суевериями.

Ильдико Криза в анализе одного из редких мотивов венгерских народных баллад выявила глубокие корни символа смерти-свадьбы в фольклоре европейских народов. Сестра солнца как мифическое существо, по всей видимости, является олицетворением зари, а упоминания о свадьбе солнца – символическим выражением смерти.

Илона Надь проанализировала варианты мифа о сотворении земли с целью выявления возможных финно-угорских традиций и ограничения их от влияния богомилов.

Объектом исследования *Марцелла Янковича* стали уральские мифы о звездах. Изучая уральские наименования звезд, автор выявляет в религии сибирских народов следы мифа об олене с золотыми рогами.

По наблюдениям *Имре Катоны*, для обозначения известных ситуаций в наших народных песнях и заговорах часто встречаются определенные *формулы невозможности*. По его утверждению, они выступают не просто в качестве стилизового приема, а представляют одно из проявлений мифического мышления.

6. Последний раздел сборника предлагает вниманию читателей работы, в которых авторы к далеко непростой проблеме анализа мифических текстов подходят с теоретической точки зрения. Раздел открывает обобщающая программная работа *Яноша Ш. Петёфи* под заглавием «Анализ текста – теория текста». Профессор теории литературы и языка западногерманского университета Билефельда Я. Петёфи кратко суммирует основные категории теории текста и определяет стратегию текстологических работ. В противоположность Н. Хомскому, он исходит из предпосылки, что основной единицей речевой коммуникации выступает не предложение, а более крупное явление – текст. В качестве исследовательской цели Я. Петёфи ставит разработку эмпирически мотивированной и логически надежно обоснованной теории текста, предоставляющей возможность для описания и моделирования производства текстов самых различных типов (литературных, правовых, религиозных и т. д.).

В работе также сугубо теоретического характера под заглавием «Миф и наррация» *Михай Сегеди-Масак* критически оценивает утверждения новейших теорий по наррации. Автор исходит из того, что в эпических произведениях стоит различать различные уровни, а в теоретическом плане это просто необходимо. Он предлагает ввести в оборот четыре уровня: реторизационный уровень, пространственную и временную структуры, угол зрения, ценностную структуру. Его «угол зрения» определен тем,

что он подходит к мифу с точки зрения литературного рассказа как особого вида наррации. Весьма ценны его высказывания по поводу анализа мифов у К. Леви-Стросса и слабых сторон методологии этого ученого.

За двумя названными работами теоретического характера в сборнике следуют работы по анализу конкретных текстов.

Один из организаторов конференции *Михай Хоппал* в своей работе «*Миф – образ и текст*» исходит из того, что, согласно новым достижениям в области изучения механизмов, протекающих в мозгу, человек сохраняет свои впечатления и ощущения, разбирая их на мелкие частицы и размещая осколки информации в своем мозгу в разных местах. Подобно человеческой памяти, культура также выступает в качестве информационной памяти и обладает способностью надежной передачи информации, т. е. способностью хранить созданные в культуре тексты не только в одном виде, но одновременно на нескольких «языках» под различными шифровками. Таким образом, для каждой культуры характерно «многоязычие». Иными словами, члены общности одно и то же сообщение излагают в нескольких вариантах, например, кроме языка мифов, переводят на язык обрядов или изображают в форме рисунков, скажем, на петроглифе или шаманском бубне. Такого рода страхование важных для культуры текстов обеспечивает многовековую, даже тысячелетнюю жизнь отдельных текстов или их отрывков почти в неизменной форме. В своей работе М. Хоппал делает попытку параллельного анализа картины и текста, выбирая примеры одинакового содержания зрительного и словесного текстов.

Анализ систем мифических взаимосвязей всегда следует начинать с выбора мифа-основы в качестве отправного пункта. Для этого автор выбрал работу персидского историка XII века *Ала ад-дин Ата Малик Джувейни*, который в седьмой главе своей книги рассказывает о происхождении пяти племен уйгуров «по собственным верованиям» уйгуров. Сочетание *гора-дерево-женщина* на уровне речевых и иконографических высказываний широко прослеживается в устных и художественных традициях Средней и Центральной Азии. Автор ссылается на эти примеры.

Изменения в миропонимании древнескандинавских мифов (начиная с Волуспы и заканчивая сагой об Инглингах) рас-

считывает *Анико Н. Балог*, подходя к своему объекту также системным методом. С ее точки зрения, несмотря на то, что сравнительное описание северной мифологии уже в XIX веке и в начале XX века достигло значительных результатов, теоретические изыскания в области анализа этих мифов еще далеко не исчерпали своих возможностей. При изучении древнескандинавской мифологии наука может опираться на богатый письменный материал и эта мифология может служить образцом при изучении других мифологий того времени.

Соорганизатор конференции *Мартон Иштванович* в ходе рассмотрения взаимоотношений между общественным строем и религиозными представлениями горских общин восточных картвелов (грузинов) выявил пантеон, по своей структуре верно отражающий их действительный общественный строй.

Источники указывают на тенденцию «специализации» (по формулировке М. Иштвановича) (бывших) общинных покровителей и наделения их особыми (мифическими) функциями. В качестве таковых они становятся объектом почитания для всего класса иерархически организованных типов общностей. Однако, расширение мифической власти и культа «божьих сыновей» всегда есть следствие политической экспансии одной первоначальной общности меньшего размера. Иными словами, почитание их покровителей вынуждены были принять также и «чужие» общности (будь они внутри- или внеэтнические), подчиненные в результате военных действий. Таким образом, в пантеоне отражаются социально-экономические и этнические процессы консолидации, протекавшие в жизни горских групп. Одновременно он служит незаменимым источником для выявления этих процессов.

Петер Вереш на основе своих полевых наблюдений высказывает новые и весьма интересные предположения о самоназваниях обских угров. Ближайшие родственники венгров по языку ханты и манси, живущие в Западной Сибири, в своем псевдомифе о происхождении их фратрий, брачную половину *Пор* называют «едащим вареное мясо», а другую брачную половину *Мось* – «едащим сырое мясо». В связи с этим преданием выдвигались различные предположения. П. Вереш напоминает об известном факте, что у большинства сибирских народов мифическое от-

ражение мира в обществах с дуальной социальной структурой характеризуется наличием дихотомической символической системы классификации. Эта система состоит из взаимосвязанных и взаимозаменяемых в соответствии с конкретной ситуацией пар оппозиций, например, левое–правое, мужское–женское, восточное–западное, сырое–вареное, святое–мирское и др. Существенным моментом в данном случае представляется связь оппозиции святое–мирское с дихотомией сырое–вареное. Автор рискует предположить, что оценочное различие брачных классов у обских угров и их противопоставление как «народа, едящего сырое мясо» и «народа, едящего вареное мясо» на основе бинарных оппозиций может выступать, скорее, символическим классифицирующим противопоставлением, отражающим обычную у первобытных народов дуальную структуру общества и связанное с ним своеобразное миропонимание. Благодаря этому, они не выражают этническое смешение, тем более, не отражают действительных культурных различий.

Новые интересные данные приведены также в работе *Эдит Вертеш* о сходствах и различиях в религии обских угров и самодийцев. Вначале автор определяет сходные черты в религиозных представлениях ближайших и самых дальних по языку родственников венгров – обских угров и самодийских народностей соответственно. Например, наличие одного верховного бога, добрых и злых сверхъестественных существ, населяющих природу и требующих жертв, домашних божеств, обрядов, связанных с женщинами и умершими, культа медведя и др. Часть различий носит лишь акцентуальный характер: например, значение шаманства у самодийцев гораздо выше, чем у их южных соседей, а культ медведя, наоборот, у последних развит в большей степени.

7. В последний день конференции отдельное заседание было посвящено мифам «далеких народов». Кроме опубликованных в сборнике пяти работ, было заслушано еще четыре доклада. *Чаба Эчеди* в прекрасном выступлении «*Роль исторического сознания в племенной сплоченности, отраженного в мифах бурусов*» дал отчет о результатах своих полевых исследований в Судане. Приведенные им примеры наглядно свидетельству-

ют о том, что на первобытном этапе развития традиционные повествовательные жанры, в первую очередь именно мифы, усиливают сознание единства общности, сознание племенной идентичности посредством многократного повторения истории племени.

С интересным докладом о мифологии кубинских бантусов выступила *Ирма Агюэро*. Следом за ней *Силард Биернацки* проанализировал исторические и мифологические пласты значений одной из африканских эпических (в сущности, героических) песен.

Тибор Бодроги в докладе «*Миф и история*» затронул проблематику мифа о Килибобе и Манубе. В прибрежных деревнях и на островах, расположенных вдоль берега, а особенно в полосе от острова Каркар до острова Умбой распространен тип мифа об антагонистических братьях Килибобе и Манубе. Сюжет известного в разных вариантах мифа сводится к следующему. Между двумя братьями возникают распри, т. к. один из них завязывает интимные отношения с женой другого, выражающиеся или в прелюбодеянии, или же в татуировке на половом органе женщины. Ее муж во время стройки общинного дома сваливает на брата бревно, пытаясь его убить. Но с помощью животных тот спасается от смерти. Между братьями начинается война, завершающаяся тем, что один из них или оба уходят куда-то по морю.

Исследователи этого мифа связали его с какой-то морской (меланезийской) народностью, элементы которой вклинились в доавстронезийскую (папуасскую) народность на данной территории. В одной из опубликованных ранее работ Т. Бодроги уже рассматривал этот миф. Тогда он пришел к выводу, что в нем в образе двух антагонистических братьев отражен исторический процесс и выражаются этнические различия между исконной папуасской и пришедшей сюда позже меланезийской народностями. Эта гипотеза впоследствии широко обсуждалась в науке.

Лайош Боглар, побывавший дважды у индейцев пиароа в южной Венесуэле, выступил с докладом о собственных полевых наблюдениях. Он отметил, что мифические места можно локализовать географически, и право на определенную территорию удостоверяется связанными с этими мифическими местами

представлениями, обрядовыми действиями и различными событиями вместе взятыми. В 1968 г. он записал два взаимосвязанных рассказа, свидетельствующих об этом. В одном из них рассказывается о том, что враг напал с территории, населенной индейцами пиароа, т. е. с «тайной» горы «посередине мира» и в память об этом событии осталась вереница камней такого количества, сколько было убито индейцев пиароа. У подножия горы наконец удалось уничтожить врага. К ранней истории этой горы относится легендарный факт, что на ней животные изготовляли яд. На той же горе творец *Вахари* создал против этого яда расписные и рисованные образы (наскальные рисунки).

Согласно утверждениям хранителей мифических традиций – жрецов, – старинные знаки «на пупе земли» представляют собой сборник образов, а «пупом земли» гора стала потому, что творец именно на ней создал свои знаки. Несмотря на изменения в укладе жизни приамазонских индейцев (поселение и рыночное производство), индейцы пиароа эту гору с рисунками даже в 1974 г. считали частью своей «страны».

Аннамария Ламмель рассматривает исторические изменения в свете мифов, анализируя мифические тексты в хрониках, написанных после свержения государства инков на испанском языке. Она ведет поиски не исторических мифов, а ее интересует приспособление мифов к потребностям исторических изменений. Автор выбрала нейтральную на первый взгляд мифическую тему – группу мифов о всемирном потопе.

Лотар Дрегер выступил с докладом на тему «*Мифическое изображение и историческая действительность в традициях индейцев шауни*». Генеалогический миф этого североамериканского племени индейцев известен по многим, в большинстве случаев отрывочным рассказам, имеющим значительные расхождения в передаче подробностей. Все без исключения мифические элементы не встречаются вместе ни в одном из вариантов. Так как индейцы шауни осознают эти расхождения, мы должны их объяснить не недостатком знаний, а теми целями и стремлениями, которые выражены в самом мифе. Этнографы, изучавшие индейцев шауни в 1930-е гг., связали эти различия с разделением их народа на пять групп, взаимно дополняющих

друг друга по своим функциям. Проанализировав наиболее полный вариант и сопоставив его отдельные элементы с более отрывочными вариантами, Л. Дрегер приходит к заключению, что в мифических традициях индейцев относительно точно и верно отражены исторические процессы, дающие объяснение своеобразия институтов и черт культуры во время собирания этих мифов (наименование племени, его разделение на части и особое положение одной из этих частей с правом на позицию вождя племени).

Габор Вардьаш представил в своем выступлении морфологию сказок Новой Каледонии. Это – часть его более объемной работы по морфологическому изучению мифов и сказок Океании. По его убеждению, проведение такого рода исследований необходимо не только для более глубокого знакомства с фольклором Океании, но оно может содействовать и заключению некоторых исторических выводов. Г. Вардьаш шел по пути, указанному в работах В. Я. Проппа.

Об одном интересном и весьма значительном с точки зрения истории венгерской этнографии ученом рассказывает *Кинчэ Веребей* в работе под заглавием «*Австралийские мифы в понимании Гезы Рохейма*». К. Веребей дает отличный обзор анализа мифов у этого знаменитого фольклориста психоаналитического направления, который часть своей жизни провел в США. Автор рассматривает источники научных исследований Г. Рохейма и устанавливает, что отличный знаток этнологической литературы своего времени Г. Рохейм одинаково глубоко интересовался вопросами истории науки и конкретными полевыми исследованиями. Рано познакомившись с теорией и методологией психоаналитической школы, он стал пионером применения психоанализа в области этнологии. Далее автор говорит о том, что для австралийских полевых работ Г. Рохейма в 1929–1930 гг. было характерно именно его стремление доказать на практике, что от введения новой методологии психоанализа можно ожидать более надежные и обобщенные результаты, чем от классической этнологии. Однако, публикация собранного им материала не завершена по сей день. Нам известны всего три тома и девять крупных работ с материалами из Австралии.

Можно надеяться, что как сама конференция «*Миф и история*», так и ее материалы своим многообразным и богатым содержанием внесут скромный вклад в развитие методологии исследований в области мифологии.

Система верований и общественное сознание*

Введение

Более ста лет тому назад К. Маркс указал на то, что в общественном сознании имеются участки, в которых продолжают жить отжившие себя представления, способные долгое время противостоять всем изменениям.

Что подразумевает марксистская наука под общественным сознанием? Общественное сознание – это совокупность взглядов, представлений и теорий в данном обществе (Köpeczi 1972). Из суммы всех своих культурных знаний личность строит систему в виде сети. К сожалению, в области общественных наук исследователями пока еще недостаточно выявлено соотношение между личным и общественным сознанием в широком смысле слова. Общественное сознание, как некая коллективная память, хранит знания, необходимые для общественного воспроизводства. Согласно взглядам советских исследователей, эти знания сохраняются в виде текстов, характерных для данной культуры, и передаются из поколения в поколение (Lotman 1973) в форме модели мира, в форме представлений о мире, в виде миропонимания.

Миропонимание – это понятие не о науке, а понятие в плане идеологии. Им в большой мере определено мышление, искусство и пр. коллектива и культурно связанных между собой членов коллектива. Т. е. миропониманием определены те коды, с применением которых личность выражает самого себя. В ходе мышления мы не можем отгородить себя от влияния той куль-

* Впервые статья была опубликована в 1979 г. в *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 28, 177–190.

туры, в которой мы родились. Таким образом, культурой предопределено не только наше личное, но и общественное сознание.

Система верований является весьма важной составной общественной сознания. В данной работе мы сделаем попытку доказать значение и пользу исследований в области системы верований.

По мнению автора, система верований и общественное сознание – это категории если и не тождественны, то во многом совпадают. В последние годы в международной социально-антропологической науке возникло новое направление, именуемое *этнонаукой* (англ. *ethnoscience* (Sturtevant 1964; Werner & Fenton 1970; Werner 1972)). Первоначальной целью этого направления было изучение всяких идеологических структур. Представители направления изучали явления в области *общественного сознания*, если применить термин марксистской науки об обществе. Таким образом, теоретические положения, направленные на объяснение структуры и функционирования системы верований, входят в область интердисциплинарных исследований и могут быть применены для изучения различных явлений культуры, исследованием которых до сих пор занимались в рамках науки о фольклоре.

Если признать существование верований в качестве факта в культуре – а у нас нет оснований отрицать это, – то выходит, что изучать систему верований должен исследователь-этнограф, выявляя ее составляющие единицы и их взаимосвязь (синтаксис), значение отдельных единиц (семантику) и их функционирование в обществе (прагматику). Нетрудно заметить, что эта программа исследования составлена в соответствии с системой семиотики, предложенной Чарльзом Моррисом (Morris 1971). Мы выделяем этнографов из числа остальных специалистов потому, что система верований является частной системой внутри системы культуры, и, таким образом, изучение верований выступает обязанностью этнографов, занимающихся изучением культуры.

Верованиями занимались многие и много. Тем более что эта область культуры находится на стыке научных дисциплин и относится к исследованиям нескольких отраслей науки. Однако следует заметить, что в каждой отрасли исследования велись только под определенным углом зрения, упуская из виду, точнее, ни в коей мере не принимая во внимание достижения других наук.

В первую очередь, можно упомянуть о психологическом подходе к верованиям (см. Lund 1925; Abraham 1955; Marmor 1956; Parsons 1969). К психологическим исследованиям примыкает изучение т. н. когнитивных процессов (см. Frake 1962; Hoppál & Voigt 1969; Gurvitch 1971; Hahn 1973; Hoppál 1973; Szalay & Madaу 1973; Hoppál 1979). Психологические исследования выявили огромную роль языка и культуры в создании системы верований – данные для такого вывода богато представлены в исследованиях по фольклористике (Spiro & D'Andrade 1958; Blehr 1960; Honko 1964; Blehr 1967; Dundes 1968; Blehr 1971). Тем более интересны исследования, направленные на выявление взаимоотношений между верованиями и мировоззрением (см. Gluckman 1949/50; Geertz 1957; Hallowell 1960; Diamond 1964; Dundes 1971; Dundes 1972; Jones 1972; Needham 1973).

Мировоззрение и система верований определяют взаимоотношения между различными этническими группами, а также недоразумения, основанные на воспитании, на ложных представлениях, усвоенных в детстве, и на верованиях (см. Carlson 1956; Anderson & Côté 1966). Исследования в этой области приводят нас к социальной психологии, где многие исследователи, изучая групповое поведение, занимались также системой верований (см. Rokeach 1956; Rokeach 1960; Fishbein & Raven 1962; Fishbein 1967; Rokeach 1969).

Исключительный интерес представляют английские работы по философии, в которых верования подвергаются анализу как нечто противоположное знанию (см. Findlay 1961; Hintikka 1962; Griffiths 1967; Price 1969).

Также имеются работы по истории верований, ведь верования составляют психическую основу суеверий и суеверных сказаний о ведьмах и колдунах и на протяжении многих веков бытовали в теснейшей связи с «наукой» чародейства и магии (см. Wilson 1951; Ardener 1970; Jahoda 1972).

Среди массы работ по верованиям необходимо обратить внимание на творчество американского специалиста по социальной психологии Мильтона Рокича. Его положения приемлемы и для общественных наук, а в их рамках также для этнографии в области изучения верований. В 1960 г. в соавторстве с другими специалистами М. Рокич опубликовал известную работу «*The Open and Closed Mind*» (Rokeach 1960), а несколько позже новую книгу «*Beliefs, Attitudes, and Values*» (Rokeach 1969) как итог своих десятилетних исследований. В ней М. Рокич заключает,

что в отношении к окружающему физическому и общественному миру взрослый человек располагает десятками тысяч верований и что совершенно невозможно, чтобы эти верования были свалены в его мозгу в хаотичном беспорядке. Вероятнее всего, эти верования классифицируются в определенные группы или иерархии, влияние которых на поведение мы можем непосредственно наблюдать. (Rokeach 1969: 1)

Понятийное определение системы верований

В качестве предпосылки мы предлагаем общее определение верований: верования есть не что иное, как наше повседневное знание об окружающей действительности, об обществе и о нас самих (Rokeach 1969: 23; Gurvitch 1971: 27). Несмотря на подчеркивание повседневности, следует все-таки добавить, что отдельные области науки не лишены верований даже при условии, что мы не согласны с известными преувеличениями¹ на этот счет (см. Polányi 1958: 171).

В специальной литературе, указанной во введении, мы на каждом шагу сталкиваемся с положением, согласно которому, верования не свалены в кучу в хаотичном беспорядке, а *составляют определенную систему*. Доказательствами этого мы не располагаем, ведь хранилищем верований является человеческий мозг. Однако каждый, кто разбирает различные фольклорные тексты, может подтвердить существование внутренней системы связей. Неслучайно именно фольклористы и этнографы первыми указали на этот факт.² Хорошим примером послужили также опыты на вычислительных машинах в форме различных симуляций, а также рутинная работа на ЭВМ³ (см. Abelson & Carroll 1965; Schank 1971).

Восприятие и культурную заданность ассоциации, играющей огромную роль в мышлении человека, изучали в США два венгерских исследователя (см. Szalay & Brent 1967; Szalay & Windle

¹ *Science is a system of beliefs.*

² *Belief system* (см. Spiro & D'Andrade 1958: 456; Parsons & Shils 1962: 169; Hoppál 1971: 36; Hahn 1973: 224; Maranda & Köngäs-Maranda 1974).

³ Электронно-вычислительная машина.

1968; Szalay & Maday 1973). Они заключили, что с применением тончайших методов исследования как в области мышления, так и в области языка можно проследить свободные ассоциации слов. Знания и элементы знания (*folk ideas*)⁴, выступающие одновременно и в качестве элементов всей системы культуры, составляют взаимосвязанную сеть ассоциаций. Один из французских исследователей также указал на внутреннюю упорядоченность ценностных систем и систем знаний в традиционных культурах. Он установил, что везде, где понятия наслаиваются друг на друга и воззрения существуют во взаимообусловленности, мы можем говорить об однородной (гомогенной) и хорошо интегрированной культуре, в которой верования взаимно усиливают друг друга (Moles 1969). Такой культурой, по нашему мнению, выступает традиционная крестьянская культура.

Самой наглядной моделью для изображения системности верований является сеть.⁵ Сеть системы верований может состоять из огромного количества элементов, связи между которыми могут быть настолько сложными, что приходится пользоваться ЭВМ в целях изображения всех взаимосвязей в форме рисунка.⁶ Окончательное и надежное упорядочение этой сложной сети элементов и приведение ее в структуру под силу только ЭВМ, решить такое задание смогут только машины, тем более, если в систему мы введем также частоту сцепления элементов.

Предшествующие и последние исследования предлагают некоторую предварительную систематизацию, когда в них изучается и дефинируется *когнитивная структура* в отдельных культурах (Werner & Fenton 1970). В американских работах о системе верований говорится, что посредством когнитивных структур она передает культурное наследие из поколения в по-

⁴ «By folk ideas, I mean traditional that a group of people have about the nature of man, of the world and of man's life in the world» (Dundes 1971: 93).

⁵ «A system is a set of closed states of mind that can be defined as the major nodes in a semantic network» (Maranda 1974: 4), ср. Hoppál 1971: 37–38. В декабре 1969 г. автор настоящей статьи выступил в Институте славистики и балканистики в Москве с докладом под заглавием «Заметки об этносемиотике», в котором он впервые изложил сетевую модель системы верований.

⁶ В Венгрии еще в 1963 г. были проведены опыты по анализу верований с помощью ЭВМ под руководством Я. Петёфи и М. Хопшала.

коление (Spiro & D'Andrade 1958: 456).⁷ По нашему мнению, без системы верований невозможно передавать и принимать культуру, научиться культуре. Это связано с тем, что система верований, равно как и любой другой язык или код в культуре, социально задана и формируется одновременно с формированием личности в ранний период ее социализации.⁸

Обычно в системе верований и в системе ценностей видят две важнейшие системы идеологической сферы в области культуры. Система верований включает в себя все знания коллектива, накопленные им в ходе истории и передаваемые из поколения в поколение. В рамках данной культуры все представления и взгляды (например, о природе вселенной и месте человека в ней) составляют относительно когерентную систему, точнее, во всех культурах наблюдается стремление к созданию внутренней когерентности (Saler 1968: 31).⁹

В повседневной жизни человек стремится определить свое место в мире, свое отношение к миру, причем посредством всеобъемлющей системы верований. Важнейшая функция идеологической системы общества выражается именно в том, чтобы эта идеология могла ответить на всевозможные вопросы, возникающие перед личностью, например, «где мое место в мире?», «какова структура мироздания?» и т. д. Ответы на подобные вопросы (относительно внутренней структуры мировоззрения) дают космологические верования. Несомненно, верования о миропонимании, о структуре мира чрезвычайно важны, ибо их можно использовать при типологической характеристике отдельных культур, потому что личность получает в наследство и акцептирует эти верования точно так же, как и язык. Здесь необходимо отметить, что между системой верований

⁷ «Symbol systems in which the cognitive function has primacy may be called 'beliefs' or ideas» (Parsons & Shils 1962: 162).

⁸ «Belief system... are derivated from the child's early socialization experiences» (Spiro 1953: 381).

⁹ «All cultures have underlying assumptions and it is these assumptions or folk ideas which are the building blocks of worldview... Any-one worldview will be based upon many individual folk ideas and if one is seriously interested in studying worldview one will need first to describe some of the folk ideas which contribute to the formation of that worldview» (Dundes 1971: 96).

и природным языком существует теснейшая связь.¹⁰ Исходя из вышесказанного, система культуры и ее подсистемы могут быть изображены в виде следующей схемы:



¹⁰ Согласно теории языковой релятивности (см. гипотезу Сепира–Уорфа), «язык выступает активным фактором в формировании нашего представления о мире, вследствие этого оно меняется в зависимости от примененной системы языка» (Schaff 1967: 243–244). Или в другой формулировке: «та же самая физическая действительность приводит наблюдателей не к одинаковому представлению о мире, если у них языковой фон не совпадает». Эта разница обнаруживается не только на уровне мифов со сложным текстом, но также и на уровне отдельных слов. В качестве примера достаточно привести употребление названий Солнца и Луны (небесные тела) в мужском и женском роде в мифах различных народов. Если Луна в верованиях некоторых народов уральской семьи языков (как и у некоторых племен индейцев Северной Америки) выступает в мужском образе, то индоевропейские народы, за известными исключениями, видят в ней женское начало.

Конечно, данная схема весьма условно изображает ту живую и функционирующую в повседневном быту систему, подсистемы которой взаимосвязаны и взаимно влияют на работу друг друга. Согласно схеме, в центре любой системы культуры стоит устная речь, язык, который лучеобразно влияет на все остальные явления, расположенные вокруг него и надстраивающиеся над ним. Поэтому целесообразнее представить эту схему в пространстве, а не на плоскости.

Язык расположен в центре схемы потому, что среди различных систем в пользовании человека именно он выступает наиболее упорядоченной, естественной и при этом наиболее изученной системой. Совокупность религиозных верований в каждой культуре играет значительнейшую роль. К тому же, религия отличается своей системностью, особенно если речь идет о больших мировых религиях, но и малые религии обставляют себя «оборонными башнями» массы догматов и ритуальных действий. Вторая важнейшая отличительная черта подсистемы религиозных верований заключается в том, что в большинстве культур она выступает в качестве вместилища и хранилища ценностных суждений коллектива, чаще всего в форме норм и правил религиозной жизни. Система религии более централизована, вследствие чего в ней имеются не подлежащие легкому изменению элементы,¹¹ в отличие от более открытых и профанных элементов системы бытовых верований.

Внешний круг на схеме маркирует систему повседневных бытовых верований, состоящую из элементов с меньшей плотностью и когерентностью. Конечно, язык и на них оказывает воздействие. Кроме первичной языковой формы, верования получают окончательную форму посредством своеобразного кодирования в различных эпических жанрах, например, в форме мифов, сказок, преданий, пословиц и поговорок, крылатых выражений и простых советов или запретов. (Еще и поэтому исследователям эпических структур важно изучать систему верований.)

В совокупности верований мы видим систему на том основании, что она располагает легко определяемым составом элементов, совмещаемых только в строго определенном порядке. В системе бытовых верований различаются подсистемы,

¹¹ О религиозно-мифологической системе финно-угорских народов см. Норрál 1976.

частично перекрывающие друг друга, как например сумма знаний народного врача (его знания по лечебным растениям), знания суеверий (магические методы лечения) или сумма верований по земледелию и погоде (народная метеорология). Однако, насколько бы ни была упрощена эта схема, ее эвристическое значение огромно, ведь с ее помощью можно найти объяснение таким явлениям, которые пока еще вовсе не изучены в фольклористике.

Таким образом, в отношении бытовых верований речь идет о взаимопроникающем действии располагающихся друг над другом структур (структуры языковых религиозно-мифологических бытовых верований). При изучении системы культуры мы не можем упускать из виду ни одной подсистемы. Система верований действует как некая внутренняя структура, которая оказывает влияние на наши поступки в повседневном быту и управляет ими, т. е. определяет наше бытовое поведение. Примеры такого действия приводятся в следующей части работы.

Система верований как программа

В ходе полевых исследований последних лет я сделал довольно много записей. Жители деревень, в первую очередь крестьяне, рассказали мне, кроме прочего, предания, содержащие много суеверных элементов, т. е. такие, в которых можно видеть предания и рассказы в традиционном понимании фольклористики.

Я выбрал некоторые тексты, записанные на северо-востоке Венгрии. В первом примере говорится об излечении мальчика, испорченного дурным глазом:

«Мы приготовили даже наговоренную воду. Я собрала такие травы, которые растут на паровых полях. Трава эта высокая, на макушке у нее есть колючий ком. Как я шла по залежи, потому что я пошла искать ее, нашла траву и вырвала ее. Когда сынка испортили дурным глазом, я заварила травку. До восхода солнца я набрала воды из трех колодцев, до восхода же солнца заварила в ней травку, еще до восхода солнца купала ребенка. Вторично я выкупала его в полдень, а третий раз при заходе солнца, но до его захода. Суцая правда – тройное купанье помогло».

Вопрос: Куда надо было вылить воду?

«Воду я вылила у подножия дамбы. Мы выливали в таком месте, где не ходили люди».

О троекратном купании больного в общих чертах рассказали еще более двадцати женщин. Сопоставив этот рассказ с подобными историями из других деревень, можно увидеть общеизвестный стереотип поведения, общераспространенный обычай. В сознании коллектива есть какая-то программа, определяющая, как точно, почти ритуально, в строго определенном порядке необходимо совершать действия для того, чтобы правильно «порождать» описанное выше лечение. Приведем в качестве другого примера рассказ 70-летнего чабана:

«Это тоже суцая правда. Я сам был свидетелем. Шел я домой тут вдоль кладбища. Было уже темно. Через кладбище вела тропинка, я по ней ходил. Вдруг слышу *детский плач из кладбищенской канавы*. Подхожу я, присматриваюсь... как я иду по канаве, прислушиваюсь... а вот, тут плачет! *Под землей было, слышно, что плачет!* Чиркаю спичкой – передо мной небольшой холмик, заросший травой, сорняком. Бог знает, сколько было лет могилочке! *Я же знаком креста обложил могилочку!* Так у нас говорят: «Я крещу тебя для Бога. Если ты мальчик, будь Адамом. Если же девочка, будь Евой!» С тех пор я не слышал ничего на кладбище, но я твердо знаю, это был детский плач. От старых людей я слышал, что дети, до своего времени родившиеся и умершие без крещения, *через каждые семь лет плакали*».

Этот пример хорошо иллюстрирует, как ведет себя так называемая система верований. Действие произошло в 1920-е годы, когда молодой человек 20 лет ночью проходил через кладбище. Это особое место, там с человеком всегда может что-то происходить. Возможная галлюцинация, напряженное внимание, лжевидения могут пробудить в сознании верования, связанные с кладбищем. Среди них выделяются подгруппы верований о 1) младенцах, умерших некрещенными и всплакивающих каждые семь лет, и 2) некрещенных младенцах, захороненных в кладбищенской канаве.

Если при галлюцинации человек слышит плач, то это может быть только плач некрещенного младенца. *Обязательное действие*, непременно проводимое в таких ситуациях (т. е. принятая в обществе норма), сводится к тому, что младенца нужно перекрестить, сопровождая это определенной речью над могилой. Из приведенного рассказа следует, что рассказчик, в то время еще молодой помощник чабана, не только отлично

знал эту часть системы верований, но и последовал традиции обязательного исполнения обычая-действия, которое в данной ситуации требовали элементы верования. Пользуясь аналогией в языкознании, можно сказать, что система верований действовала как грамматическое правило «порождения», т. е. создания грамматически правильных «предложений-верований». В данном примере это было конкретное действие.

Таким же действием, соответствующим норме, было то, что в старину, увидев новолуние, всегда опускались на колени и произносили следующую молитву, по всей видимости, унаследованную из языческих времен:

«Новая луна, новый король,
Я тебе преклоняюсь
Живой головой, мертвой душой,
Священным словом Богоматери!»
(Из записей автора, с. Вишонта, комитат Хевеш)

Таким образом, древнее верование о новолунии предоставляет личности программу поведения. В то же время луна, как небесное явление, играла весьма важную роль в космологии простого пастуха или крестьянина.

Приведем еще один пример, отличающийся своей простотой. В быту несколько раз в день приходится выливать грязную воду после стирки или мытья. Об этом мной записан следующий рассказ:

«Купальную воду не выливали на дорогу, где ходят. Если приходилось выливать воду вечером, мать моего отца говорила: «Дочка, если ты вечером выливаешь грязную воду, вылей там, где с крыши дома капает! Или если ты во двор выливаешь, сперва говори, что если там кто-то стоит, пусть уходит, мол, я воду выливаю! Ведь умершие могут прийти домой, а кто после захода солнца воду во двор выливает, может на своего умершего родственника вылить, ведь покойники домой приходят».

В тексте говорится о верованиях, определявших в старину, когда и при каких условиях воду можно выливать во дворе. Исследователь традиционного крестьянского быта подобные этнографические данные встречает сотнями на каждом шагу. Из них становится ясно, что не только в отношении решающих поворотов в жизни, но и в повседневном быту, в простейших

действиях и поступках человека каждый элемент верований связан с другими. Они порождают друг друга и, создавая своеобразные структуры, выстраивают систему верований с запасом определенных правил поведения в повседневной жизни.¹²

Чем лучше сохраняются традиции в обществе, тем глубже коренятся в нем определенные привычки поведения и мышления. Это делает возможным бытование комплекса привычек, порождающих верования, в течение лет, десятилетий и даже столетий в неизменном виде среди венгерских крестьян, а в более общем плане – во всех культурах, относительная неизменность которых в этнографии обычно характеризуется выражением «традиционная культура».

Итоги

Рассмотрев работы по системам верований, мы сделали попытку подытожить последние достижения в этой области и добавили свои предположения в качестве исходной основы для дальнейших исследований.

Предложенная выше модель должна служить определению понятия системы верований вместе с приведенными конкретными текстами, на основе которых мы сделали вывод о действии системы верований в традиционных крестьянских культурах в качестве программы, регулирующей повседневное поведение. Приведенные тексты относятся к традиционному миру крестьян, однако, по нашему мнению, современный жизненный уклад в крупных городах также не лишен собственной системы верований. Городская система регулирует поведение личности посредством подобного механизма, при этом она более открыта.

Названная традиционной система верований могла быть действительной потому, что она предоставляла детальную программу

¹² «*Belief and behavior are in some sens intimately related... one historic goal of anthropological research is the description of group-typical beliefs and group-typical behaviors*» (Saler 1968: 29).

«*The immediate constituents of a well formed social event are as psychologically real as the immediate constituents of a well formed sentence*» (Brown 1965: 303–304).

поведения во всех мельчайших жизненных ситуациях¹³ и помогала человеку, предлагая образцы решения. Например, *на заре в страстную пятницу нужно сходить на речку и умыться; во время града выбрось во двор печную лопату; запрещено плевать в огонь; девушкам не стоит свистеть; в понедельник не мой голову, в пятницу не пеки хлеб* и др.

Система верований предстает хранилищем информации, необходимой для вынесения правильных с точки зрения коллектива решений. Наши суждения сходятся с положениями Юрия Лотмана, по мнению которого, продолжение культуры обеспечивается именно этой биологически неунаследуемой информацией. Таким образом, система верований есть не что иное, как накопленная сумма знаний предшествующих поколений.¹⁴

Изложенные материалы призваны выявить прагматические аспекты одной из социально функционирующих (знаковых) систем – системы верований. Вероятно, новые элементы труднее встраиваются в рамки традиционной системы, т. к. в старинном крестьянском быту верования всегда были связаны, пусть и не непосредственно, с возможностью оценки и разрешения ситуации. По всей вероятности, это явление связано и с тем, что в старину подсистема религиозных верований почти во всех случаях находилась в теснейшей связи с элементами системы этики. В традиционном крестьянском быту поступки, одобренные обществом согласно предписаниям верований, оказывались одновременно правильными и с точки зрения этики.

Система верований, описанная на уровне повседневного сознания как внутренняя программа поведения, меняется очень медленно. В этом автор мог лично убедиться во время своих десятилетних полевых исследований. Система медленно меняется потому, что в традиционной системе верований связь между элементами, а на более высоком уровне – между подсисте-

¹³ «*A given belief might prove to be the ground for alternative behaviors*» (Saler 1968: 29).

«*System of beliefs... relate the actor to his situation... a set of beliefs about man's relation to time and the ordering of his actions in time and the non-empirical grounds of the world in general*» (Parsons & Shils 1962: 168–169).

¹⁴ «*A belief system can be defined as a machine that works as an interpretation, storage and retrieval unit*» (Maranda & Köngäs-Maranda 1974).

мами (например, народная медицина, народная метеорология, земледелие), была прочной.

Можно заключить – и это относится ко всем повествовательным структурам, – что в рамках традиционного общества реципиенты сообщений располагают не только общим «словарным запасом» («словарем верований»), но у них совпадает ассоциативное расположение слов в этом словаре, то есть у них почти те же самые патроны взаимосвязей слов. Это обстоятельство превратило систему в закрытую, трудно доступную для новых элементов.

Именно поэтому мы подчеркиваем значение высказывания о целях исследований в области верований: если одни народы ознакомятся с верованиями других, появится возможность избежать недоразумений и улучшатся перспективы взаимного сближения между народами.¹⁵

Литература

- Abelson, Robert P. & Carroll, J. Douglas 1965. Computer Simulation of Individual Belief System. – *American Behavioral Scientist* 8, 24–30.
- Abraham, Karl 1955. Dreams and Myths: A Study of Folk-Psychology. – Karl Abraham (ред.) *Clinical Papers and Essays on Psycho-Analysis* 2, 151–209. London: The Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis.
- Anderson, Carolyn C. & Côté, A. D. J. 1966. Belief Dissonance as a Source of Disaffection between Ethnic Groups. – *Journal of Personality and Social Psychology* 4, 447–453.
- Ardener, Edwin W. 1970. Witchcraft, Economics, and the Continuity of Belief. – Mary Douglas (ред.) *Witchcraft Confessions and Accusations*. ASA Monograph 9. London: Tavistock.
- Blehr, Otto 1960. On the Communication of Folk Belief in a Situation of Disintegration. – *Journal of American Folklore* 73, 245–247.

¹⁵ «If folklorist can aid in the task of identifying folk ideas, they may be able to assume a key role in improving communications between peoples and reducing the number of misunderstanding wich might otherwise arise» (Dundes 1971: 103).

- Blehr, Otto 1967. The Analysis of Folk Belief Stories and its Implications for Research on Folk Belief and Folk Prose. – *Fabula* 9, 259–263.
- Blehr, Otto 1971. Folk Belief as a Religious Phenomenon. – *Temenos* 7, 34–37.
- Brown, Roger 1965. *Social Psychology*. New York: Free Press.
- Carlson, Earl R. 1956. Attitude Change Through Modification of Attitude Structure. – *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 52, 256–261.
- Diamond, Stanley 1964. *Primitive Views of the World*. New York: Columbia University Press.
- Dundes, Alan 1968. Brown County Superstitions. – *Midwest Folklore* 11, 25–56.
- Dundes, Alan 1971. Folk Ideas as Units of Worldview. – *The Journal of American Folklore* 84, 83–103.
- Dundes, Alan 1972. Seeing is Believing. – *Natural History* 81, 8 & 10–12 & 86–87.
- Findlay, John N. 1961. *Values and Intentions*. London: Allen & Unwin.
- Fishbein, Martin (ред.) 1967. *Readings in Attitude Theory and Measurement*. New York: Wiley.
- Fishbein, Martin & Raven, Bertram 1962. The AB Scales: An Operational Definition of Belief and Attitude. – *Human Relations* 15, 33–44.
- Frake, Charles O. 1962. The Ethnographic Study of Cognitive System. – Thomas Gladwin & William Sturtevant (ред.) *Anthropology and Human Behavior*, 73–85. Washington: Anthropological Society of Washington.
- Geertz, Clifford 1957. Ethos, Worldview, and the Analysis of Sacred Symbols. – *The Antioch Review* 17, 421–437.
- Gluckman, Max 1949/50. Social Beliefs and Individual Thinking in Primitive Society. – *Memories and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society* 91, 73–98.
- Griffiths, Allen P. (ред.) 1967. *Knowledge and Belief*. Oxford: Oxford University Press.

- Gurvitch, Georges 1971. *The Social Frameworks of Knowledge*. Oxford: Blackwell.
- Hahn, Robert 1973. Understanding Beliefs: An Essay on the Methodology of the Description and Analysis of Belief Systems. – *Current Anthropology* 14, 207–229. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hallowell, Alfred I. 1960. Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. – Stanley Diamond (ред.) *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, 19–52. New York: Columbia University Press.
- Hintikka, Jaakko 1962. *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Ithaca: Cornell University Press.
- Honko, Lauri 1964. Memorates and the Study of Folk Beliefs. – *Journal of the Folklore Institute* 1, 5–19.
- Hoppál, Mihály 1971. Jegyzetek az etnográfiai szemiotikához. – *Népi kultúra – Népi társadalom* 5–6, 25–43.
- Hoppál, Mihály 1973. Comment to Verbal Associations in the Analysis of Subjective Culture, by L. B. Szalay and B. C. Maday. – *Current Anthropology* 14, 44. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hoppál, Mihály 1976. Folk Beliefs and Shamanism of the Uralic Peoples. – Péter Hajdu (ред.) *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*, 215–242. Budapest: Corvina.
- Hoppál, Mihály 1979. On Belief System. – Wolfgang Burghardt & Klaus Hölker (ред.) *Text Processing: Papers in Text Analysis and Text Description*, 236–252. Berlin–New York: W. de Gruyter.
- Hoppál, Mihály & Voigt, Vilmos 1969. Models in the Research of Forms of Social Mind. – *Acta Ethnographica* 18, 393–398. Budapest.
- Jahoda, Gustav 1972. *Psicologia della Superstizione*. Milano: Mondadori.
- Jones, William T. 1972. World Views: Their Nature and Their Function. – *Current Anthropology* 13, 79–109. Chicago: The University of Chicago Press.
- Köpeczi, Béla 1972. *Eszme, történelem, irodalom*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lotman, Jurij M. 1973. *Szöveg – model – típus*. Budapest: Gondolat.

- Lund, Frederick Hansen 1925. The Psychology of Belief. – *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 20, 63–81 & 174–195.
- Maranda, Pierre & Köngäs-Maranda, Elli 1974. *Myth as a Cognitive Map: A Sketch of the Okanagan Myth Automaton*. UNESCO Conference on Content Analysis, Pisa. Reprinted in Wolfgang Burghardt & Klaus Hölker (ред.) *Text Processing: Papers in Text Analysis and Text Description*, 253–275. Berlin–New York: W. de Gruyter.
- Marmor, Judd 1956. Some Observation on Superstitions in Contemporary Life. – *American Journal of Orthopsychiatry* 26, 119–130.
- Moles, Abraham A. 1969. *Sociodynamique de la culture*. Paris: Mouton.
- Morris, Charles 1971. *Writings on the General Theory of Signs*. The Hague–Paris: Mouton.
- Needham, Rodney 1973. *Belief, Language, and Experience*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Parsons, Anne 1969. *Belief, Magic and Anomie: Essay in Anthropology*. New York–London: Free Press.
- Parsons, Talcott & Shils, Edward A. 1962. Values, Motives, and Systems of Action. – Talcott Parsons & Edward A. Shils (ред.) *Toward a General Theory of Action*, 47–278. New York: Harper & Row.
- Polányi, Michael 1958. *Personal Knowledge*. London: Harper Torchbooks.
- Price, Henry H. 1969. *Belief*. London: Allen and Unwin.
- Rokeach, Milton 1956. On the Unity of Thought and Belief. – *Journal of Personality* 25, 224–250.
- Rokeach, Milton 1960. *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature Belief Systems, and Personality Systems*. New York: Basic Books.
- Rokeach, Milton 1969. *Beliefs, Attitudes, and Values: A Theory of Organization and Change*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Saler, Benson 1968. Beliefs, Disbeliefs and Unbeliefs. – *Anthropological Quarterly* 41, 29–33.
- Schaff, Adam 1967. *Bevezetés a szemantikába*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Schank, Roger C. 1971. *Intention, Memory, and Computer Understanding*. Stanford Artificial Intelligence Project Memo AIM-140. Computer Science Department, Stanford University.
- Spiro, Melford E. 1953. Ghosts: An Anthropological Inquiry into Learning and Perception. – *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 48, 376–382.
- Spiro, Melford E. & D'Andrade, Roy G. 1958. A Cross-Cultural Study of Some Supernatural Beliefs. – *American Anthropologist* 60, 456–466.
- Sturtevant, William C. 1964. Studies in Ethnoscience. – *American Anthropologist* 66 (3), 99–131.
- Szalay, Lorand B. & Brent, Jack E. 1967. The Analysis of Cultural Meanings through Free Verbal Associations. – *Journal of Social Psychology* 72, 161–187.
- Szalay Lorand B. & Maday Bela C. 1973. Verbal Associations in the Analysis of Subjective Culture. – *Current Anthropology* 14, 33–42. Chicago: The University of Chicago Press.
- Szalay, Lorand B. & Windle, Charles 1968. Relative Influence of Linguistic Versus Cultural Factors on Free Verbal Associations. – *Psychological Reports* 22, 43–51.
- Werner, Oswald 1972. Ethnoscience. – *Annual Review of Anthropology* 1, 271–308.
- Werner, Oswald & Fenton, Joann 1970. Method and Theory in Ethnoscience or Ethnoepistemology. – Ronald Cohen & Raoul Naroll (ред.) *A Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, 537–578. New York: Natural History Press.
- Wilson (Hunter), Monica 1951. Witch Beliefs and Social Structure. – *American Journal of Sociology* 56, 307–313.

Венгерские исследования по этносемиотике*

Началом венгерских исследований по семиотике следует считать конец 1960-х гг. (см. Horpál 1971, а также Horpál 1973). По времени оно совпало с развитием изучения знаковых систем во многих отраслях науки. Венгерские исследователи руководствовались не только специальными публикациями в международной научной литературе, но и осознанием очевидности характера «знаковых систем» изучаемого материала. Однако гораздо раньше, еще до 1945 г. в определенных дисциплинах обнаруживаются зачатки осознания присутствия «знаковых систем», прежде всего в языкознании (см. Laziczius 1932), педагогике (см. Karácsony 1939, 1941) и – что следует особо подчеркнуть – в области этнографии и фольклористики (см. Szendrey 1941; Lükő 1942; Palotay 1943).

Первую часть работы мы посвятим обзору истории венгерских исследований по семиотике. Семиотические изыскания в области языкознания, литературоведения и теории искусств явились научным контекстом и теоретическим обоснованием, без которого возникновение и развитие самостоятельных венгерских исследований по этносемиотике и достижение тех результатов, о которых мы уже с полным правом можем отчитаться, было бы просто невозможно. Во второй части работы мы подробнее остановимся на венгерских предшественниках этнографической семиотики, а также на исследованиях идущих вслед за ними представителей молодого поколения.

Этносемиотические исследования наших дней только частично были подготовлены спорадическими стремлениями

* Впервые статья была опубликована в 1976 г. в *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 25, 373–388.

иначинаниями до 1945 г. Основой их сознательного характера явились работы, в результате которых важнейшие зарубежные публикации по теории знаков, точнее отрывки из них или их часть, стали доступными и на венгерском языке (например, произведения Фердинанда де Соссюра, Людвиг Витгенштейна, Адама Шаффа, Романа Якобсона, Юрия Лотмана, Жака де Мола и других авторов),¹ будучи изданными у нас в 1960-е гг.

Ранее публикации по общей теории знаков выходили из-под пера лингвистов. Дёрдь Сепе в лингвистической дискуссии сделал обзор системы теории знаков, выдвинутой Чарльзом Моррисом, указав на широкие возможности ее применения. Этот действительно первый настоящий обзор по семиотике был опубликован в 1961 г. (см. Szépe 1961). Также можно упомянуть ряд работ, авторы которых для разъяснения языковых явлений вслед за учением Ф. де Соссюра всегда применяли семиотический подход (см. Kovács 1964; Balázs 1966; Temesi 1966).

Ференц Папп в экскурсах, опубликованных в третьем томе Трудов по общему языкознанию (Papp 1965), дает обзор всего круга проблем, связанных с общей теорией знаков. Он утверждает, что язык функционирует как метаязык остальных систем знаков и используемые в языкознании методы применимы также при изучении некоторых других семиотических систем. В одном из своих замечаний автор предугадывает, что в последней трети XX и в XXI в. семиотика станет одной из характернейших отраслей науки, став математикой гуманитарных наук.

Достижения современного структурного языкознания были пополнены размышлениями семиотического характера на совещании за круглым столом в 1968 г. Материалы совещания были опубликованы под заглавием «*A társadalmi tudat formáinak modelljei*» (Модели форм общественного сознания) (см. Voigt 1969a). В Венгрии это было первым междисциплинарным совещанием, на котором рассматривались вопросы семиотики.

¹ Также см. специальный номер журнала «*Helikon*» (1973) и сборник «*A jel tudománya*» под редакцией Эжеба Хорани и Дёрдя Сепе с переводами на венгерский язык большого количества статей, ставшими классикой (см. Horányi & Szépe 1975).

На совещании Ф. Папп выступил с интересным докладом о моделях в семиотике.²

На симпозиуме «Язык и коммуникация», организованном Научно-исследовательским центром массовой коммуникации при Венгерском Радио и Телевидении, Ф. Папп сделал доклад о значении, сообщении и семиотике в советском языкознании. Докладчик говорил, прежде всего, о советских исследованиях по семантике (теории значения) и вкратце упомянул о семиотических работах общего характера (см. Papp 1969). Участники симпозиума представляли различные отрасли науки и к проблемам, связанным с общественной коммуникацией, подходили в соответствии с требованиями своей дисциплины. Материалы симпозиума были опубликованы под редакцией Тамаша Сечкё и Дёрдя Сепе (см. Szecskő & Szépe 1969).

Одновременно с упомянутыми работами Т. Сечкё написал свою кандидатскую диссертацию (см. Szecskő 1971). Поскольку в ней он рассматривает социальную коммуникацию посредством различных систем знаков, то непременно касается и вопросов семиотики. Исследователь народной культуры может найти в работе Т. Сечкё много интересных мыслей и ценных идей (см. рецензию на русском языке Horpál 1972a). Отметим, что благодаря советам Т. Сечкё и при его поощрении автор настоящего сообщения написал книгу о системе коммуникации в одной из венгерских деревень (см. Horpál 1970).

Литературоведение относительно рано ознакомилось с возможностями применения современных научных теорий. Первым выражением этого стало исследование Яноша Ш. Петёфи «*Művészet és kommunikáció*» (Искусство и коммуникация, см. Petőfi 1966). В этой работе автор первым в Центральной Европе построил коммуникативную модель принятия художественного творчества, произведения. Позже Я. Ш. Петёфи продолжил эту работу, а его влияние прослеживается и в других трудах по теории литературы, включая фольклористику (см. Voigt 1972b).

² Именно этот доклад стал первым обратившим на себя внимание упоминанием о проблемах, в качестве обозначения которых мы предложили термин *жестовая коммуникация* или *коммуникация жестами* (см. Horpál 1972b).

На совещании за круглым столом на тему «Язык и коммуникация» Иван Витани выступил с докладом о теории коммуникации и эстетике. В его обзоре имеется много ценных сведений по семиотике и фольклористике. По мнению литературоведа Элемера Ханкишша (см. Hankiss 1969, а также Hankiss 1967), при изучении песенного народного творчества также можно применить такой метод. В своих работах он придерживается этого подхода, выступая продолжателем данного направления. Так, исследование Э. Ханкишша о характере структуры и/или модели в литературном произведении (см. Hankiss 1970a) содержит основополагающие идеи для теоретического и текстового анализа фольклорных произведений.

Много полезных и неизвестных ранее положений и формулировок имеется в работах, с которыми мы ознакомились в 1968 г. на симпозиуме «Формообразующие начала в поэтических произведениях», а также спустя два года в г. Сегеде в ходе дискуссий об анализе рассказов и повестей (см. Hankiss 1970b, 1971). Среди докладов и выступлений последней серии дискуссий имеются семиотически особенно обоснованные работы, берущие за основу взгляд, согласно которому, произведение является знаком, созданным своим творцом и выступающим одновременно как часть более крупной общей системы знаков (например, всего творчества поэта, писателя или всего направления эпохи).

Ранние работы Габора Боньхай, Кароя Чури и Я. Ш. Петефи по литературной семиотике (см. Petőfi 1967; Bonyhai 1968; Csúri 1968) на материале конкретных разборов способствовали внедрению этого метода, дающего много нового и для фольклористики. Однако отметим, что в текстуальных изысканиях венгерская фольклористика пока лишь эпизодически пользуется выводами из работ по теории литературы (например, Horpál 1969; Voigt 1969b; Küllős 1970; Szemerényi & Voigt 1972). Отставание видится еще большим, если принять во внимание современные теории текста, выдвинутые в 1970-е гг. и остававшиеся в венгерских исследованиях совершенно без отклика.

Венгерские фольклористы обошли молчанием и сборник работ «*Művészet és közérthetőség*» (Искусство и общедоступность, см. Szerdahelyi 1972), вызвавший дискуссию и признание в широких кругах критиков и деятелей эстетики. Во введении сборника его составитель Иштван Сердахейи писал: «Главная

цель специалистов при Рабочем межотраслевом комитете по сравнительной теории искусств Академии наук ВНР заключается именно в том, чтобы, создавая условия для многостороннего обмена мнениями деятелей самых различных научных дисциплин, способствовать тем самым развитию теории искусств».

Развитие теории искусств пусть опосредованно, но, по всей вероятности, может способствовать лучшему пониманию народного искусства, особенно если не упускать из виду, что одним из признаков искусства народа (т. е. фольклорных произведений с текстом и напевом) была общедоступность, полное овладение и принятие их коллективом.

Летом 1972 г. в Институте литературоведения Академии наук ВНР было проведено совещание советских и венгерских исследователей по вопросам литературной семиотики. На совещании было прочитано много докладов, обогативших венгерскую литературную семиотику ценными положениями и мыслями. Также были высказаны ценные критические замечания. Следует особо подчеркнуть, что на совещании были заслушаны и два выступления по фольклористике – доклады Елеазара Мелетинского и Вилмоша Фойта.

В области литературоведения в 1972 г. была сделана значительная попытка создать общую «семиотическую теорию литературы». Ее автором стал Золтан Каньо, спустя два года написавший кандидатскую диссертацию по этой теме. Это была первая работа такого характера в Венгрии. Стоит привести основные положения этой работы, так как везде, где автор говорит о литературном произведении, мы смело можем заменить это выражение на «фольклорное произведение». В работе мы находим много новых и полезных мыслей и высказываний. К примеру, цитата из диссертации З. Каньо:

«Литературные произведения, отдельные литературные явления придется определить не просто единичными, интуитивно доступными явлениями, а как части или элементы определяемой в будущем системы. – В задачи литературных исследований входит выявление всех закономерностей, которым подвластно литературное произведение. И таким образом, описание и толкование литературных произведений предполагает теорию, основанную на конкретных, эмпирических фактах, с одной стороны, и имеющую, как и все научные теории, характер ги-

потезы, с абстрактными и общими положениями, с другой. При теоретическом истолковании любого (литературного) текста нужно исходить из предположения, что текст является семиотическим фактом, т. е. текст задан в контексте своеобразного (подразумевается: литературного) характера коммуникации. Литературная коммуникация в отдельных своих значительных и весьма важных элементах отличается от общей коммуникативной модели. – При семиотических разысканиях в области теории литературы лучшим исходным пунктом оказывается текстуальный комплекс, т. е. совокупность партитуры (письменного текста) и ее устной передачи, так как хотя бы частично это материализуется в знаковых формациях материально-вещественного характера, в таком виде больше всего поддается разбору, больше, чем любая другая реляция литературной коммуникации. – Проблемы текстуальной партитуры входят в компетенцию теории текста, а проблемы устной передачи – в область перформации теории текста».³

З. Каньо присоединяется к теоретикам советской семиотической школы, говоря:

«Литературный текст создается на основе вторичной семиотической системы, пользующейся естественным языком как первичной семиотической системой. Языковые и иные (неязыковые) элементы в литературном тексте упорядочены уже на основе литературных закономерностей. Прежде всего в отношении своей глубинной структуры литературный текст определяется примененной в этом тексте языковой системой. А поверхностную структуру текста в ее языково-стилистической конкретности определяют, кроме глубинной структуры, грамматические и риторические правила трансформации. В конечном итоге, литературный текст создается своеобразным поэтическим кодом, строящимся на первичном коде языка и приводящим к неизвестной ранее в обычном языковом тексте организованности высшего уровня. Говоря о семиотическом разборе литературных текстов, автор заключает, что тут решающую роль играют т. н. простые формы (как, например, крылатые слова, пословицы и поговорки), которые можно считать относительно чистым простым воплощением поэтического кодирования».

В 1975 г. З. Каньо издал на венгерском языке тезисы своей кандидатской диссертации, написанной на немецком языке.

³ Цитата взята из рукописи З. Каньо «Семиотический подход к литературе» (1972).

В тезисах он проводит семиотический разбор т. н. «простой формы» – поговорки. Приведем положения, касающиеся непосредственно фольклористики:

«Эти ‘простые формы’ как произведения фольклорного характера строятся на социальном коде и создаются из противопоставления (оппозиции) первичного кода языка и вторичного кода литературы. <...> Основной вопрос паремиологических исследований на основе семиотики сводится к тому, как можно объединить взаимоотношения, выявленные в отдельных – логических, грамматических, тематических, поэтических – аспектах. Очевидно, целесообразным будет такое решение, чтобы в соответствии с исследованиями последних лет в области генеративной грамматики мы стремились привести в соответствие глубинную структуру генеративной грамматики с отвлеченным логическим уровнем описания. Поверхностную структуру мы можем описать с помощью ритмической трансформации, с одной стороны, и применяемых в генеративной грамматике правил, с другой. А для объяснения явлений поэтики мы вводим специальный вторичный поэтический код, связанный с кодом естественного языка, точнее модифицирующий влияние этого кода. <...> Сущность поэтического кода заключается в том, что элементы словарного состава он дополнительно систематизирует на основе какого-то важного свойства системы языка, повышая степень организованности линейной структуры. <...> В простых формах мы можем увидеть относительно простое и чистое воплощение поэтического кода; они создаются в непосредственном противопоставлении языка как первичной семиотической системы вторичной семиотической системе, предопределенной поэтическим кодированием» (Кануб 1975: 9, 11, 24).

Наряду с публикациями естественных текстов, основанных на устной речи (будь это тексты художественные или фольклорные), в культуре есть другая совокупность, которую составляют системы знаков визуальных сообщений. Некоторые венгерские исследователи занимаются именно этими знаками. Причем если в других областях были определенные предпосылки, то здесь все пришлось начинать на пустом месте. Возможно, именно поэтому в последние несколько лет динамичнее всего развивалось как раз это направление семиотики. Исследование систем визуальной семиотики теперь уже ведется продуманно и планомерно.

К трудам такого рода относится одна из работ Габора Силади «*A vizuális közlés szemiológiája*» (Семиология визуального сообщения, см. Szilágyi 1971). В работе можно найти ряд положений общего характера о семиотике образов (имаго). По мнению автора, образ составляет не замкнутое единство, а тесно связан с культурным окружением, под влиянием которого образы, как и слова и жесты, могут впитать в себя то или иное значение. Образ функционирует как носитель культуры, система знаков-носителей информации, характерной для данной культуры. Пора уже вскрыть значение образного сообщения в истории культуры. Такие высказывания дают нам понять, насколько огромное значение в семиотических исследованиях культуры имеет необходимость соразмерных работ по различным отраслям семиотики и их пропорциональное развитие.

Семиотика образов (*image*) поставлена в центр внимания и другой системы визуальных знаков – кинематографа. Кинематограф оказывается наиболее сложной среди визуальных систем кодов. Его анализ – дело наиболее сложное, но несмотря на это в Венгрии за весьма короткий срок были достигнуты значительные результаты в этой области. Бурному росту отечественной семиотики кинематографа, если и не непосредственно, то косвенно содействовало быстрое развитие венгерского кинематографа (мы имеем в виду картины Миклоша Янчо, Золтана Хусарика, Шандора Шары, Иштвана Гала, Ференца Коши, получившие всемирное признание, между прочим, благодаря и их этнографической достоверности). Во многих публикациях мы находим определения основных понятий семиотики кинематографа, хотя часто они полемизируют друг с другом (см. Horányi 1971; Szekfű 1971). Хорошим дополнением к венгерским исследованиям является сборник переводных статей по семиотике кинематографа известных иностранных авторов (см. Noppál & Szekfű 1974).

Как венгерская, так и зарубежная специальная литература по семиотике кинематографа ввела в научный оборот множество теоретических и методологических новшеств в области анализа непрерывных рядов действий. Они обнадеживают и поощряют этнографов и фольклористов возможностью применения некоторых достижений в области современного анализа фильма к точному и подробному описанию явлений своей отрасли, прежде всего обычаев и обрядов. Ведь к обычаям и обрядам можно

подойти как к фильму по «сценарию обряда», как к действию, запечатлеваемому или уже запечатленному на киноленте исследователями, имевшими в свое время возможность сделать это.

Петер Йожа во второй части своей кандидатской диссертации (Józsa 1974) проанализировал знаковую систему кинокартин режиссера М. Янчо по методике, предложенной французским этнологом и мифологом Клодом Леви-Строссом, исходя из теоретической предпосылки, по которой в обоих случаях речь идет о т. н. *нарративном анализе* (Voigt 1972a). Кинокартины М. Янчо несомненно относятся к лучшим произведениям мирового искусства кино и как нельзя лучше показывают богатство венгерской культуры. Предложенный П. Йожей анализ облегчил и обогатил восприятие спорных произведений, всего спорного творчества М. Янчо, янчовского мифического миропонимания и внес в это восприятие новые ценные моменты. П. Йожа подверг тщательному анализу костюмы и их изменения, отличающиеся от повседневных жесты, ритмику смерти и мифологию (или, по выражению французского ученого, мифологему) наготы. Выражая все это одним словом из анализа самого П. Йожи, он проанализировал элементы текста или же *текстемы*. Для характеристики элементов текста П. Йожа применяет те же методы, что и современное языкознание при анализе речи и звуков. С помощью отличительных знаков можно точно охарактеризовать конкретные действия в отдельных кинокартинах (например, изменения костюмов или видов смерти). Анализ с помощью этих внутренних признаков может дать многостороннюю характеристику отдельным сценам и объяснить их значение, причем в отношении к другим сценам и ко всей кинокартине, даже к подобным сценам (раздевания и казни) в других картинах М. Янчо. Именно эта соотнесенность и является решающим шагом вперед, ведь, по рассуждениям К. Леви-Стросса, если элементы мифа имеют значение, то оно заключается не в самом себе, а в системе отношений, определяющей взаимосвязи между отдельными элементами. Это же можно сказать об элементах обрядов, обрядовых действий, «обрядовой кинокартины», точнее, о взаимосвязях значений их элементов. Достижениями в исследовании венгерской семиотики кино можно воспользоваться в изучении народных обрядов.

Сделав обзор различных направлений семиотики, обратимся к этнографии. В заглавии этой работы фигурирует слово *этносемиотика*. В данном сложном слове присутствует тот же компонент, что и в терминах *этнография* и *этнология*. Согласно англосаксонскому словоупотреблению или следуя за словоупотреблением отдельных философов, уместнее было бы воспользоваться термином *антропология*, но мы придерживаемся фактов из истории нашей науки и предлагаем термин, употребленный в заглавии. Ведь еще задолго до возникновения упомянутых выше отраслевых семиотик т. н. «науки о народе» изучали «знаковые языки», системы подачи сигналов, системы символов, характерные для отдельных народов и племен, словом – вопросы семиотики в современном смысле слова (ср. Horpál 1977), пусть даже эти ранние исследования не имели никакого отношения к теории знаков Пирса или Морриса. Таким же было положение в венгерской этнографии.

Еще до второй мировой войны в венгерской научной этнографической литературе появилась краткая статья Акоша Сендрея «*A magyar nép jelnyelve*» о языке знаков у венгерского народа (см. Szendrey 1941).⁴ К сожалению, впоследствии автор не рассматривал эту тему, но его рассуждения имеют этносемиотический характер даже в современном смысле слова, несмотря на то что в этой статье он подробно рассматривает только венгерский «язык жестов».

В области этнографических исследований впервые стало ясно, что некоторые знаки играют отличительную роль, т. е. в жизни коллектива они выполняют важную регулирующую функцию. При изучении форм крестьянской одежды исследователи обратили внимание на то, что народная одежда выступает в функции обозначения возраста человека, и определили внешние знаки, имеющиеся на предметах народного костюма (см. Szendrey 1931; Palotay 1943). В монографии Габора Люкё (Lükő 1942) представлен анализ системы символов венгерского народного (устного и изобразительного) искусства. Наиболее интересным в рассуждениях автора, заслуживающих критического

⁴ В названии статьи можно увидеть первое сознательное определение этносемиотики в мировых масштабах. Ознакомившись с ее содержанием, становится ясно, что в статье – только сырые данные без анализа (она была написана под влиянием многочисленных зарубежных статей о языке жестов).

разбора, является вывод о нераздельном единстве системы символов народных песен, народного изобразительного искусства и религиозно-суеверных представлений народа.

Дюла Ортутаи в своей книге «*Kis magyar néprajz*» (Краткая венгерская этнография, см. Ortutay 1966), впервые вышедшей в свет в 1942 г., посвящает отдельную главу традициям, регулирующим быт крестьянина. В ней автор упоминает о роли знаков, символов и символических действий, бытующих в крестьянских коллективах. В то время автор уже был знаком с некоторыми ранними работами Петра Богатырева, написанными под влиянием пражской школы языковедов вполне в духе семиотики. В академическом докладе, в котором категории варианта, инварианта и аффинитивности он определил в качестве основных терминов устной передачи фольклорных произведений, Д. Ортутаи, в сущности, описал и определил закономерности трансформации знаков народно-поэтических, т. е. нарративных, повествовательных структур (см. Ortutay 1959).

В предыстории венгерской этносемиотики достойны упоминания еще несколько работ, содержащих интересные материалы по истории культуры. Эти работы посвящены знакам, бытовавшим в прошлые столетия, в том числе лавочным вывескам (см. Nadik 1927; Huszár 1961; Perekázy 1962; Csatkay 1971), цеховым гербам (см. Bodó 1968, 1970; Bodgál 1971) и знакам домов (см. Horváth 1935; Borsody-Bevilaqua 1938). Тематически к ним примыкает хорошо оформленная «Книга о знаках» (1941), в которой представлены все виды знаков «в той форме, как ими пользовались народы древнейших и древних времен, раннего христианства и средневековья». Это перевод английской работы, дополненный венгерскими примерами.⁵ С точки зрения этнографии, особый интерес представляют последние страницы книги, на которых изображены древние венгерские знаки собственности и варианты тамг некоторых семей в той форме, в которой они бытовали у различных членов семьи.

⁵ *Jelek könyve, mely jelek minden fajtáját tartalmazza... Barátai segítségével gyűjtötte, rajzolta és magyarázta Rudolf Koch. Fordította és itt-ott magyar példával kibővítette Szentkúty Pál* (Книга о знаках, содержащая все виды знаков... С помощью своих друзей собрал, нарисовал и пояснил Рудольф Кох, перевел и местами дополнил венгерскими примерами Пал Сенткюти). Hungária könyvek 8, Budapest.

Во второй половине 1950-х гг. при Этнографическом музее в Будапеште был основан реферативный журнал «*Index Ethnographicus*». В нем была опубликована целая серия статей под сводным заглавием «Этнография выражения». В статьях авторы разбирали бытование знаков в крестьянском обществе, приложив к своим исследованиям богатую коллекцию примеров. Серии статей предшествовали работы Белы Гунды «*A kereszt, mint mágikus jel az agyagedényeken*» (О кресте как магическом знаке на глиняных сосудах, см. Gunda 1941) и «*A lakóházat védő mágikus jelek*» (Магические знаки для защиты жилого дома, см. Gunda 1957). К этой тематике примыкают две статьи Йожефа Чабы (Csaba 1956, 1958). Применение креста как символа в оборонительной функции и обзор относящейся к этой тематике литературы подводят нас к вопросу о применении символов в народном искусстве.

Обратим внимание еще на два исследования. Шандор Дёмётёр написал работу о символических украшениях на деревянных надмогильных памятниках (Dömötör 1960), а еще ранее он сделал попытку теоретически подвести итоги в статье «*A jelkép mint néprajzi fogalom*» (Символ как этнографическое понятие, см. Dömötör 1944). Статья содержит богатый фактический материал. Автор выдвигает в ней верное предположение о том, что в культуре под символом следует понимать сообщение, стоящее на месте чего-нибудь.

Своеобразной формой бытования символов в венгерском устнопоэтическом творчестве выступает определенная функция цветов, т. н. символика цветов (см. Erdélyi 1961). Вне всякого сомнения, в народных песнях можно выявить систематическое применение различных цветов, но исследования в этом направлении следует продолжать. В других областях народного искусства исследователи также встретились с явлениями, имеющими отношение к символике цветов. Так, Эдит Фел и Тамаш Хофер указали на то, что «человеческие фигуры и их жесты в народном изобразительном искусстве имеют символическое значение. Именно это символическое значение придает исключительную выразительность этим немногословным изображениям. Крестьянская техника изображения пропускает отличительные, личные черты, а сохраняет, даже подчеркивает другие черты, атрибуты и жесты. Те или иные существенные признаки, атрибуты, как некая система знаков, постоянно присутствуют,

снова и снова появляются в изображениях и отличают друг от друга человеческие типы» (Fél & Hofer 1966: 38). Из цитаты становится ясно, что и в народном изобразительном искусстве можно и нужно видеть систему знаков.

В упомянутой серии статей в журнале «Index Ethnographicus» вышли также статьи, посвященные знакам мастеров и тамгам на отдельных предметах и инструментах (см. Fél 1956; Fettich 1956; Sándor 1956; Vincze 1956; Boross 1957; Tárkány-Szűcs 1958; Tárkány-Szűcs 1959). В 1965 г. Эрнэ Таркань-Сюч опубликовал относительно полный свод венгерских тамг – клейм, выжигаемых на коже скота (Tárkány-Szűcs 1965). Несмотря на их значение в истории культуры, эти тамги еще не подвергались подробному рассмотрению. А ведь ими пользовались не только крестьяне и пастухи. Чуть ли не каждый ремесленник применял свой собственный знак, и даже ткачихи-кустари выработали своеобразную систему авторских знаков.

В связи с этим прекрасные примеры приведены в глубоком исследовании Э. Фел и Т. Хофера, рассматривающем внутреннюю систему вещественного мира приданого в венгерской деревне в Трансильвании: «Применение красного и черного цветов на льняных изделиях осуществляет требование симметрии даже в мельчайших элементах с явным стремлением к попарной конструкции. Указанные два цвета для вещей более высокого ранга определяют своеобразную символическую роль как выразителей двух аспектов жизни человека. Однако та последовательность, с которой жители деревни Калотасенткирай (Трансильвания) применяют символы этих двух цветов на простых мешках, бытовых полотенцах, недостойных упомянутой роли, дает основание предполагать, что в этом случае действует подчеркнутое предпочтение созданию конструкции с помощью парных *бинарных оппозиций*» (Fél & Hofer 1969: 36). Изучая знаки собственности и тамги на народных текстильных изделиях, исследователи выявили, в каком обилии имеются возможности для варьирования цветов, материалов, техники и мотивов. И хотя эти знаки собственности и тамги по своей форме еще не стали монограммами, все же в условиях безграмотности они вполне могут выполнять функции монограммы, так как на вышивках фигурируют самостоятельные сочетания знаков, соответствующие ее своеобразию.

Мы не станем перечислять все исследования, статьи и монографии о венгерской крестьянской одежде. Почти в каждом из них имеются наглядные экскурсы в область знаковой функции народного костюма. Проведя тщательное изучение материй, выкроек и областных различий, пора уже поставить в центр внимания систему народной одежды как язык, бытовавший в старинной крестьянской жизни и понятный всем членам данного коллектива. А. Сендреи писал об этом явлении очень сжато: «Народная одежда, главным образом в своей старинной форме, рассказывала почти все о своем носителе-владельце. По ней знающий человек мог узнать о приблизительном возрасте, общественном положении, профессии и даже религии одетого в этот костюм человека; совершенно иной, чем будничная, была воскресная и праздничная одежда» (Szendrey 1931: 76, см. также Fél 1950).

К этому «скрытому» этносемиотическому течению венгерских исследований в области этнографии следует причислить некоторые из работ последнего времени, в которых авторы приводят отличный исторический материал, особенно о жизни и быте цеховых мастерских (см. Bodó 1968; Bodó 1970; Bodgál 1971; Csorba 1974).

Новой главой в истории венгерской этносемиотики является то обстоятельство, что с 1968 г. на филологическом факультете будапештского университета им. Лоранда Этвёша Вильмош Фойт ведет ежегодный спецкурс по этносемиотике. Кроме общего введения в этносемиотику, студенты на курсе рассматривают этнографические проблемы. Слушателями являются не только языковеды, поскольку общее направление курса, прежде всего, этнографическое, так как спецкурс был объявлен от кафедры фольклора. В ходе занятий студентами написан ряд письменных работ по этносемиотике и культурной семиотике, включая курсовые работы, а также сделан перевод ряда семиотических статей зарубежных авторов на венгерский язык. Кстати, впервые среди европейских университетов кафедра фольклора будапештского университета объявила курс лекций по этносемиотике. Теперь уже во многих европейских университетах ведутся курсы по семиотике, но только некоторые из них можно считать этносемиотическими. Ближе всего к венгерским начинаниям стоит работа в Словакии и Румынии. «Центрально-европейская

школа этносемиотики» изучает семиотику явлений культуры, т. е. систему знаков, принятых в культурно едином обществе. В пределах этой теоретической концепции изучаются знаковые процессы в мире вещей и в мире форм сознания, поэтому данная область семиотики, данный подраздел непосредственно соприкасается, с одной стороны, со сравнительной семиотикой, а с другой стороны, с проблемами социальной семиотики, на которой мы остановимся позже.

Основная терминология и направления изучения этносемиотики были обобщены в двух статьях. В. Фойт писал о том, что уже в самом начале исследования этносемиотики зародилось предположение, что систему знаков культуры можно представить по аналогии речево-языковой системы. Отсюда всего один шаг до вывода о том, что как язык какой-либо национальной культуры коренится в народном языке, так и изучение знаковых языков и системы семиотики в отдельных культурах неотделимо от семиотического анализа народных традиций в данной культуре. (Voigt 1971b: 577)

М. Хоппал в работе «*Jegyzetek az etnográfiai szemiotikához*» (Примечания к этнографической семиотике, см. Hoppál 1971) подверг изучению конкретную систему знаков, функционирующую в народном быту. Он сделал попытку реконструировать сеть элементов в системе народных религиозных представлений, точнее, постарался наметить необходимые шаги к решению этой задачи. Исследователь исходил из того, что в рамках коммуникативных явлений в крестьянской культуре нужно изучать знаковые процессы, лежащие в основе коммуникации. Поэтому необходимо разработать научную систему категории в знаковых процессах этнографических явлений. В 1969 г. в Москве автор впервые предложил назвать новое направление научных исследований *этнографической семиотикой*. В работе за теоретическим введением в коммуникацию следует глава о метасемиотике, в которой автор определяет последовательность семиотического анализа. В ходе анализа ему удается выявить сеть связей между элементарными знаками, а в заключительной главе он иллюстрирует анализ двумя примерами.

Большой вклад в дело разъяснения теоретических и методологических вопросов в венгерских этносемиотических исследованиях внесла серия отдельных оттисков «*Трудов по семиотике*»

(Semiotic Studies), издаваемых под редакцией М. Хоппала Этнографической исследовательской группой при Венгерской академии наук. Среди авторов известные венгерские и зарубежные исследователи. Одним из основных принципов современных исследований по общественным наукам является требование разработки научного метаязыка отдельных дисциплин. Этот метаязык представляется в виде словаря теоретических терминов и выражений, в котором точно определены отдельные, постоянно употребляемые понятия. Этой цели служило несколько предыдущих обзоров и одна работа автора по истории этносемиотики (Hoppál 1973, см. также Hoppál 1977).⁶

Приобретший право на существование университетский курс и теоретическое обоснование вскоре принесли плоды и в области конкретных изысканий – был написан целый том научных статей (см. Szerdahelyi & Szépe & Voigt 1975), оправдавших полезность и успешность семиотического подхода на материале анализа далеких друг от друга явлений культуры. Работы в этом сборнике как по тематике, так и по перспективным целям разработки можно считать хорошей подготовкой к семиотическому анализу общественных процессов. Это новое направление в этнографии занимается лишь формами комму-

⁶ Во второй работе рассматривается возникновение этносемиотического мышления. Ее целью является обзор истории этносемиотики как науки, тех историко-научных (в первую очередь этнографических и этнологических) предпосылок, которые с конца XIX века вплоть до наших дней способствовали развитию этносемиотики и ускорили ее продвижение вперед. Обзор дается во второй части работы, в предельно сжатой форме. Приводятся важнейшие мысли некоторых выдающихся исследователей XX века, подготовивших возникновение и формирование теории этносемиотики. В работе говорится о взглядах Э. Сапира, Дж. Мида, Ю. Рюша, Т. Себеока, Р. Якобсона, Д. Хаймса, Э. Арденера и др. Представителями ранней этносемиотики в узком смысле можно считать (в хронологическом порядке) П. Г. Богатырева, К. Леви-Стросса, А. Греймаса, Ю. С. Степанова, В. Я. Проппа. В третьей части работы автор знакомит читателя с результатами исследований по этносемиотике после 1971 г., группируя материалы по тематике, причем тематические группы являются одновременно и тремя наиболее значимыми направлениями в этносемиотике: 1) изучение культуры как семиотической системы; 2) анализ систем в мифологии; 3) формирующееся направление т. н. словесной или вербальной семиотики.

никации, функционирующими в т. н. народной культуре, но в рамках широкой, всеобъемлющей системы явлений общественной коммуникации приходится заниматься также различными знаковыми процессами, составляющими основу коммуникации, в том числе и знакообразными выражениями этнографических явлений. Таким образом этносемиотика связана с более широкой проблематикой общественной семиотики.

Далее в тематической группировке рассмотрим те статьи в венгерской этнографической литературе, которые, вне всякого сомнения, применяют этносемиотический подход в области «вещественной» этнографии, а затем – фольклористики. Б. Гунда еще раньше писал о подаче сигналов в народном коллективе (см. Gunda 1965) – среди пастухов. Поэтому кажется закономерным, что, возвратившись из поездки в Северную Америку, он первым откликнулся на предложение о коммуникативно-теоретическом, а затем семиотическом подходе к этнографическим явлениям. Исследователь публикует две работы по этносемиотике: о любовных сигналах (см. Gunda 1973) и о пастухах и сигналах (Gunda 1975), приводя богатейший материал.

Имре График в работе «*A tulajdont jelölő jelek rendszere a népi műveltségben*» (О системе знаков собственности в народной культуре, см. Gráfik 1972) исходит из того, что в народной культуре при осуществлении общественных акций и управлении ими действуют различные системы знаков. К этим сигналам относится частная система знаков собственности. Основной целью И. Графика является подход к этому действительно функционирующему комплексу знаков на основе теории знаков, используя материалы и достижения предшествующих исследований. В первой части работы автор рассматривает роль собственности как обозначаемой и отмечаемой знаком категории в историческом и общественном развитии человечества. По предположениям И. Графика, второй обозначаемой категорией выступают правовые отношения. Так знаки собственности приобретают правовой характер. Во второй части работы автор изучает закономерности внутренней системы сообщения информации посредством знаков собственности, в первую очередь внутрисемейных знаков собственности. Привлекая математический аппарат теории информации, он исследует, по каким закономерностям может меняться исконный семейный

знак собственности в вариантах знаков отдельных членов семьи. Работа И. Графика – значительный вклад не только в дело этносемиотики, но и в изучение знаков собственности в историческом плане.

Особой, заслуживающей внимания частью этнографии как науки о материальной культуре является область народного искусства. В музеях и на страницах специальных публикаций собран огромный материал, однако вплоть до последних лет не проводилась обработка этого материала с семиотической точки зрения, а ведь материалы по народному искусству сами напрашиваются на такую обработку. Некоторые исследователи (например, Карой Кош) обращали внимание на то, что отдельные предметы народного искусства были созданы и функционировали в рамках правил общественных отношений, норм важнейших человеческих переживаний («народное искусство любви и смерти»), поведения в обществе, а также в рамках «конвенционального языка знаков» (см. Kós 1972).

По исследованию народной одежды, где применение семиотического подхода было бы естественнее всего, нам известно лишь несколько работ. По изучению систем знаков на надгробных деревянных памятниках было написано немало статей семиотического характера. Насколько такой подход к предмету следует из фактического материала, наглядно видно на примере работы К. Коша, написанной еще в 1968 г. и опирающейся на большую собирательскую работу. Автор дает описание отдельных частей надгробных деревянных памятников, проводя различие между характерными орнаментами мужских и женских надгробий, символическими значениями расцветки и резьбы, выявляет одно из возможных чтений «языка надгробий» (областного языка трансильванских деревянных надгробных памятников в виде копья) и приходит к выводу, что предстоящей задачей можно признать «разработку знакового языка надгробных памятников в общественном и культовом отношении» (Kós 1972).

Выступившие почти одновременно исследователи приступили к решению упомянутой выше задачи. Кроме формального анализа знакового языка, их интересовал как исторический фон, так и вопрос об общественном окружении этого языка. Тюнде Зентаи, Ласло Новак и М. Хоппал в своих работах (Zentai 1972; Novák 1973; Horpál 1974 соответственно) уже определенно

применяют этносемиотический метод. Т. Зентаи занималась похоронными обрядами. Она собирала воспоминания, связанные с надгробьями, у одаренного крестьянина-рассказчика в с. Надудвар на Венгерской низменности. Во введении исследователь заключает, что группу надгробных памятников и кладбище в целом можно воспринимать и как своеобразную систему знаков, которая посредством сообщения вещественных, опредмеченных знаков, без вспомогательных языково-речевых средств отражает определенную часть системы обычаев данного коллектива и его общественное состояние, а именно, ту часть, которую можно до известной степени определить и которую сам коллектив считает значимой и важной. В дальнейшем автор перечисляет элементы этой системы знаков, указывая, что обозначают деревянные надгробные памятники того или иного типа (например, каковы эти памятники у мужчин, у женщин, у детей). В конце работы мы находим описание похоронных обрядов. Как пишет автор, «эта группа надгробий-знаков является остатком общедействующей системы, она была характерна для раннего уровня народной культуры, когда закрепление информации из-за безграмотности могло быть произведено только посредством вещественных знаков» (Zentai 1972: 305).

В конце 1974 г. была написана обобщающая статья о системе знаков на венгерских деревянных надгробных памятниках «*Style and Meaning in the Ethnographic Art*» (Стиль и значение в венгерском народном искусстве, см. Horpál 1975b).⁷ Автор зачитал ее на международной конференции в Англии. На необычное многообразие форм этих деревянных надгробных памятников обратили внимание не только зарубежные, но и венгерские участники конференции. Задачей исследователя-этнографа является точное описание надгробий как пока неизвестной системы знаков. Он должен определить элементарные знаки, составить словарь символов, разработать грамматику сочетаемости отдельных мотивов, определить значение отдельных знаков (символов или орнаментальных мотивов) и, наконец, рассмотреть функционирование всей этой системы в народной культуре в рамках крестьянского коллектива. Очевидно, этот подход в духе общей семиотики соответствует синтаксическому, семантическому и прагматическому анализам.

⁷ На русском языке работа была опубликована с некоторыми изменениями в 26-м томе журнала «Acta Ethnographica» за 1977 г.

В результате тщательного анализа были определены основные оппозиционные пары, с помощью которых надгробия сообщают о том, кто лежит в могиле: мужчина или женщина, старик или молодой, бедняк или богач. Все это выражено с помощью форм, декоративных мотивов, вырезанных на дереве символов, росписи, размеров (высоты и толщины) надгробия. В первые десятилетия XX века эта система знаков еще жила и была общепонятна для жителей деревни. Систему знаков удалось восстановить благодаря воспоминаниям старожилов и разрозненным данным в специальной литературе. Интересную особую группу представляют надгробные памятники в форме человека. В своей работе мы уделили им особое внимание, считая их типичным проявлением иконических знаков в области народной культуры. Один из выводов работы сводится к тому, что деревянные надгробные памятники, имеющие форму человека и «заменяющие собой человека», являются древнейшей формой венгерских деревянных надгробий, несмотря на то что аналогичные надгробные знаки известны также у некоторых сибирских народов.

Остановимся на отдельных венгерских попытках исследования в области т. н. *вербальной семиотики*, изучающей языковые тексты. В. Фойт в своей книге (см. Voigt 1972b) и во многих других публикациях (например, Voigt 1971a) конкретно указывал на структуральный и семиотический анализ текста и приводил короткие примеры. Совместно с Агнеш Семеркени они написали лучший до сих пор труд в области изучения венгерских пословиц и поговорок (см. Szemerkenyi & Voigt 1972). В 1974 г. на конгрессе Общества по изучению народных рассказов (*Society for Folk Narrative Research*) в Хельсинки А. Семеркени выступила с докладом, посвященным прагматическому анализу венгерских пословиц и поговорок (см. Szemerkenyi 1974).

В сентябре 1974 г. на симпозиуме «Поэтика и стилистика фольклора» М. Хоппал выступил с рефератом «Az «első» mese» (Первая сказка, см. Horpál (1974)). В работе автор рассматривает группу т. н. «цепных» сказок, учитывая достижения западноевропейских школ по текстуальной семиотике. Применение новейших достижений лингвистики и т. н. текстуально-теоретических направлений, превзошедших генеративную грамматику прежних времен, в анализе фольклорных текстов, по всей

вероятности, открывает новые горизонты в теории фольклора (дополняя их, конечно, теорией т. н. речевого акта – *speech act*).

Подход к мифологии как системе знаков основан на анализе языковых текстов. В сущности, это взгляд советских исследователей в области семиотики. Об этом автор данной статьи писал в обзоре «*A mitológia, mint jelrendszer*» (Мифология как система знаков, см. Horpál 1975a), а в ходе научной командировки в Мос-кву ознакомился с принципами советской семиотики. Позже эти принципы были подвержены испытанию на конкретном мифологическом материале в статье о мифологии приуральских народностей (Horpál 1976). С тематикой этой статьи связано интересное исследование Петера Вереша, изучившего противопоставление правой и левой сторон (бинарные семиотические оппозиции) и сделавшего перспективные выводы исторического и этногенетического характера. Его положения, как и семиотическое направление в сравнительных исследованиях мифологии, выявляют возможности создания этносемиотики, для которой характерен исторический подход: «Насколько бы ни были скептически те или иные исследователи по вопросам необходимости изучения общих явлений в культуре различных народов, изучение всей этой совокупности проблем исторической этнографии становится все более насущным и необходимым. Без знания семиотических универсальных явлений невозможно определить механизм внутренней интегрирующей и внешней разграничивающей функций отдельных культур. В интересах обеспечения объективности в исторических реконструкциях неизбежным представляется выявление культурных изоморфизмов, созданных двоякой символической системой классификации, в основе которой лежат бинарные оппозиции» (Veres 1975).

Таким образом мы перешли из мира вещей в мир общественного сознания, в необъятный мир языка, мифов, истории и др. Заканчивая обзор, коротко остановимся на венгерских исследованиях по этносемиотике и на связях последней с зарождающейся социальной семиотикой.

Такой исторический обзор необходим уже для того, чтобы проследить развитие научной мысли, путь становления определенного научного направления (с его неизбежными тупиками!). Пройденный путь ясно показывает, что возможность становле-

ния этносемиотики появилась лишь благодаря марксистскому изучению общественного применения знаков и сигналов. Исходным моментом подобного подхода на основе теории знаков были положения, согласно которым, «знаки – это общественный факт... и поведение человека в большинстве случаев имеет характер знака...» и созданные человеком знаки существуют не сами по себе, а взаимосвязаны и составляют систему. Эти положения взяты из работы В. Фойта *«Bevezetés a szemiotikába»* (Введение в семиотику, см. Voigt 1977).

К этим рассуждениям непосредственно примыкает кандидатская диссертация П. Йози (Józsa 1974), в которой автор выдвигает положение, что центральной категорией марксистской науки об обществе должен быть знак, подобно тому, как центральной категорией марксистской экономической теории выступает обмен.

В нашей стране нужны были значительные предварительные исследования, чтобы оказалось возможным написать книгу или диссертацию по той или иной теме. Венгерская социальная семиотика, как и этносемиотика, тесно связана с семиотическими исследованиями в области литературы, кинематографа и музыки, она обобщила их достижения. Кроме ряда ценных статей-эссе (см. Vitányi 1972; Hankiss 1974), была выпущена программная работа, в которой Д. Сепе и В. Фойт определяют задачи венгерских исследований по семиотике – «определение понятия знака, классификация знаков и разработка типологии знаковых систем, в сущности, систематизирующая деятельность, в центре которой стоит одна единственная задача: *еще ближе и глубже ознакомиться с различными явлениями общественного быта и общественного сознания*» (Szépe & Voigt 1972: 40–41). Область теории знаков, которая занимается общественной предопределенностью знаковых процессов и которая должна демонстрировать их общественную регулированность и системность, они назвали *социальной семиотикой*. Все перечисленные исследования занимаются частными областями семиотики, каждое из них посвящено одной определенной объективации общественного сознания.

Благодаря указанным историческим предпосылкам, венгерская этносемиотика обратила внимание, прежде всего, на явления в крестьянских коллективах. Современная социальная

семиотика не оставляет без внимания и явления в городских коллективах. Готов первый конкретный социально-семиотический анализ – описание первомайской демонстрации 1973 г. с некоторыми методологическими выводами (Voigt 1974). А такие работы теоретического характера, как исследование З. Каньо по вопросам прагматики, предлагают важнейшие выводы для этносемиотики, ведь на уровне прагматики знак и сообщение всегда появляются как исторически и социально предопределенные акты. Каньо пишет (Kanyó 1972: 108): «Не подлежит сомнению, что сущность знака и его применения обнаруживается на уровне прагматики: знак в действительности всегда бытует в прагматических реляциях». З. Каньо сосредоточивает свое внимание на социальных функциях знаков в соответствии с общей направленностью «Трудов по общему языкознанию», в одном из томов которых была опубликована его работа (см. Telegdi & Szépe 1972). Авторы сборника подвергли рассмотрению прагматические аспекты важнейшего средства коммуникации – устной речи (например, Horpál 1972b). Именно повседневная коммуникация знаками составляет важнейшую область исследования как в социальной семиотике, так и в этносемиотике, определяемой как часть первой.

Итак, мы перешли к изысканиям в области коммуникации. По праву можно поднять вопрос – какова взаимосвязь между семиотикой и коммуникацией? Т. Сечкё заключает (Szeckó 1971): «Мир явлений в повседневной коммуникации, т. е. бытовая коммуникация, предоставляет для исследований в социально-психологическом плане больше простора, чем другие формы общественной коммуникации, так как и связная речь, и метакоммуникативные сигналы, и ситуация, в которой присутствуют разговаривающие, равно как и принятие этой ситуации, стереотипы повседневного мышления, перекодированные в слова или знаки поведения, все это представляет собой разновидность знака, разработанную обществом и возведенную в ранг института. А так как любая коммуникация осуществляется посредством знаков, мы считаем вполне обоснованным заключение Э. Хорани (Horányi 1973), согласно которому, «семиотика является своего рода метатеорией в изучении коммуникации».

Это в некоторой степени наддисциплинарное положение дало семиотике возможность практически с 1968 г. служить

межнаучными, интердисциплинарными рамками для систематизации ряда положений и теорий, выдвинутых на той или иной научной конференции.⁸ С точки зрения истории венгерской этносемиотики, среди этих конференций особое значение имела международная конференция по семиотике в Тихани. Уже в 1972 г., в период составления планов, стало ясно, что вследствие указанных выше этнографических предпосылок одна из секций на этом совещании непременно должна заниматься вопросами этносемиотики. План работы этой секции подготовили М. Хоппал и др. 15 февраля 1973 г. в Этнографической исследовательской группе при Венгерской Академии наук были обсуждены проблемы этносемиотики. В ходе этого обсуждения В. Фойт выступил с отчетом по подготовительным работам этносемиотической секции к предстоящей конференции, а М. Хоппал информировал о венгерской концепции этносемиотики. Выступившие в прениях Д. Сепе, З. Каньо, Г. Боньхаи, И. Границ, Мартон Иштванович и др. занимались главным образом вопросом о том, в какой мере нужны своеобразные методы в этносемиотическом подходе к отдельным областям науки.

После двухлетней подготовительной работы, с 26 мая по 30 мая 1974 г. в Тихани была проведена конференция «Культура и семиотика», в которой, несмотря на ее венгерский характер, приняли участие многие зарубежные исследователи. 27 мая состоялось секционное заседание на тему «Знаковые системы народной культуры», где с вводным докладом выступил М. Хоппал. Он исходил из определения культуры, предложенного Ю. М. Лотманом, и подчеркнул центральное значение кодирования народной культуры. Согласно этому, насущной задачей этносемиотики является разбор всех кодов в отдельности, их разграничение, выявление их системы.

⁸ Такими совещаниями по семиотике были: *Формообразующие принципы в поэтическом творчестве* (1968); *Моделирование в фольклористике* (1969); *Язык и коммуникация* (1969); *Искусство и общедоступность* (1970); *Дискуссия по разбору рассказа* (1970); *Симпозиум по семиотике* в г. Вацратот (1971); *Импровизация в искусстве* (1972); *Советско-венгерское совместное заседание по вопросам литературной семиотики* (1972); *Конференция по стилю* (1973); *Культура и семиотика* в Тихани (1974).

Цель этносемиотических исследований в области народной культуры заключается в изучении знаковых процессов, точнее говоря, кодов, с помощью которых социальные акты коммуникации осуществляются в повседневной жизни. Исследования такого характера путем конкретного изучения какой-либо одной культуры (подразумевается венгерская крестьянская культура) внесет большой вклад в выявление общих, не только семиотических характеристик культуры.

Благодаря этой конференции, венгерские стремления могли вступить в непосредственный контакт с зарубежными достижениями. Научное течение этносемиотики интересуется семиотикой явлений культуры, общественно принятыми системами знаков культурно единого коллектива. Эта подотрасль науки должна заниматься знаковыми процессами, как в мире вещей, так и в мире форм сознания, поэтому она непосредственно связана с проблемами сравнительной семиотики (также возникшей в Венгрии, хотя выдвинувшие это название исследователи в настоящее время работают за рубежом⁹).

Ознакомив читателя с ранними исследованиями, изложив их в двояком плане и охарактеризовав работы по этносемиотике, мы 1) указали на области, в которых с надеждой на успех можно применять методы науки о знаках; 2) проследили теоретическую (а зачастую и практическую) неуверенность, характерную для отдельных разысканий. Этот факт привел к тому, что в последние два-три года семиотические (не только этносемиотические) исследования приостановились. Но этот же факт должен в будущем послужить стимулом для этносемиотических исследований, к тому, чтобы они, усиливая теоретическое обоснование, породили как можно больше *конкретных анализов* и семиотических описаний на все более надежной основе.

Мы надеемся, что этот обзор венгерских достижений в области этносемиотики убедит читателя в том, что у нас имеется надежная основа для будущих исследований. Налицо все возможности для дальнейшего развития результатов, достигнутых нашими предшественниками.

⁹ Т. Себеок и Я. Ш. Петёфи – крупнейшие исследователи в мировой семиотике.

Литература

- Balázs, János 1966. Jel is jelölési érték. – *Altalános Nyelvészeti Tanulmányok* 4, 5–30. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Bodgál, Ferenc 1971. Kovácsremekek, kovácscégérek. – *A miskolci Herman Ottó Múzeum közleményei* 9, 96–104.
- Bodó, Sándor 1968. Céhbhívó táblák a miskolci Horman Ottó Múzeumban. – *A miskolci Herman Ottó Múzeum évkönyve* 7, 171–211.
- Bodó, Sándor 1970. Borsodi, abauji és zempléni céhpecsétek. – *A miskolci Herman Ottó Múzeum évkönyve* 9, 183–255.
- Bonyhai, Gábor 1968. A Szarvas-ének szerkezeti elemei. – *Kritika* 6, 29–41.
- Boross, Marietta 1957. Jelzések a mezőgazdasági eszközökön Bulgáriában. – *Index Ethnographicus* 2, 90–96.
- Borsody-Bevilaqua, Béla 1938. Régi pest-budai házjegyek. – *Tükör* 684.
- Csaba, József 1956. Kereszt alakú varázsjelek alkalmazása a vendeknél. – *Néprajzi Közlemények* 1, 102–109.
- Csaba, József 1958. Mágikus jelek egy nárai kúton. – *Index Ethnographicus* 3, 229–231.
- Csatkay, Endre 1971. *Cégérek*. Budapest.
- Csúri, Károly 1968. A ló meghal a madarak kirepülnek c. Kassák költemény emblémaszerkezete. – *Irodalmi és Nyelvi közlemények* 2, 129–154.
- Dömötör, Sándor 1944. A jelpép mint néprajzi fogalom. – *Ethnographia* 55, 39–69.
- Dömötör, Sándor 1960. Abádszalóki fejfadíszítések (A kifejezés etnográfijához). – *Index Ethnographicus* 5, 81–94.
- Erdélyi, Zsuzsanna 1961. Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához. – *Ethnographia* 72, 173–199 & 406–429 & 583–596.
- Fél, Edit 1950. Women's clothing in the Sárköz. – *Folia Ethnographica* II: 1, 19–54.
- Fél, Edit 1956. Adalékok az életfa magyarországi ábrázolásához. – *Index Ethnographicus* 1, 65–68.

- Fél, Edit & Hofer, Tamás 1966. *Parasztok–pásztorok–betyárok. Emberábrázolás a magyar népművészetben.* Budapest: Corvina.
- Fél, Edit & Hofer, Tamás 1969. A kalotaszentkirályi kelengye I. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására. – *Néprajzi értesítő* 51, 15–36.
- Fettich, Nándor 1956. Az emberformájú életfárról. – *Index Ethnographicus* 1, 153–160.
- Gráfik, Imre 1972. A tulajdont jelölő jelek rendszere a népi műveltségben. – *Néprajzi értesítő* 54, 69–105.
- Gunda, Béla 1941. A kereszt, mint mágikus jel az agyagedényeken. – *Ethnographia* 52, 66–67.
- Gunda, Béla 1957. A lakóházat védő mágikus jelek. – *Index Ethnographicus* 2, 192–198.
- Gunda, Béla 1965. Signal by Sweep-Well in the Great Hungarian Plain. – *Acta Ethnographica* 14, 394.
- Gunda, Béla 1973. Sex and Semiotics. – *Journal of American Folklore* 86, 143–151.
- Gunda, Béla 1975. Pásztorok és jelek. – István Szerdahelyi & György Szépe & Vilmos Voigt (ред.) *Jel és közösség: Szemiotikai tanulmánygyűjtemény*, 11–22. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hadik, Béla 1927. Korcsmacégérek történetéhez. – *Néprajzi értesítő* 19, 19–78.
- Hankiss, Elemér 1967. A népdaltól az abszurd drámáig. – *Kritika* 12, 14–27.
- Hankiss, Elemér 1969. Kommunikáció elméleti modellek és a népdalkutatás. – *Ethnographia* 80, 354–355.
- Hankiss, Elemér 1970a. Az irodalmi mű: struktúra vagy modell? – *Valóság* 7, 74–88.
- Hankiss, Elemér (ред.) 1970b. *Formateremtő elvek a költői alkotásban.* Budapest.
- Hankiss, Elemér (ред.) 1971. *A novellaelemzés új módszerei.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

- Hankiss, Elemér 1974. Megismerés és értékelés: Az ember és a társadalom jelzőrendszeréről. – *Valóság* 17, 25–36.
- Hoppál, Mihály 1970. *Egy falu kommunikációs rendszere*. Budapest: MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- Hoppál, Mihály 1971. Jegyzetek az etnográfiai szemiotikához. – *Népi kultúra – Népi társadalom* 5–6, 25–43.
- Hoppál, Mihály 1972a. Kommunikációs rendszer – köznapi kommunikáció (Szerk. Szecskó Tamás) (Рецензия). – *Acta Ethnographica* 21, 403–404.
- Hoppál, Mihály 1972b. Gesztus kommunikáció. – *Általános nyelvészeti tanulmányok* 8, 71–84.
- Hoppál, Mihály 1973. Semiotic Research in Hungary. – *Acta Ethnographica* 22, 204–216.
- Hoppál, Mihály 1974. A non-verbális kommunikáció. – *Rádió és Televízió Szemle* 1, 116–119.
- Hoppál, Mihály (1974). *Az «első» mese. Verbális szemiotika és szövegelmélet*. Выступление на симпозиуме о поэтике фольклора.
- Hoppál, Mihály 1975a. A mitológia, mint jelrendszer (Szemiotikai irányzatok a szovjet összehasonlító mitológia kutatásban). – István Szerdahelyi & György Szépe & Vilmos Voigt (ред.) *Jel és közösség: Szemiotikai tanulmánygyűjtemény*, 93–105. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hoppál, Mihály 1975b. Style and Meaning in the Ethnographic Art. An Ethnosemiotic Approach. Paper Presented for a Symposium on Art, Artisan and Societies, Leicester, Jan. 1975. Reprinted in *Folklór Archívum* 7, 21–24.
- Hoppál, Mihály 1976. Folk Beliefs and Shamanism among the Uralic Peoples. – Péter Hajdú (ред.) *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*, 215–242. Budapest: Corvina.
- Hoppál, Mihály 1977. Bevezetés az etnoszemiotikába. – *Népi kultúra – Népi társadalom* 10, 45–71. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hoppál, Mihály & Szekfű, András (ред.) 1974. *A mozgókép szemiotikája*. Budapest: MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- Horányi, Özséb 1971. A film szemiotikája. – *Filmkultúra* 1, 71–75.

- Horányi, Özséb 1973. Szemiotika a kommunikáció-kutatásban. – *Rádió és Televízió Szemle* 3, 42–43.
- Horányi, Özséb & Szépe, György (ред.) 1975. *A jel tudománya*. Budapest: Gondolat.
- Horváth, Henrik 1935. *Budai kőfaragók és kőfaragójeleik*. Budapest.
- Huszár, Lajos 1961. Merchant's Seals of the 16th and 17th Centuries. – *Folia Archeologica* 13, 187–194.
- Józsa, Péter 1974. *A társadalmi tudat kódjai*. Kandidátusi értekezés tézisei. Budapest.
- Kanyó, Zoltán 1972. *A pragmatika a szemiotikában és a nyelvészetben*. – *Általános nyelvészeti tanulmányok* 8, 105–118.
- Kanyó, Zoltán 1975. *Zur Theorie der Einfachen Formen (Sprichwörter)*. Тезисы кандидатской диссертации *Ein semiotisch-literaturtheoretische Untersuchung*.
- Karácsony, Sándor 1939. *A magyar észjárás és közoktatásügyünk reformja*. Budapest: Exodus.
- Karácsony, Sándor 1941. *A könyvek lelke: Irodalmi nevelés. Jelrendszer és jelképrendszer*. Budapest: Exodus.
- Kós Károly, 1972. A székely sírfák kérdéséhez. – Károly Kós *Népélet és néphagyomány*, 253–274. Bukarest: Kriterion.
- Kovács, Ferenc 1964. Sign, Meaning, Society. – Horace G. Lunt (ред.) *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguists, Cambridge, August 27–31, 1962* (Janua linguarum 12), 261–262. The Hague: Mouton.
- Küllös, Imola 1970. Kísérlet a magyar népköltészet szerelmi dalainak tipológizálására. – *Népi kultúra – Népi társadalom* 4, 127–146.
- Laziczius, Gyula 1932. *Bevezetés a fonológiába*. Budapest.
- Lükő, Gábor 1942. *A magyar lélek formái*. Budapest: Exodus.
- Novák, László 1973. Halottkultusz és fejfatípusok Albertirsán. – *Studia Comitatus* 2, 203–228.

- Ortutay, Gyula 1959. Variáns, invariáns, affinitás. (A szájhagyományosi műveltség törvényszerűsége). – *MTA II. Osztályának Közleményei* 9, 195–238.
- Ortutay, Gyula. 1966. *Kis magyar néprajz*. Budapest: Gondolat.
- Palotay, Gertrud 1943. Megkülönböztető öltözet- és viseletjelek Kalotaszegen. – *Ethnographia* 54, 193–194.
- Papp, Ferenc 1965. Szemiotikai jegyzetek. – *Általános nyelvészeti tanulmányok* 3, 157–176.
- Papp, Ferenc 1969. Jelentés, közlés, szemiotika a szovjet nyelvtudományban. – Tamás Szecskő & György Szépe (red.) *Nyelv és kommunikáció* II, 95–125. Budapest: Tömegkommunikációs Kutató Központ.
- Petőfi, S. János 1966. *Művészet és kommunikáció*. – *Kritika* 4, 34–40.
- Perehazy, Károly 1962. Cégérekéről. – *Műemlékvédelem* 2, 103–107.
- Sándor, István 1956. Osztják «kézjelek» Jankó János naplójában. – *Index Ethnographicus* 1, 69–71.
- Szecskő, Tamás 1971. *Kommunikációs rendszer – Köznapi kommunikáció*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Szecskő, Tamás & Szépe, György (red.) 1969. *Nyelv és kommunikáció*. Budapest: MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- Szekfű, András 1971. A filmszemiotikáról. Az alapfogalmak vázlata. – *Rádió és Televízió Szemle* 3, 51–68.
- Szemerkenyi, Ágnes 1974. A Semiotic Approach to the Study of Proverbs. – *Proverbium* 24, 934–936.
- Szemerkenyi, Ágnes & Voigt, Vilmos 1972. The Connection of Theme and Language in Proverbs Transformation. – *Acta Ethnographica* 1–2, 95–108.
- Szendrey, Ákos 1931. A népi ruházatkodás életkor-jelző jelentősége. – *Ethnographia* 42, 76–85.
- Szendrey, Ákos 1941. A magyar nép jelnyelve. – *Ethnographia* 52, 260–264.
- Szépe, György 1961. Hozzászólás. – *MTA Nyelv- és Irodalomtudományi Osztály Közlemények* 18, 102–107.

- Szépe, György & Voigt, Vilmos 1972. Szemiotikai alternatív. – *Valóság* 15, 40–49.
- Szerdahelyi, István (ред.) 1972. *Művészet és közérthetőség*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Szerdahelyi, István & Szépe, György & Voigt, Vilmos (ред.) 1975. *Jel és közösség: Szemiotikai tanulmánygyűjtemény*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Szilágyi, Gábor 1971. A vizuális közlés szemiológiája. – *Fotóművészet* 2, 35–40.
- Tárkány-Szűcs, Ernő 1958. Régi vásárhelyi tulajdonjegyek. – *Index Ethnographicus* 2, 210–228.
- Tárkány-Szűcs, Ernő 1959. Körösfői «örökségek» tulajdonjegyei. – *Néprajzi Közlemények* 1–2, 47–50.
- Tárkány-Szűcs, Ernő 1965. A jószág égetett tulajdonjegyek Magyarországon. – *Ethnographia* 76, 197–199 & 359–410.
- Telegdi, Zsigmond & Szépe, György (ред.) 1972. *Nyelv és társadalom* (Általános nyelvészeti tanulmányok 8). Budapest.
- Temesi, Mihály 1966. A nyelvi jel hagyományos fogalmának kialakulásáról. – *Általános nyelvészeti tanulmányok* 4, 199–212.
- Veres, Péter 1975. Jobb – bal, férfi – nő. – István Szerdahelyi & György Szépe & Vilmos Voigt (ред.) *Jel és közösség: Szemiotikai tanulmánygyűjtemény*, 83–92. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Vincze, István 1956. A magyarországi mezőgazdasági szerszámok mester- és tulajdonjegyei. 1. Szőlőmetszőkések. – *Index Ethnographicus* 2, 161–169.
- Vitányi, Iván 1972. A kulturális érintkezés társadalomformáló ereje. – *Valóság* 12, 30–47.
- Voigt, Vilmos 1969a. A társadalmi tudat formáinak modelljei. – *Valóság* 4, 34–55.
- Voigt, Vilmos 1969b. A szerelem kertjében. Szempontok lírai népdalszövegeink kialakulásának és alkotásmódjának vizsgálatához. – *Ethnographia* 80, 235–275.

- Voigt, Vilmos 1971a. Ösvény vezet a műalkotások szemiotikája felé. – *Kritika* 3, 28–30.
- Voigt, Vilmos 1971b. Etnoszemiotikai jegyzetek. – *Ethnographia* 82, 577–581.
- Voigt, Vilmos 1972a. Some Problems of Narrative Structure Universals in Folklore. – *Acta Ethnographica* 1–2, 57–72.
- Voigt, Vilmos 1972b. *A folklór alkotások elemzése*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Voigt, Vilmos 1974. *A május 1-i felvonulás társadalom-szemiotikája*. – János Tölgyesi (ред.) *1973 május 1*, 4–24. Budapest: MRT Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- Voigt, Vilmos 1977. *Bevezetés a szemiotikába*. Budapest: Gondolat.
- Zentai, Tünde 1972. Nádudvari sírjelek. – *Ethnographia* 88, 305–309.

Венгерские надгробные памятники (этносемиотический анализ)*

Михай Хоппал & Ласло Новак

Введение

Изучение народного искусства с давних времен было в центре внимания венгерской этнографической науки. С начала XX века почти каждые 10 лет выходил в свет какой-либо значительный труд, посвященный народному искусству. Появились обобщающие монографии и труды, посвященные некоторым частным вопросам, однако многие области народного искусства оказались вне поля зрения исследователей. Такой малоизученной областью является анализ системы символов и знаков в венгерском народном искусстве, их точное описание и раскрытие их исторических взаимосвязей. В данной работе мы желаем показать возможности применения этносемиотического метода при анализе одной конкретной системы культурных знаков – системы надгробных знаков.¹

Семиотика – это наука о знаках. Она возникла более двухсот лет назад, но стала усиленно развиваться лишь в 1960-е гг. Один за другим были разработаны «частные» семиотики

* Впервые статья была опубликована в 1977 г. в *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 26, 309–337.

¹ Оба автора работы в своих ранних трудах уже проводили этносемиотический анализ знаковых систем надгробных деревянных памятников (см. Novák 1973; Hoppál 1975), продолжая работу, начатую Иваном Балашшей (см. Balassa 1945, 1947, 1949).

для различных видов искусства, например кино, живописи, циркового искусства, литературы и архитектуры.² В 1971 г. в Венгрии были опубликованы две попытки сформулировать основные вопросы этносемиотики (см. Greimas 1970; Степанов 1971; Hoppál 1971; Voigt 1971).

Этносемиотическое исследование Михая Хоппала (Hoppál 1973) посвящено анализу знаковых явлений традиционной крестьянской жизни. Различные системы знаков связаны с определенным обществом и культурой, ими пользуется исторически возникшая этническая группа в целях общественной коммуникации. Иными словами, эти системы знаков становятся живыми, благодаря повседневной практике передачи информации.

В любом семиотическом анализе можно выделить три уровня: синтаксический, семантический и прагматический. На синтаксическом уровне описываются внутренние структурные закономерности и правила, регулирующие создание знаков (или текстов). В семантике рассматривается взаимосвязь знаков и представленной ими действительности. Наконец, в прагматике освещается взаимосвязь между знаками и их потребителями. (Uspensky 1973)

Мы сочли необходимым вкратце остановиться на этом, ибо после теоретических замечаний и показа корпуса, представляющего предмет анализа, именно такой анализ на трех этапах образует структурную основу настоящей работы.

В исследовании народного искусства проблематика стиля и значения играет важную роль. С помощью модели, хорошо известной из теории коммуникации, можно осветить разницу между кодом и информацией. Дело в том, что как две стороны одного знакового феномена, стиль является кодом, а значение – сообщением.

Код – это совокупность правил, по которым мы распределяем материальные носители сообщений. Само сообщение – это информация, передаваемая с помощью материальных носителей.

Исследуя код, мы рассматриваем овеществление какого-либо сообщения или произведения (предмета, созданного крестьянским мастером), т. е. каким образом автор сообщения, например ремесленник, пользовался имеющимся у него материалом,

² См. статьи в журнале «*Semiotica*», регулярно публикуемые с 1969 г., или богатую библиографию в номере 8/9 журнала «*Versus – Quaderni di studi semiotici*» (Milano, Bompiani).

мотивами, разнообразием форм. Говоря на языке семиотики, мы рассматриваем *синтаксический уровень*.

Исследуя содержание сообщения, имеющуюся в нем новую информацию, мы стремимся расшифровать значение сообщения или, пользуясь терминами информационной теории, декодировать его. Это – исследование *семантического уровня*.

Для иностранного, например западноевропейского путешественника, а иногда и для венгерского горожанина венгерские деревянные надгробные памятники на первый взгляд кажутся «лесом» резных столбов, которые иногда доставляют эстетическое наслаждение. Живя в природной и общественной среде, мы окружены системой знаков, поэтому наша интуиция подсказывает, что надгробные деревянные памятники не просто столбы, но в них скрывается конкретное значение. Наша задача – расшифровать его.

Основа этносемиотического подхода заключается в том, что явления народной культуры рассматриваются как «языки», как проявление того или иного кода. При этом все коммуникационные системы, пользующиеся своеобразно расположенными знаками, рассматриваются как языки.

В повседневной жизни крестьянских обществ Центральной и Восточной Европы функционировало несколько хорошо «разработанных» кодов, таких как, например, одежда – язык знаков различных видов народной одежды. Такой этносемиотический подход в этнографических исследованиях является шагом вперед с точки зрения теории и методики.³

Материал

В качестве предмета анализа мы выбрали хорошо отграниченную группу знаков в венгерской крестьянской культуре. Одним из основных вещественных атрибутов традиционного крестьянского похоронного ритуала является надгробный знак. В Венгрии он имеет два вида в соответствии с вероисповеданием умершего: у католиков – крест, у протестантов – деревянный памятник.

³ Термин *этносемиотика* был предложен Михаем Хоппалом еще в 1969 г. в докладе, зачитанном им в структурно-типологическом отделе Института славяноведения в Москве.

XX века на кладбищах в Венгрии по форме намогильных знаков можно было определить вероисповедание покойного. К настоящему времени такое положение дел уже изменилось, так как в деревнях вместо резных деревянных памятников на могилах ставятся шаблонные каменные плиты. Крест, именная таблица, деревянные памятники и памятники в виде древка копья входят в состав намогильных знаков. Крест стоит над могилой человека католического вероисповедания и несмотря на его часто своеобразную художественную обработку указывает лишь на то, что в могиле лежит католик. С точки зрения этносемиотики, намогильные деревянные памятники имеют более сложное значение. Поэтому необходимо исследовать сам термин.

Намогильный деревянный памятник *fejfa*, как это показывает название, изготавливается из дерева и является простым резным намогильным знаком. Намогильный памятник в виде древка копья *korjafa* первоначально, вероятно, был резным древком копья – оружия воинов старины. Позже он превратился в тонкий деревянный памятник, украшенный резьбой или раскрашенный и обычно венчающийся наконечником копья.⁴ В современном венгерском языке древко копья имеет значение намогильного деревянного памятника.

В настоящей работе теоретические выводы сделаны на основе анализа коллекции намогильных деревянных памятников, состоящей из нескольких тысяч экземпляров. Ниже, до последующего синхронного описания – с учетом аспекта неодновременности – мы вкратце остановимся на соображениях исследователей, изучавших исторические связи и типологические параллели венгерских намогильных памятников.

Для выяснения происхождения деревянных памятников, установленных на могилах за последние сто лет и сохранившихся до наших дней, некоторые исследователи обращаются к периоду обретения венграми родины в бассейне Карпат (конец IX века) и даже к более ранним векам. В дальнейшем мы изложим несколько характерных мнений о происхождении деревянных памятников, естественно, без претензии на полноту.

Йожеф Буденц исследовал связи между намогильными деревянными памятниками и древневенгерскими языческими идолами. Для подтверждения своей гипотезы он воспользовался

⁴ Толковый словарь венгерского языка, том II, стр. 577 и том IV, стр. 319. Будапешт, 1960–1961.

финно-угорскими и славянскими данными (Budenz 1897: 117). На севере Евразии в память об умерших ставились идолы в виде человека, чтобы дух умершего, вернувшись с того света, мог вселиться в человеческое тело (Lükő 1942: 61–63).

Внимание исследователей привлекли богато украшенные надгробные деревянные памятники Трансильвании, которые там назывались древками копья. Первые сообщения об этом принадлежат Балажу Орбану (Orbán 1868–1872: I: 140–142, III: 15–17, IV: 195). В связи с происхождением деревянных памятников он впервые упомянул о трансильванском похоронном ритуале с копьями. Габор Синте (Szinte 1901: 116) связывает этот обычай с военным образом жизни секлеров (также *секеи*): будучи вольными солдатами, в течение многих веков секлеры несли пограничную службу. Их постоянное оружие – копьё – сопровождало воина до гроба. И если даже секлер умирал в мирное время, на его могиле втыкалось копьё – боевой знак.

С тем, что воткнутое в могилу древко копья было стилизованным изображением настоящего копья, полемизировал Карой Вишки (Viski 1910: 221, 224). Он утверждал, что надгробные памятники в виде древка копья уже в то время, когда существовал похоронный ритуал с копьём, имели такую же форму, как и теперь. Иными словами, копьё и надгробный памятник в виде копья существовали в одно и то же время. Также заслуживает внимания утверждение К. Вишки о том, что похоронный ритуал с копьём существовал на всей территории Трансильвании.

Это мнение разделяет Карой Кош, установивший, что надгробный памятник необязательно связан с похоронным ритуалом с копьём (Kós 1972: 258–259). Надгробный деревянный памятник *fejfa* в буквальном переводе означает дерево, находящееся в изголовье умершего, а *gombfa* – шаровидный надгробный деревянный памятник. В различном виде они были широко распространены по всей Венгрии и своей формой имитировали человека. Таким образом, надгробные деревянные памятники связаны с самим человеком и олицетворяют его, на человека указывают как отдельные мотивы, так и весь надгробный знак в целом. Важность этого утверждения усиливается еще и тем, что обычай ставить *fejfa* на могиле делает возможным сосуществование элементов культур различных исторических периодов. При этом в данном случае мы не принимаем во внимание то,

что благодаря его связям можно высказать предположение о сохранении древневенгерских культов и обычаев. Возможно, культ идолов зауральских народов предопределил культуру венгров, но может быть и его непосредственным продолжением. Обычай ставить деревянные памятники и надгробные знаки известен многим народам мира, поэтому исследование их формы и содержания представляет большой интерес.

Венгерские надгробные деревянные памятники вне пределов Трансильвании, ныне относящейся к Румынии, по своему характеру никак не связаны с проблематикой похоронного ритуала с копьями. В затисской области (в комитатах Берег, Бихар, Бекеш, Сатмар, Хайду и др.) уже не найти надгробных знаков, украшенных богатой резьбой и напоминающих копьё. На памятниках имеются более скромные резные украшения.

Также имели распространение надгробные деревянные памятники в виде лодки. Шандор Шоймошши, обследуя кладбище в с. Сатмарчеке, предположил, что такие надгробные памятники также изображают человека: в верхней части памятника можно видеть человеческое лицо, а изображение в горизонтальном положении будет иметь форму лодки, разрезанной пополам. По его мнению (Solymossy 1930), в этом положении изображено лицо человека, лежащего в лодке и смотрящего вверх.

Форма надгробных деревянных памятников объясняется тем, что на территориях с частыми наводнениями тела умерших отправлялись на кладбище на лодке. Кладбище находилось за водной преградой, чтобы души умерших не могли вернуться. Если принять во внимание, что надгробные памятники такого типа бытовали на территориях Большой венгерской низменности, где часто случались наводнения, это является логичным объяснением.

В с. Надудвар на территории Хортобадя, наряду с надгробными памятниками в виде лодки, можно было найти и деревянные памятники в виде человеческой фигурки с пучками волос, ставившиеся только на могилах женщин. Они также имеют антропоморфный характер. Ласло Тимаффи приводит сведения об «острых» надгробных памятниках, распространенных на Малой венгерской низменности. По его мнению, эти надгробные знаки сохраняют память о резных идолах в культуре древних венгров (Timaffy 1963: 303, см. также László 1944: 490).

На Большой венгерской низменности река Тиса является сравнительно резкой границей территориального распространения различных видов намогильных деревянных памятников. Если за Тисой за некоторыми исключениями (села Надудвар, Тисарофф др.) распространены деревянные памятники в виде лодок, то намогильные памятники на кладбищах междуречья Дуная и Тисы по своим резным мотивам выделяются в самостоятельную группу. В придунайских деревнях (Усод, Дуна-сентбенедек, Фоктё, Салксентмартон, Ташш и др.) намогильные деревянные памятники также антропоморфны. Закругленные мотивы или шарообразная верхушка изображают человеческую фигуру. Это особенно хорошо видно на памятниках в деревнях Дунапатай, Ташш, Усод, которые имеют прямоугольную форму, но их верхняя часть символизирует туловище и голову человека.

Самую своеобразную и интересную группу намогильных деревянных памятников на территории междуречья Дуная и Тисы представляют памятники *cifrafejfa* с богатой резьбой на лютеранских кладбищах в деревне Альбертирша и в районе гор Пилиш. Они представляют своеобразное исключение. По нашим данным, их орнаменты (тюльпан, звезда, шарообразные мотивы) отражают различные влияния, но во многих аспектах являются родственными трансильванским намогильным деревянным памятникам (Novák 1973: 209–228). На протестантских кладбищах сел Цеглед и Надькёрёш также имеются мотивы звезды и тюльпана, однако преобладают шарообразные резные орнаменты, говорящие об их антропоморфном характере. На большинстве памятников на территории Ясшага имеются особенности различных типов намогильных деревянных памятников – резные звезды и шарообразные мотивы.

Намогильные деревянные памятники *gombosfa* с шарообразным верхом в г. Сентеш также образуют своеобразный остров. Объясняя их происхождение, Йожеф Чалог предположил, что предшественником т. н. древка копья являлась турецкая пика *джидда*. По его мнению, протестантские венгры, жители деревни Сентеш, находившейся под турецким владычеством, для различия сохранили старинные формы намогильных памятников или же восстановили их во время турецкого владычества. В результате использования общих турецко-венгерских кладбищ, венгры переняли турецкие гражданские намогильные знаки (гражданским лицам было запрещено пользоваться военными

знаками). Именно так на венгерских намогильных деревянных памятниках появился турецкий тюрбан. (Csalog 1957: 208–209)

Происхождение венгерских намогильных знаков можно толковать различным образом. Доказать их существование до обретения венграми родины едва ли возможно, ведь венгры, принявшие католицизм, жили в бассейне Карпат почти уже полтысячи лет. Нельзя согласиться с теми, кто без каких-либо оснований считает намогильные деревянные памятники обычаем, имеющим древние «туранские» корни. С другой стороны, появление намогильных памятников, несомненно, связано с реформацией. Их использование было распространено не только среди кальвинистов, но и среди лютеран. Обычай установления деревянных памятников и практика изготовления похожих на них столбов необязательно относятся к одному и тому же периоду.

Возможно, что после принятия христианства венгры уже не могли пользоваться древними намогильными знаками как языческим идолом – на могилы ставился крест как символ католического христианства. Резным орнаментом намогильных деревянных памятников стали украшаться ворота, потолочные балки домов, прялки. Когда в период реформации вновь появились намогильные деревянные памятники, возобновилось использование сохранившихся древних орнаментов. Большинство из них тождественны мотивам, украшающим ворота, потолочные балки и фасады домов, что и понятно, ибо их изготовил один и тот же народ (Gönczi 1903: 144).

Различные типы намогильных деревянных памятников, несмотря на различия, в одном имеют большое сходство – большинство из них похожи на абстрактную скульптуру, они изображают человека, т. е. являются антропоморфными. Они антропоморфны не только в целом, но и в деталях. Отдельные части намогильных памятников имеют названия частей человеческого тела. Так, нижняя часть памятника, закапываемая в землю, называлась ногами, средняя часть, на которую наносилась надпись – туловищем, а верхняя – головой (Kós 1972: 262). Во многих деревнях имелась более точная и подробная терминология, например, различались следующие детали намогильных памятников: пояс, грудь, плечо, шея, голова и пучок волос.

Форма некоторых намогильных деревянных памятников, а также названия их деталей, имеющих форму человека и указы-

вающих на человека, доказывают их антропоморфный характер. Известные нам данные о сибирских и алтайских народах полностью подтверждают эту гипотезу. Такая антропоморфность имеется также на венгерских надгробных знаках, ведь надгробные деревянные памятники в виде человека имеются на всей территории Венгрии (рис. 1).

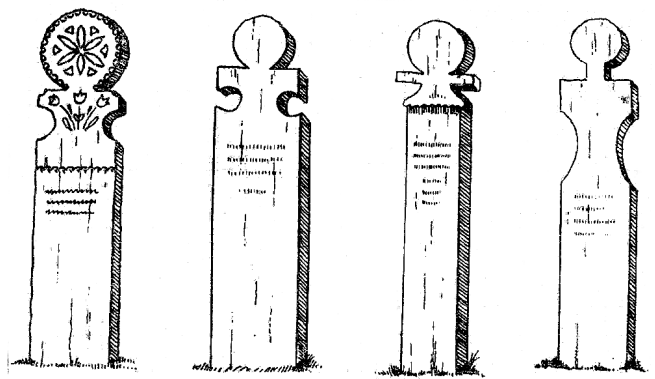


Рис. 1. Надгробные деревянные памятники. Риняуйлак, комитат Шомодь. См. Nagy 1974: 85.

Иконные знаки

Рассматривая антропоморфный характер надгробных деревянных памятников, необходимо сделать несколько замечаний о проблеме иконности. Как известно в первую очередь по работам Чарльза Пирса, в семиотике различаются три типовых знака: индекс, икона и символ. Будучи предметами, надгробные знаки могут быть либо иконами, либо символами. Крест католиков, естественно, относится к разряду символов, в то время как надгробный деревянный памятник, имеющий форму человека, относится к иконам.

Чарльз Моррис определил значение иконы следующим образом: «к иконным относятся все знаки, которые похожи на отображаемое. Иконный характер, таким образом, является

вопросом степени сходства» (Morris 1971: 273). Итальянский ученый Умберто Эко развил концепцию Ч. Морриса, учитывая не только создание знака, но и предшествующий ему факт опознавания фигуры. Он писал: «Иконный знак глобально обозначает замеченное, редуцируя его на упрощенную графическую конвенцию, именно потому что из условий наблюдения мы всегда выбираем существенные знаки» (Есо 1974: 128). Иконный характер дальневосточных параллелей венгерских намогильных деревянных памятников и знаков человеческой формы из дерева или камня несомненен. Даже намогильные памятники абстрактной формы были созданы для того, чтобы изобразить человека. Таким образом, как знаки они возникли до появления письменности. Они были призваны сообщить информацию об умершем (мужчина это или женщина, старый или молодой, богатый или бедный) языком нефигуративного пластического изображения.

Синтаксис – семантика – прагматика

Несмотря на то, что данная работа основана на анализе всего имеющегося венгерского материала, мы вынуждены ограничиться изложением лишь некоторых взаимосвязей. Наши замечания, касающиеся прагматики, останутся на уровне синхронии. Семантический анализ можно назвать макросемантическим, так как анализируются не символы, украшающие намогильные деревянные памятники, а возможное значение, символизируемое намогильным памятником в целом. Синтаксический анализ можно назвать микросинтаксическим, поскольку рассматривается не весь венгерский материал, а только мотивы некоторых его типов. Все три уровня рассматриваются в одной главе, поскольку они взаимосвязаны и один переходит в другой. Это естественно, так как речь идет о разных сторонах одного и того же явления.

Синтаксис

В этносемиотическом исследовании синтаксический анализ означает определение того, какие украшающие элементы мы можем найти на том или другом намогильном деревянном па-

мятнике, или, если пользоваться лингвистической аналогией, в одном «предложении». Очевидно, что эти элементы являются носителями важнейшей информации.

Этнографы показали, что разнообразные конфигурации различных намогильных памятников указывают на различия между мужчиной и женщиной (Zentai 1972: 305).

В прошлом на кладбищах с. Альбертирша по характерным мотивам можно было различить мужские и женские намогильные деревянные памятники, украшенные богатой резьбой (*cifrafejfa*). Некоторые мотивы на них богато варьировались (рис. 2). Различие между мужскими и женскими памятниками выражалось в способе обработки их верхушек.

На деревянных памятниках лютеранского кладбища в с. Альберти можно обнаружить мотивы, именуемые нами «маленькой короной», «большим нераспустившимся тюльпаном», «маленьким нераспустившимся тюльпаном», «малой звездой», «маленькой шляпой», «большой шляпой». На лютеранском кладбище в с. Ирша на могилах периода 1850–1910 гг. на верхушках мужских намогильных памятников мы нашли следующие мотивы: «большая шляпа», «маленькая шляпа», «котелок», «распустившийся тюльпан» (рис. 2). На верхушках женских намогильных памятников чаще всего имеется орнамент «маленькая звезда», но есть и «большая корона». Наиболее характерными элементами орнамента на *туловище* мужских и женских намогильных деревянных памятников являются изящный резной стилизованный «тюльпан», «большая звезда», разнообразные шаровидные орнаменты и «ваза для цветов». Наряду с мотивами в виде короны на верхушке намогильных памятников, имелись мотивы в виде вазы для цветов, располагавшиеся неизменно над надписью. Из орнамента в виде вазы для цветов возвышался памятник, состоящий из различных вариаций мотивов и заканчивающийся орнаментом в виде короны. В средней части намогильного памятника – на *туловище* – обычно имеются сложные вариации орнаментов в виде «тюльпана», «большой звезды» и шарообразных орнаментов, которые пока не позволяют определить какую-либо систему. Местными жителями уже забыто значение мотивов и синтаксис их последовательности. Возникает вопрос, был ли таковой и в какой степени он был строг и обязателен.

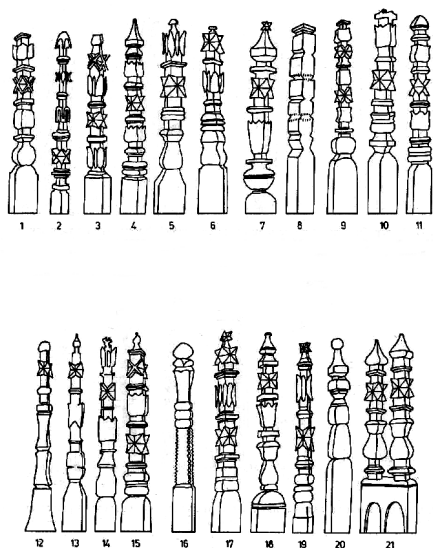


Рис. 2. Намогильные деревянные памятники: 1 – мужской, 1980, Ирша, комитат Пешт; 2 – мужской, около 1856, Ирша; 3 – мужской, 1882, Ирша; 4 – женский, около 1900, Альберти, комитат Пешт; 5 – женский, 1904, Альберти; 6 – мужской, 1892, Ирша; 7 – мужской, 1930, Ирша; 8 – мужской, 1940, Ирша; 9 – женский, 1932, Альберти; 10 – мужской, 1905, Альберти; 11 – мужской, 1905, Альберти; 12 – мужской, около 1857, Альберти; 13 – мужской, 1864, Альберти; 14 – мужской, 1870, Альберти; 15 – мужской, 1898, Альберти; 16 – мужской, 1917, Ирша; 17 – женский, около 1890, Ирша; 18 – женский, 1892, Ирша; 19 – женский, 1892, Ирша; 20 – женский, 1908, Ирша; 21 – супружеский, 1891, Ирша. Рисунки по фотографиям Л. Надя.

По мнению некоторых исследователей, украшения на вершушках намогильных деревянных памятников, помимо указания на пол покойного, связаны также со светом, символизирующим жизнь. Звезда символизирует свет, вечную жизнь, шарообразные мотивы также связаны с жизнью. Некоторые авторы полагают, что они являются символом человеческой головы или Солнца (см. Morvay 1958: 55–56, а также Kós 1972: 229–233, 259–265).

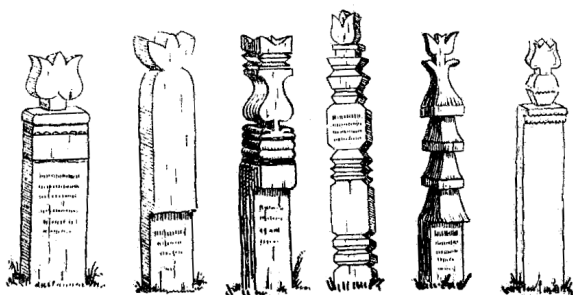


Рис. 3. Надгробные деревянные памятники с тюльпаном со всей территории страны. См. Nagy 1974.

В других районах страны использовались орнаменты в виде шляпы, колпака и пучка волос, которые ясно указывали на пол умершего (иконные знаки). Данные, собранные нами во время полевых работ на Большой венгерской низменности, показывают, что на надгробном памятнике овдовевшей женщины, вторично вышедшей замуж, вырезался орнамент в виде двойного пучка волос. Надгробный памятник часто представлял собой древо жизни в виде цветка (рис. 3).

По-видимому, некоторые резчики вырабатывали пластические мотивы, характерные только для одной деревни (рис. 2), создавая надгробные памятники в соответствии с определенными конвенциями⁵. Таким образом, при выборе мотивов для создания памятника из этого «словарного запаса» резчик имел определенную свободу. Ему не надо было использовать все декоративные элементы и мотивы, он должен был лишь соблюдать правила отделки верхушки (головы) памятника, последнего мотива.

⁵ Из Трансильвании нам известен следующий репертуар мотивов (ср. Kós 1972: 257). Деревянный надгробный памятник мужчины состоит из следующих элементов: 1. голова; 2. шея; 3. пузырь; 4. половина пузыря; 5. калач; 6. грудь; 7. место для надписи; 8. нога. Составные части надгробного деревянного памятника женщины: 1. тюльпан; 2. шея; 3. бусы; 4. звезда; 5. пузырь; 6. складка; 7. рама; 8. двойной зонг; 9. калач; 10. место для надписи; 11. нога.

Размеры венгерских надгробных деревянных памятников, их объем и высота, а также раскраска были очень разнообразными. Людям, умершим в пожилом возрасте, ставились деревянные памятники из толстого бревна, молодым – из тонкого. В зажиточных семьях ставили большие памятники уважаемым членам семьи, например, главе семьи, главе большой семьи, а бедные люди довольствовались более скромными памятниками. То же относилось к отделке и богатству резьбы. Надпись на памятнике была богаче, если за работу мастеру-резчику платили больше.

Деревянные надгробные памятники были черного цвета, поскольку покрывались сажей, смешанной с маслом, варом и др. Это делалось, с одной стороны, в знак траура, с другой стороны, для защиты деревянного памятника от влаги. Памятники рано умерших покрывались синей краской. Имеются данные из Трансильвании о надгробных памятниках, окрашенных в зеленый и красный цвет. Например, красной краской покрывались памятники погибших насильственной смертью. На кладбищах в с. Надудвар на территории Большой венгерской низменности до сих пор сохранились памятники, покрытые светло-голубой краской. В дер. Макад на острове Чепель надгробные памятники пожилым людям покрывались черной краской, молодым – белой и голубой, а людям средних лет – коричневой краской. Однако, в наши дни в стремлении к разнообразному цветовому эффекту уже без особого «содержания» используются почти все цвета (черный, белый, желтый, коричневый, синий, голубой, зеленый и т. д.).

На большинстве надгробных деревянных памятников имеется грань, обращенная в сторону могилы, на которой специальными резцами вырезались надписи или определенные символы. Это совершенно другая техника. На плоских памятниках с простой отделкой в форме обелиска на кладбищах в с. Альбертирша также имеются разные символы жизни, в частности, символ Солнца, символ ущербной луны, символизирующей недолговечность жизни, плакучей ивы (*Salix babylonica* L.), которую в других районах Венгрии иногда изображали с птицей, символизирующей душу умершего. Иногда ива стоит на холме. На деревянных памятниках на кладбище в с. Альберти часто встречается мотив в виде разветвляющегося растения, посаженного в цветочный горшок. Он является проекцией на

плоскость пластически вырезанного деревянного памятника со звездой (рис. 2). Исследователи считают, что очень частые изображения тюльпана родственны изображению древа жизни (рис. 3). Кроме того, на лицевой грани памятника часто вырезались инструменты, символизирующие занятие умершего: топор, молот, рыба, скрипка. Все это – иконные знаки.

Мы не имеем возможности проанализировать такие символы и их историю, как звезды, обведенные кругом и символизирующие бога солнца; распространенные по всему миру волшебные знаки, предотвращающие зло; древо жизни или ива, часто встречающиеся на надгробных деревянных памятниках, хотя именно различие парадигматических и синтагматических элементов входит в задачу синтаксического анализа.

Обобщая вышесказанное, можно сказать, что посредством символов надгробные деревянные памятники (естественно, не все типы) отображают целый ряд семантических оппозиций. Оппозиция между мужчиной и женщиной отображалась в резьбе (например, шарообразный орнамент–тюльпан), различие между старыми и молодыми отображалось в цвете (черный и синий). Посредством противопоставленных символов, таких как мужчина и женщина, старый и молодой, богатый и бедный, посредством черной и синей краски, толщины или тонкости памятников, а также наличием или отсутствием некоторых резных символов надгробные деревянные памятники можно охарактеризовать аналогично лингвистике, где употребляются фонологические знаки различия. Таким образом можно не только описать надгробные памятники, т. к. они создавались согласно формальной системе, но с помощью этого метода можно декодировать такие памятники, с которых имеются фотоснимки, но нет записей о них.

Семантика

Большое разнообразие форм и число вариаций типов имеют одно значение (случай синонимии: различные знаки – одно значение) – в могиле лежит умерший.

Углубившись в структуру этого «единственного» значения, можно открыть несколько его слоев:

1. указание на самого себя – резной столб является надгробным знаком и стоит вместо умершего человека;

2. указание на могилу – здесь находится могила: например, нельзя, не принято ступать на могилу!
3. указание на умершего – в могиле покоится мужчина или женщина, старый или молодой, богатый или бедный, протестант или католик;
4. (состояние памятника указывает на то, давно ли состоялись похороны);
5. вербальная информация, т. е. информация в письменном виде, вырезанная на памятниках: числа – даты рождения и смерти умершего, его возраст; надписи – фамилия, имя умершего, стихи (иногда шуточные), стереотипные выражения (*здесь покоится, мир его праху* и пр.); сокращения – BFRA (в надежде на счастливое воскресение), XLZS (указание на псалом № 40);
6. последний слой структуры значения, который предписывает некоторые действия: например 2 ноября, в день усопших, необходимо посетить могилу, зажечь свечу у подножия деревянного памятника или креста, возложить цветы или венок.

Все эти слои структуры одного и того же значения указывают на то, что предмет – в данном случае намогильный деревянный памятник, – функционирующий в качестве знака, связан сложной цепью значений с миром праздничных ритуалов, верований, вербальных и орнаментальных стереотипов. Один из основателей этносемиотики Альгирдас Греймас отмечал: «Каждый элемент культурной жизни приобретает значение только во взаимосвязи с другими... поэтому значение какого-нибудь явления всегда нужно искать на уровне структур, взаимосвязей» (Greimas 1966).

Эти мысли приводят нас к прагматике.

Прагматика

Прагматика – это отрасль семиотики, исследующая связи между знаками и их пользователями. На уровне этносемиотики исследуются вопросы *общественного контекста* знака. Термин *общественный* здесь обозначает, что только в обществе человек способен создавать знаки и посредством их передавать значения. С одной стороны, понятие *общественный контекст*

можно расширить, включив в него смысл *культурного контекста* (Spiro 1965), в состав которого входят языковой контекст и контекст верований (мировоззрений). С другой стороны, более узкий круг – деревня, венгерское народное искусство, похоронный ритуал, кладбище, предметы обихода – в этосемиотике называется *актуальным контекстом*.

Проблема стиля является типичным прагматическим вопросом. Стиль, например стиль какой-либо отрасли народного искусства, всегда является продуктом исторически данного социально-культурного общества. Общество создает свой стиль речи. Его следует понимать в более широком и более диалектическом смысле, распространяя также на язык предметов: каждая группа, каждый субъект в ней, каждый член общества создает стиль своего предметного мира. Без сомнения, в каждой языковой общности для каждого говорящего существует единство языка, но этот общий код состоит из ряда подкодов (например, из языка или диалектов) (Jakobson 1960: 362). Намогильные деревянные памятники в венгерской культуре являются «знаковым языком», имеющим несколько стилевых направлений и местных диалектов. И хотя многие знают значение намогильного деревянного памятника как намогильного знака в целом, очень немногим известны специфические значения, вытекающие из цвета, формы и размеров памятников. Городские жители уже не различают намогильные знаки католиков и протестантов.

Вопрос о стиле, кроме его общественного аспекта, имеет также индивидуальную сторону. Как бы свободно не пользовались местными орнаментами деревенские мастера, вырезавшие намогильные памятники, они находились под строгим надзором общины. Обычай и готовая система форм являлись главными направляющими в формировании вкуса в крестьянской культуре, нормативная сила форм была гораздо сильнее индивидуальной находчивости и творчества (Ortutay 1937: 34). Кроме того, если учесть тождественность инструментов и обрабатываемого материала, становится понятным, почему те же самые мотивы оказались на намогильных памятниках, воротах, потолочных балках и сундуках. Эти древние символы (например, Солнца) распространены и у соседних народов, например у словаков, причем тоже на намогильных знаках (см. Bednarik 1972). Характерной чертой символа как прототипа знака является долговечность.

Выводы

Большинство венгерских исследователей согласны с тем, что надмогильные знаки протестантских кладбищ Венгрии сохранили древнюю традицию, уходящую корнями в дохристианские времена. Мы рискнем утверждать, что визуальные конвенции лучше сохраняются в культурной памяти не субъекта, а целого общества.

Народное искусство, имеющее традиционный и конвенциональный характер, главным образом оперирует символами и иконными знаками (каковыми являются надмогильные деревянные памятники). Мы можем считать его системой знаков хотя бы потому, что оно является посредником в передаче информации. Таким образом, на нем можно исследовать формальные особенности знаковых систем. Надмогильные знаки, в частности мир надмогильных деревянных памятников, являются одной из знаковых систем, функционирующих в венгерской народной культуре.

Литература

- Степанов, Юрий С. 1971. *Семиотика*. Москва.
- Balassa, Iván 1945. A magyar gyász-színek kérdéséhez. – *Ethnographia* 56, 69–70.
- Balassa, Iván 1947. Combfa-faragás a háromszéki Bodoson. – *Erdélyi Múzeum* 52, 153–158.
- Balassa, Iván 1949. О венгерских кладбищах. – *Folia Ethnographica* 1, 103–126.
- Bednarik, Rudolf 1972. *Cintoriny na Slovensku*. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- Budenz, József 1897. Bálvány és fejfa. – *Ethnographia* 8, 117–124.
- Csalog, József 1957. A szentesi református temető gombosfái. – *Néprajzi értesítő* 39, 203–211.

- Eco, Umberto 1974. A látás szemiológiája. – Mihály Hoppál & András Szekfü (ред.) *A mozgókép szemiotikája*, 117–167. Budapest: MRT Tömegkommunikációs Központ.
- Gönczi, Ferenc 1903. A lükü és a fejfa Göcsejben. – *Néprajzi értesítő* 4, 140–148.
- Greimas, Algirdas J. 1966. *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Paris: Larousse.
- Greimas, Algirdas J. 1970. *Du sens, essais sémiotiques*. Paris: Seuil.
- Hoppál, Mihály 1973. Semiotic Research in Hungary. – *Acta Ethnographica* 22, 204–216.
- Hoppál, Mihály 1975. Style and Meaning in the Ethnographic Art. An Ethnosemiotic Approach. Paper Presented for a Symposium on Art, Artisan and Societies, Leicester, Jan. 1975. Reprinted in *Folklór Archívum* 7, 21–24.
- Jakobson, Roman 1960. Linguistics and Poetics. – Thomas A. Sebeok (ред.) *Style and Language*, 350–377. Cambridge: MIT Press.
- Kós, Károly 1972. *Népelet és néphagyomány*. Bukarest: Kriterion.
- László, Gyula 1944. *A honfoglaló magyar nép élete*. Budapest.
- Lükő, Gábor 1942. *A magyar lélek formái*. Budapest: Exodus.
- Morris, Charles W. 1971. *Writings on the General Theory of Signs*. The Hague: Mouton.
- Morvay, Péter 1958. Ember alakú fejfák a börvelyi temetőben. – *Ethnographia* 69, 33–68.
- Nagy, Dezső 1974. A magyar fejfák és díszítményeik. – *Folklór archívum* 2.
- Novák, László 1973. Halottkultusz és fejfátípusok Albertirsán. – *Studia Comitatensia* 2, 203–228.
- Orbán, Balázs 1868–1872. *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismeii szempontból I–IV*. Budapest.
- Ortutay, Gyula 1937. *Parasztágunk élete*. Budapest: Officina.
- Solymossy, Sándor 1930. Ősi fejfafaformák népünkénél. – *Ethnographia* 41, 65–84.

- Spiro, Melford E. (ред.) 1965. *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. New York: Free Press.
- Szinte, Gábor 1901 & 1905. Kopjafák (temető-fejfák) a Székelyföldön. – *Néprajzi értesítő* 2, 115–121 & 6, 91–102.
- Timaffy, László 1963. Ember alakú fejfák, sírkeresztek kisalföldi temetőinkben. – *Arrabona* 5, 303–317. Győr.
- Uspensky, Boris A. 1973. Study of Point of View: Spatial and Temporal Form. – *Working Papers* 24. Urbino.
- Viski, Károly 1910. Mi a kopjafa? – *Néprajzi értesítő* 11, 221–224.
- Voigt, Vilmos 1971. Etnoszemiotikai jegyzetek. – *Ethnographia* 82, 577–581. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Zentai, Tünde 1972. Nádudvari sírjelek. – *Ethnographia* 88, 305–309.

Повествование и память

(Рассказ Л. Н. Толстого в пересказе венгерского крестьянского сказителя)*

Вступительные замечания

В ходе собирания материалов фольклорист зачастую несколько раз прослушивает, записывает или другим образом фиксирует одну и ту же историю (или, пользуясь более общей категорией фольклора, народное повествование) с небольшими изменениями. В этом, собственно, нет ничего удивительного, ведь сущность фольклора в том и состоит, что он живет в вариантах. Работа фольклориста заключается в том, чтобы выбрать из множества схожих текстов наиболее полный, точнее, реконструировать никогда не существовавшую идеальную форму определенного текста. Современные исследования стремятся, скорее, к описанию системы внутреннего построения текстов и правил построения системы.

Напрашивается мысль, что необходимо исследовать повторяющиеся в текстах элементы и с их помощью определить действующие в текстах правила. Неточное повторение дает возможность понять закономерности изменений. Отдельные лингвисты-текстологи ясно сформулировали данную проблему: «Эмпирическим фактом является то, что во многих ситуациях одну и ту же мысль можно выразить различными языковыми

* Впервые статья была опубликована в 1984 г. в *Annales Instituti Philologiae Slavicae Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth Nominatae. Slavica XX*, 151–164. Работа была написана в 1978 г. по случаю 150-летия со дня рождения Л. Н. Толстого и прочитана в качестве доклада на втором финно-венгерском симпозиуме в Турку в ноябре 1978 г.

средствами. В естественных языках это свойство должно отразиться и в грамматике» (Petőfi 1975: 377–390).

С одной стороны, обозначенные мысли могут быть использованы фольклористами потому, что лингвистические теории методически более обоснованы, чем фольклорные; с другой стороны, большая часть фольклорных текстов, будучи языковыми текстами, может служить моделью для новой текстологической теории при анализе фольклорных текстов.

Зачинатели формировавшейся в начале 1970-х годов теории текста и тексто-грамматических или тексто-лингвистических исследований (van Dijk 1972; Petőfi & Rieser 1973), изучая проблемы создания языковых текстов и вопросы их понимания, закономерно пришли к проблемам механизмов памяти. Всякий языковой (а в особенности фольклорный) текст возникает из уже существующих элементов. А понимание текстов является результатом как раз обратного процесса, происходящего в нашей памяти: мы разбиваем тексты на элементы и сопоставляем их с хранящимися в нашей памяти приобретенными знаниями.

Исследование простейших языковых фактов указывает на необходимость познания «простой» человеческой способности мысленно воспроизводить что-либо с нами происшедшее, т. е. на важность исследования *памяти*. В современной системе научного распределения труда исследование механизмов памяти относится к исследованиям по экспериментальной психологии (Norman 1969; Postman & Keppel 1969), поэтому фольклористы не учли результатов, достигнутых в этой сфере.

Прежние исследования в этой области, например работы Фредерика Бартлетта (Bartlett 1920; Bartlett 1932), в свое время довольно долго пользовались влиянием, и не только в сфере психологии. Ф. Бартлетт применял два разных исследовательских приема, оба одновременно можно рассматривать как устную модель передачи и восприятия фольклора. В одном случае одно и то же лицо рассказывало одну и ту же историю через увеличивающиеся промежутки времени. В другом случае история передавалась из уст в уста, т. е. участники эксперимента рассказывали ее друг другу (первый – второму, второй – третьему и т. д.). Эксперименты английского исследователя, по большому счету, остались неизвестными для фольклористов. В то же время, если в экспериментальной психологии упоминались народные сказки или же ложные панические слухи в качест-

ве примера воспроизведения текста или функционирования коллективной памяти, то фольклорные примеры не удавалось анализировать с достаточной основательностью (Hunter 1957).

В 1970-е годы появились эксперименты и анализы, рассматривавшие фольклорные тексты с позиций интердисциплинарной подготовки и приведшие (именно вследствие осознания недостаточности структуральных методов) к исследованию нарративной памяти (Colby & Cole 1973).

В то же время, другая значительная часть исследований по фольклору сосредоточивает внимание на общественной функции и «встроенности» «народного повествования» в общественные рамки (Dégh 1969). В крайнем случае, в них лишь упоминается о том, насколько важно было бы заниматься вопросами воспоминания и повторного пересказывания в случае длинных историй. Исследователи также предупреждали, что, например, в связи с репродукцией мифов стоило бы заниматься теми нарративными структурами, которые мы воспроизводим в памяти в первую очередь, припоминая тексты. Например, по мнению Джека Гуди (Goody 1977), устное воспроизведение, точная меморизация – чрезвычайно редкое явление, хотя они считаются характерной чертой устной культуры.

Хорошие теоретические рамки для исследования вышеописанной преимущественно текстолого-фольклорной проблемы может дать метод, использованный в т. н. *анализе повествования*, а именно текстолого-теоретические исследования (van Dijk et al. 1976), занимающиеся приемами «воспроизведения» и «суммирования».

В ходе собирательской работы на Среднедунайской равнине (Венгерской низменности), целью которой была реконструкция системы поверий с помощью собранных устных преданий, Йожеф Балаж из деревни Надудвар рассказал нам историю, когда-то прочитанную им, как он выразился, «может быть, у Толстого». В этой истории важную роль играет широко известный фольклорный мотив, согласно которому, главный герой добывает себе имение, обойдя участок земли за определенное время. Спустя два года после первой записи, в 1972 году, я вновь записал этот рассказ пожилого информанта. Меня интересовало, какие отличия появились в тексте за два года. С одной стороны, было интересно, как опрашиваемый воспроизведет свой собственный

текст, с другой стороны – как этот текст будет соотноситься с оригинальным рассказом Л. Н. Толстого.

Проблемы, подлежащие рассмотрению, можно подытожить следующим образом:

1. Что сохранилось в тексте без изменений?
2. Что и как народный сказитель берет из текста писателя-профессионала?
3. Почему он перенимает именно те или иные элементы?

Если подумать над ответами на перечисленные вопросы в рамках текстовой семиотики, по очереди возникают синтаксические, семантические и, наконец, прагматические проблемы. Значит, в их анализе мы следуем программе вербальной семиотики¹.

Тексты

Информант: Йозеф Балаж, земледелец, римско-католического вероисповедания; родился в 1903 году в д. Надудвар Хайду-Бихарской области.

Первая запись: апрель 1970 г.

«Жил-был большой *сильный русский* человек Алексей Пахум, так его звали, как я помню. И тяжело он работал, физическую работу делал. *Ходил на вырубку леса. Зимой ли, летом ли*, когда было, не знаю, он писал такими словами, что этот человек *купил версту* (двести квадратов это было?) *земли* из заработка, что получил за работу. Ну, конечно, вырастил он там картошку. *Наелся он досыта печеной картошки и растянулся* на низкой *лежанке* возле печи. А потом говорит: «Ну, много работал я этим летом, зато сыт. *В будущем году стану работать еще больше* и тогда *заведу козу* или что другое». *Черт же подслушивал за печкой*, так пишет Толстой. И *поддакивает*: «Все будет, Алексей Пахум, старайся, старайся!» Ну, в следующем году он, конечно, приобрел землю и другое, и все больше и больше. И так шло более *трех десятков лет*, что все больше и больше. У него уже было *свое имение, табун, стадо коров*, он получал газету, но жениться не женился. Так вот однажды в конце *октября, днем*, гулял он по имению, *осматривал* там все. Смотрит на земли – хорошее место, но с одной стороны – крестьянская земля, а с другой – графская. Нельзя расширить владения, нельзя купить

¹ О вербальном семиотическом анализе см. Norrál 1977.

больше земель, а деньги у него были, и мог бы он купить больше. Ну, конечно, хотел бы он еще и табун с жеребятками, там доили бы кобыл, делали кумыс или что. Ну, вот так он раздумывал. Когда же вернулся в дом, конечно, газета уже пришла, он *получал газету. Читает*, где-то около монгольской границы (Монголия – это Татарская земля, не знаю, самостоятельная республика или куда относится), там есть большие целинные или переложные земли. И *тамошний губернатор* или же правитель *объявляет*, что кто даст тысячу рублей, тот может взять себе столько земли, сколько сумеет обойти от *восхода солнца до заката* (ну, это, может, фантазия), до заката *обойдет*, и это на него запишут, и он может обрабатывать. Все это отойдет к нему! Эх, и хорошо же это было бы! Решил, *пойдет туда!* Много дней надо было туда добираться. Пахум ехал поездом. Приезжает. *Явился в губернское ведомство*. И спрашивает, правда ли то, что было объявлено в газете? – Не ложь! Там есть у них *поверенный, заплатит* ему тысячу рублей и займет себе землю, может *брать в свое владение*. Ну и вышел он, а *поверенный*, конечно, *черт был, который подслушивал за печкой*. И говорит ему черт: «Батюшка или друг, – как-то так он его назвал, – берегись, говорит, хорошо мерь землю, потому что если не прибежишь к отмеченной цели, к отправному пункту, потеряешь тысячу рублей. *Проиграешь!*» Ну и *отправился* Пахум, взял с собой на дорогу погачей (пышек), но не ест, а старается спешить, бежит. Дальше, вот еще это холмистое местечко, этот *лес*, еще это обязательно надо *занять*. На *одном холме был черт, поверенный*. Солнце уже катится к горизонту, а Пахум *не ел и в обед*. Одежда прилипла к спине. Далеко уже забежал он, когда черт крикнул ему, *чтобы он спешил*, потому что солнце уже скатилось к краю неба. Взялся Пахум бежать. Бежал, бежал, до тех пор *бежал*, пока не добежал до цели, *прямо свалился с ног, ударился головой*, всем телом о вкопанную там *лопату*. Конечно, там старик вытянулся, *умер*.

Черт же тогда *расхохотался*, перевернул его на спину, *отмерил* рядом с ним *два шага*: «Ну, – говорит, – Алексей Пахум, *за этим ты бежал!*»

Вторая запись: май 1972 г.

«Этот Алексей Пахум тоже был один *большой русский мужик*, потому что так называли тогда крестьянина – мужик. Он *ходил на вырубку* леса, батрачил. Раз *зимой* или *летом* он сильно работал, собрал немного денег и *купил версту* (у нас это называлось, как с тех пор я догадался, «капафельд, гон») – двести квадратных саженей *земли*. И там он вырастил картошку. Испек

он себе на ужин картошки, *наелся досыта печеной картошки и растянулся на лежанке*, так пишется в книге. Прикидывал он себе в уме, что *в следующем году станет работать еще больше* и купит еще столько же земли, тогда, думает, заколю поросенка или заведу козу. *Черт же подслушивал за печкой*, он тоже там грелся, и *поддакивал* ему изо всех сил: «Так, Пахум, так!» Ну и было так – в следующем году Пахум и правда купил землю. А еще через год купил еще больше. *Тридцать лет* так он богател и было у него уже *свое имение*. И вот в один день *в конце октября* Пахум осматривал свое имение – у него уже был *табун, стадо коров*, прислуга.

Тогда он уже получал газету. Вечером читает, что туда, к Тарарской земле, Монголии (это где-то около Китая), в Монголии *тамошний губернатор* (так называли правителя) объявляет, что есть там *большие территории* необработанных земель. Если кто положит *тысячу рублей*, то может взять себе всю землю, что *обойдет от восхода до захода солнца*, и пусть обрабатывает. Ну, он *пойдет туда!* – подумал мужик и сильно заволновался. Много дней готовился, съестного там положил, напек себе на дорогу погачей (пышек), и отправился. Конечно, по железной дороге, и так надо было долго ехать! Прибыл и *пошел к правителю*, что, мол, есть вот объявление, правда ли это, потому что тогда он хотел бы взять себе земли. – Как же не правда! Значит, он *положил тысячу рублей*, значит, теперь *обойдет земли и может брать в свое владение*. Так вот послал правитель поверенного в условленное утро, что он, мол, там будет ждать. Так вот как Пахум *вышел*, а поверенный уже был на месте, но это был *черт*, который *подслушивал за печкой*. Вот Пахум рассказал ему, чего он хочет, заплатил тысячу рублей, а черт и говорит ему, когда он заплатил: «Ну, теперь уже солнце начало всходить, можешь отправляться! Если захочешь занять слишком много и не успеешь обежать до заката солнца, то *потеряешь свои деньги*, потому что тебе надо обежать землю точно к закату». Конечно, Пахум *отправился*, сразу же заспешил, уже тогда утром, на рассвете. Бежит, бежит: еще этот холм, еще этот – осмотрелся вокруг – еще это, еще то. Вот склонилось сильно солнце книзу, эх, еще эту *лесистую часть займет*, до заката успеет. Уже и *не обедает* – что этот один день, как-нибудь выдержит. Но когда он занимал лес, уже надо было очень спешить. Бежал, бежал, разгорячился, вспотел, так надрывался, что *на одном холме*, на возвышенности *был черт, поверенный*, и он крикнул Пахуму, *чтобы тот поспешил*, а то проиграет. Ну, все-таки до заката солнца он прибежал, да еще так, что куда черт вонзил в землю лопату, что это отправка точка, и туда надо вернуться.

Пахум так сильно бежал, так сильно, что прямо свалился на землю, лишь головой коснулся лопаты, ударился о нее головой и в минуту умер.

Тогда черт расхохотался: «Ну, Алексей Пахум, за этой землей ты бежал! – перевернул его на спину и отмерил два шага рядом с трупом. – За этой землей ты бежал!»²

Два этих текста примерно одинаковой длины, несмотря на то что разные эпизоды в них описываются с неодинаковой подробностью. Видно, что это одна и та же история с одной и той же моральной конклюдией. Как достигает этого сказитель? Что есть то общее в обоих текстах, которое делает их одинаковыми вопреки языковым и стилевым отличиям?

Проведем простой эксперимент. Выпишем из обоих текстов фразы, совпадающие (почти) слово в слово. Допустим, что если эти фразы и через два года точно повторялись, то они важны с точки зрения построения повествования. Таким образом, предположим, что повторяющиеся элементы несут важную информацию о текстовой конструкции и об идентификации текстов.

Полностью совпадающие слова и выражения:

Алексей Пахум был большой (сильный) русский крестьянин.

Он ходил на вырубку леса (зимой и летом), за это получил деньги, купил землю.

Он был доволен («наелся досыта печеной картошки», «растянулся на лежанке»).

Решил, что «на следующий год станет работать еще больше», (чтобы тогда уже купить скотину – «козу»).

Черт слушал за печкой, поддакивал (что он поможет Пахуму).

Через тридцать лет у Алексея Пахума уже было свое имение, табун,

стадо коров,

он получал газету.

Однажды в конце октября он осматривал имение (нашел, что земли мало, ему хотелось бы больше!).

(В газете) он читает, что в Татарской земле губернатор объявляет, что если кто положит тысячу рублей (тог получит столько земли, сколько «сможет обойти пешком от восхода до заката солнца»).

² Во второй раз пожилой крестьянин добавил к тексту свое объяснение: «...если так подумать, Толстой был прав в этой фантазии – затем лишь бежал, за двумя шагами земли. Потому что ведь он и выиграл, прибежал до заката солнца, однако не смог этим попользоваться!»

Идет туда.
 Приходит к губернатору.
 Выплачивает тысячу рублей.
 Выходит (на место действия, ждет).
 «Поверенный, черт, который подслушивал за печкой».
 (Договорились об условиях).
 Пахум отправился.
 Занял (красивый) лес, холм.
 Не обедал.
 (Бежит, спешит, потеет).
 Черт стоит на холме и
 кричит, «чтобы он поспешил», «потому что проиграет!»
 Пахум прямо свалился с ног (у цели)
 ударился головой о лопату
 (и в минуту) умер.
 Тогда «черт расхохотался», и перевернул (мертвеца) лицом
 кверху:
 «Ну, Алексей Пахум, за этой землей ты бежал!» – и отмерил
 возле него два шага (т. е. длину могилы).

Следующий вопрос или следующий шаг в анализе – как можно формализовать этот процесс, сделать его более точным? Какие теоретические основы делают возможным процесс создания «текстовых экстрактов», подобных вышеприведенным? Собственно говоря, выбрав совпадающие фразы и обороты, мы сделали не что иное, как коротко подытожили оба рассказа. Иными словами, был создан экстракт текста, короткий «идеализированный текст» (Norral 1977b), который содержит всю важную информацию. Кроме того (и это очень важно в ходе воспроизведения текста), в нем можно раскрыть ряд мелких деталей.

Теоретические рамки воспроизведения и экстракции текста

Проблемы, связанные с воспроизведением текста в памяти и его экстракцией, слишком обширны, чтобы можно было рассмотреть их здесь во всех подробностях³. Во всяком случае, они отнюдь не так просты, чтобы их можно было решить упрощающими и пустыми утверждениями, как это делает, например,

³ Хороший обзор этих вопросов см. в van Dijk & Kintsch 1978: 61–80, особенно на стр. 62–66.

И. М. Хантер, говоря, что с нарративным сокращением рассказ становится более когерентным (Hunter 1957: 148). Доказано, что в основе своей понимание текста имеет семантический характер и основывается на пропозициях (Kintsch 1972).

Для начала важно отметить, что память, хранящая длинные нарративы, содержит тексты в форме упорядоченных множеств пропозиций. На уровне фраз, называемом некоторыми исследователями микроуровнем, семантика определяет для рядов фраз ряды пропозиций и секвенций.

По новейшей этнопоэтической терминологии (Jason 1975: 24), нарративную единицу можно определить как аналитическую пропозицию, как некую нарративную синтагму, которая включает в себя одну роль и одну функцию, взятую в понимании В. Я. Проппа, которую можно формализовать в качестве пропозиции, взятой в логическом смысле. Каждую семантическую структуру мы создаем из единиц элементарной секвенции. Пропозиционные множества, созданные таким образом, обеспечивают, в частности, когеренцию текста⁴.

Кроме логической когеренции *discourse*, важное значение имеет также правильность языкового оформления текста. Можно спорить о том, что элементарные единицы нарративных структур надо искать на уровне фраз или же на уровне больших, надфразовых единиц текста. По всей вероятности, в ходе анализа на микроуровне полезнее (и достаточно) исследовать элементарные пропозиции текста, например в сравнительных исследованиях по мифологии – *mythème* или же сказочные мотивы (Norral 1978).

Однако, анализируя общие характерные черты нарративов, стоит работать с большими единствами, поскольку очевидно, что глобальное значение текста несут большие, чем фразы, семантические и текстовые единства, например несколько фраз или же абзац, иными словами, один из эпизодов текста. Конечно, эпизод также можно сгустить в одну фразу, т. е. переписать в форме единственной пропозиции. Это будут макроструктуры, в форме

⁴ О когерентности текста см. Grimes 1978: 123–132, особенно на стр. 125.

макропропозиций сгущающие информацию в пропозициях на уровне фраз⁵.

Правила создания макроединств совпадают с теми операциями, посредством которых создаются текстовые экстракты. Теун ван Дийк и его сотрудники организовали составление подытоживающих экстрактов новеллы Дж. Бокаччо среди учащихся средней школы. В работах учащихся чаще всего встречались пропозиции, совместно создающие подытоживающий экстракт новеллы. Также выяснилось, что в памяти читателя остаются следы визуальной памяти, пропозиции микроструктуры и макроструктуры – они организуют повествование в терминах главных событий. При этом лучше всего в памяти остаются макропропозиции, упомянутые в последнюю очередь.

Длительная память, имеющая в основе своей семантический характер, сохраняет макропропозиции, подытоживающие сущность больших текстовых блоков (ср. Pléh 1980).

Сравнивая макропропозиции⁶ двух текстов – рассказа Л. Н. Толстого и венгерского крестьянского повествования, – становится очевидным, что последний можно считать хорошим экстрактом, поскольку он охватывает каждый существенный момент. Повествование хорошо сформулировано также и с точки зрения общих принципов нарративной грамматики, поскольку в нем встречаются обязательные макроэлементы, а именно: *завязка, конфликт, развязка и оценка*, а также *мораль* (ср. van Dijk et al. 1976: 91). Например, в начале произведения дается общая картина ситуации, ознакомление с местом действия,

⁵ «Characteristic of macro-structures is that they are entailed by sequence of propositions (micro-structure) of the discourse. Their function is to *reduce* and *organize* information» (van Dijk & Kintsch 1978: 68). Там же перечисляются правила создания макропропозиций.

⁶ Из-за недостатка места список оригинальных и довольно длинных макропропозиций повествования здесь не приводится. Издание, на основе которого создавался список: Tolsztoj Leo. *A paraszt meg az ördög* (Перев. Жужа Раб). Bukarest: Издательство «Ifjúsági», 1955. Другие венгерские издания, которые могли попасть в руки сказителя: Tolsztoj N. Leo. *Népies elbeszélések* (Перев. Эндре Сабо). Budapest, 1899, стр. 65–82; Tolsztoj Leo. *Mennyi föld kell az embernek?*. – *Új Hang* I, 1940, стр. 20–24. Оригинальный русский текст можно найти в издании: Толстой, Л. Н. *Много ли человеку земли нужно. Повести и рассказы* (1872–1906), т. 11, стр. 40–51. Москва, 1974.

представление главного героя, а в конце извлекается моральная конклюдия.

Однако стоит обратить внимание на некоторые мелкие различия. Так мы шагнем вперед в направлении обсуждения определенных семантических и прагматических проблем (в соответствии с упомянутой программой вербального семиотического анализа). Таковым является упоминание в венгерском тексте имени главного героя (Алексей), отсутствующее в русском тексте. Также в рассказе Л. Н. Толстого не говорится о том, что на все более увеличивающееся имение мужик заработал деньги на вырубке леса. Здесь мы знакомимся с рядом эпизодов из жизни русского крестьянства (что мир решает, примет ли община кого-либо в свою среду, что земля – общая собственность и т. д.). Интересно также, что в венгерском варианте обогащение крестьянина подчеркивается тем, что у Пахума в имении был «табун, стадо коров» и он получал газету (sic!). В русском тексте он «свою землю пахал и сеял, на своей земле сено косил, со своей земли колья рубил и на своей земле скотину кормил».

С точки зрения логики повествования особенно интересно, что в венгерском тексте Пахум читает весть в газетном объявлении, в то время как в русском варианте он неоднократно слышит весть «с земли башкирской» от странников и заезжих купцов. Черт как противник главного героя в венгерском варианте – настоящий сказочный супостат, воплощение лукавого, склоняющего к жадности. У Л. Н. Толстого сказочное эпическое полотно сложнее, лишь из эпизода сна в предпоследний день читатель может догадаться, что башкирский старшина, купец и мужик прохожий – лишь разные обличья дьявола, слушавшего за печкой, как Пахум жаждет приобрести большие земли.

Самый интересный мотив рассказа – приобретение земли или отмеривание территории обходом. Отдельного внимания заслуживает уже то, что Л. Н. Толстой показывает этот общеизвестный мотив мирового фольклора как характерный признак мышления башкирских кочевников. В тексте венгерского повествователя не присутствуют ни башкиры, ни татары, герой гонится за землей, за большим богатством и жадность наказывается. Повествование заканчивается четко сформулированным моральным назиданием. Заключительные картины, последние сцены рассказа переходят в короткое повествование без изме-

нений (например, черт или же старшина-башкирец хохочет; отмеривание земли под могилу).

В повествовании старого информанта интересно то, что за исключением нескольких русских слов (мужик, рубль, губернатор), в нем отсутствуют моменты, указывающие на русский образ жизни. Вместо них вводятся характерные черты венгерского крестьянского быта (например, *капафёльд* – земля, обрабатываемая одним человеком за один день), батрацкая работа, печеная картошка на ужин (у Л. Н. Толстого, конечно, пьют чай), табун с жеребятами, *куцик* (название верхней части печки), присутствующий в обоих вариантах текста. Хорошим примером органического вплетения в текст элементов венгерского фольклора является и то, что в дальнюю дорогу Пахум берет с собой *погачи* (пышки). Этот элемент рассказчик позаимствовал из венгерских народных сказок, где без этого чудесного кушанья герой никогда в дорогу не отправляется. Очевидно, этим информант хотел дать представление о дальности дороги, поскольку в народных сказках оборот «погачи, испеченные на углях» употребляется именно в таком значении. У Л. Н. Толстого ничего подобного нет.

Подобный элемент, коренящийся в глубине культуры и языка (и в народных верованиях), имеется также в тексте Л. Н. Толстого. Например, когда Пахум говорит о «земле-матушке», он использует выражение *a föld anyácska*, чего нет в венгерском фольклоре.

По нашему мнению, это те элементы, появление которых в тексте народного сказителя (а также в рассказе русского писателя, написанном в «народном духе») обеспечивает достоверность текста, делает правдоподобным изображаемый *мир*, место действия и события, т. е. обеспечивает когерентность текста на уровне известных элементов данной культуры.

Вопрос об элементах, представленных в вышеприведенных примерах, приводит нас к следующему кругу проблем, а именно, к проблемам памяти, определяемой культурой.

Заключительные заметки о памяти, определяемой культурой

Элементы повествования, в силу культурных причин менее понятные крестьянскому сказителю, были заменены им знакомы-

ми элементами, словосочетаниями, выражениями и картинами. Выходит, память или воспроизведение – не просто репродукция, но и толкование. Иными словами, во время вспоминания в сознании человека активизируется весь запас его знаний и верований и они принимают участие в процессе воспроизведения. Наиболее важно в этом процессе то, что верования и знания, связанные с миром, определяют избираемые слова в рамках данного повествования. И именно «миропонимание» дает эту всеохватывающую рамку, которая определяет, о чем можно говорить в этой культуре, а о чем нельзя. Ясно, что легче воссоздать те фразы, пропозиции или же тексты, содержание которых близко друг к другу. Иными словами, тождество культурной системы (тождественная система языка и верований), как основа, охватывает семантику макроэлементов повествования.

Внимание старого крестьянина привлек и запомнился именно этот рассказ Л. Н. Толстого, написанный в народном духе, неслучайно, ведь его центральный мотив широко известен в венгерском фольклоре. В деревне в полусотне километров от места жительства нашего информатора записан рассказ, в котором тисафюредский рассказчик говорит о приобретении имения господином Михаем Шаркези: «...он просил земли лишь столько, сколько сможет *обороздить за один день* на двух волах, и получил он земли вдоволь; на краю дороги, у стана Яноша вонзил в землю плуг и за один день очертил себе три тысячи хольдов...» (Szilágyi 1976: 115–123).⁷

Наряду с относительно новыми данными, этот сказочный бродячий мотив можно встретить (Szendrey 1924) (не говоря здесь о далеких межнациональных параллелях)⁸ в определенных традициях исторического фольклора, связанных с мотивом приобретения имения. Эти традиции сохранились в письменных источниках о происхождении средневековых дворянских семей. Часто встречающийся в них мотив – овладение имением, равным территории, обойденной за определенное время. С именем одного из венгерских королей XI века Ласло (Владислава) Святого связан следующий сказ, в котором бедняк получает дворянство и поместье:

⁷ В оригинальном тексте башкирцы также хотели очертить плугом отмеченные земляными насыпями границы имения (ср. венгерский перевод Tolsztoj 1955: 38, в русском оригинале Толстой 1974: 47).

⁸ Ср. о мотиве Дидо в Sklovskij 1963: 87.

«Из наследия наших предков мы знаем о его проделанном сюда (т. е. в Далмацию) втором пути следующее: как он поехал на телеге к Каниже, на кроткого короля нашел такой глубокий сон, что он не слышал на тряской дороге шума гремящих колес. Вдруг из колеса вылетела чека и потерялась; эту случайность слуги короля заметили не сразу, да у них и не было под рукой другой чеки, чтобы заменить потерянную. Тогда Балаж, крепостной из тех мест, вставил вместо чеки палец и держал болтающееся колесо до тех пор, пока не проехали расстояние в один холд. В награду за проявленную верность и беззаветную преданность королю Балаж с другими крепостными собратьями был отпущен на волю и получил столько земли, сколько смог объехать верхом за несколько часов...» (*aesque terra, quas eques per complure horas obequitasset, accepisse...*) (Podlusáni 1742: 35–36)⁹

Этот сказовый фольклорный мотив вместе с другими известными мотивами увеличивает число элементов средневековых традиций, и в наше время встречающиеся в венгерском фольклоре.

Наконец, стоит упомянуть, что в венгерской литературе известна литературная обработка одного из далеких вариантов этого сказа. Дежё Сабо ввел его в свой роман «*Csodálatos élet*» (Чудесная жизнь, см. Szabó 1921). Жнецы разговаривают, и один из них поднимает вопрос, каким образом Харомсек отошел к секеям. Ответом послужило сказание, в первой части которого говорится о том, как один секей выиграл свинью господу бога у саксонца и румына, хитроумным способом выполнив трудное условие. Другая часть сказания относится к уже рассмотренному нами типу, поэтому мы приводим ее дословно:

«Была уже у секея свинья с двенадцатью поросятами, но не было земли. Пошел он к господу богу: ...Дай лишь столько земли, сколько я отделил тремя стульями, этого мне хватит. Расхохотался господь бог и говорит: Столько я, конечно, дам, сын мой, но увидишь сам, много ли ты этим добьешься. Пошел секей, взял три больших неуклюжих стула и перепилил их на мелкие опилки. Потом осмотрел землю, выбрал хорошую харомсекскую область и шел до тех пор, пока не засыпал ее опилками. После этого он пошел к господу богу: Ну, пресвятой боже, видишь, как оно есть. Бог и осерчал немного, и посмеялся. Почесал он голову и говорит: Ну, ты хитрец, и меня перехитрил. Бери себе землю, но так как ты выманил ее стульями, пусть огненные тебя зовут

⁹ Популярная обработка: Lengyel Dénes 1972. Régi magyar mondák. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó.

секеем (*szék* по-венгерски «стул»), а землю твою пусть называют Харомсек (*три стула*). С тех пор Харомсекская область принадлежит секеям, и никто ее у них не отберет». (Szabó 1921: 52)

Приведенные примеры подтверждают утверждение о том, что культурно понятные и акцептируемые мотивы (элементы или ряды элементов) запоминаются лучше и меньше подвержены выпадению из коллективной памяти. Этот процесс намного медленнее, чем мы до сих пор считали. В особенности это касается информации (сказаний, мифов и других нарративов), находящейся во взаимосвязи с сознанием идентичности среды (с этнонимами, традициями родового происхождения, названиями мест и связанными с ними повествованиями).

Культура в форме различных текстов сохраняет информацию, необходимую для самоидентификации. Разные жанры нарративов вместе с сетчатой структурой верований (Horrál 1979) и языком, используемым повседневно, можно считать длительной (*long term*) памятью культуры, они выполняют определенную функцию культурной памяти.

Когда речь идет о разрушении или изменении этих фольклорных нарративов, ясно видно, что надо учитывать:

1. процессы человеческой памяти;
2. внутренние (логические) и внешние (языковые) закономерности текстов, общие правила наррации;
3. не в последнюю очередь, контекст культуры в самом широком смысле (система верований и ценностей, а также влияние предметной среды), потому что это создает возможности для восприятия определенных культурных влияний или их отвергания.

Следует упомянуть об общем структурном построении нарративов, потому что, как выясняется из экспериментов Т. ван Дийка и его сотрудников, в процессе создания длинных и комплексных повествований (в случае воспроизведения или повторного пересказывания) текст возникает как результат трех главных составных:

1. нарративные правила, касающиеся общего и правильного построения повествования;
2. логика событий и акций повествования, обеспечивающая когеренцию и консистенцию действий и событий в ходе повествования;

3. макроправила, с помощью которых мы создаем макропропозиции, сохраняющие самую важную информацию повествования.

Вышеприведенные утверждения подводят нас ближе к лучшему пониманию одной из основополагающих проблем фольклора – к освещению сложных вопросов передачи традиций.

Литература

- Bartlett, Frederic C. 1920. Some experiment on the Reproduction of Folk Stories. – *Folk-Lore*, Vol. 31, No. 1, 30–47.
- Bartlett, Frederic C. 1932. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colby, Benjamin & Cole, Michael 1973. Culture, Memory, and Narrative. – Robin Horton & Ruth H. Finnegan (ред.) *Modes of Thought*, 63–91. London.
- Dégh, Linda 1969. *Folktale and Society: Story-telling in a Hungarian Peasant Community*. Bloomington: Indiana University Press.
- Goody, Jack 1977. Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre. – *L'Homme* 17 (1), 29–52.
- Grimes, Joseph E. 1978. Narrative Studies in Oral Texts. – Wolfgang U. Dressler (ред.) *Current Trends in Textlinguistics*, 123–132. Berlin – New York: W. de Gruyter.
- Hoppál, Mihály 1977a. Esemény–elbeszélés–közösség. Jegyzetek a verbális szemiotikához. – Márton Istvánovits & Pldikó Kriza (ред.) *A komikum és humor megjelenésének formái a folklórban*, 61–85. Budapest.
- Hoppál, Mihály 1977b. A mítosz poetikája és logikája. – Péter Józsa (ред.) *A jelentés kérdései*. Budapest.
- Hoppál, Mihály 1978. Mítosz, kép és szöveg. – Mihály Hoppál & Márton Istvánovits (ред.) *Mítosz és történelem*, 301–337. Budapest.
- Hoppál, Mihály 1979. On Belief System. – Wolfgang Burghardt & Klaus Hölker (ред.) *Text Processing: Papers in text analysis and text description*, 236–352. Berlin–New York: W. de Gruyter.

- Hunter, Ian M. L. 1957. *Memory: Facts and Fallacies*, 176–183. Harmondsworth: Penguin.
- Jason, Heda 1975. *Ethnopoetics: A Multilingual Terminology*. Jerusalem: Israel Ethnographic Society.
- Kintsch, Walter 1972. Notes on the structure of semantic memory. – Endel Tulving & Wayne Donaldson (ред.) *Organisation of Memory*, 247–308. New York: Academic Press.
- Norman, Donald A. 1969. *Memory and Attention: An Introduction to Human Information Processing*. New York: Wiley.
- Petőfi, János S. 1975. Beyond the sentence, between linguistics and logic. – Hákan Ringbom (ред.) *Style and Text*, 377–390. Stockholm: Skriptor.
- Petőfi, János S. & Rieser, Hannes (ред.) 1973. *Studies in Text Grammar*. Dordrecht.
- Pléh, Csaba 1980. Szemantikai emlékezet, ismeret, hiedelem. – Tibor Frank & Mihály Hoppál (ред.) *Hiedelmerendszer és társadalmi tudat*, 105–113. Budapest: Membrán-könyvek.
- Postman, Leo J. & Keppel, Geoffrey (ред.). 1969. *Verbal Learning and Memory (Selected Readings)*. Harmondsworth: Penguin.
- Podlusáni, D. J. Sigismundi 1742. *De rebus gestis Hungariae regum. Historiae bipartitae*. Jaurini (Győr): G. J. Streibig.
- Szabó, Dezső 1921. *Csodálatos élet I*. Budapest: Táltos.
- Szendrey, Zsigmond 1924. *Nagyszalontai gyűjtés (Magyar Népköltési Gyűjtemény XIV)*. Budapest: Athenaeum.
- Szilágyi, Miklós 1976. Népi anekdoták Józsa Gyuriról és más földbirtokosokról. – *Folklór Archivum* 5, 115–123. Budapest.
- Sklovszkij, Viktor B. 1963. *A széppróza: Vélemények és fejtegetések*. Budapest: Gondolat.
- van Dijk, Teun A. 1972. *Some Aspects of Text Grammars*. The Hague: Mouton.
- van Dijk, Teun A. et al. 1976. *Recalling and Summarising Complex Discourse (Preliminary version, Mimeo)*. Amsterdam.

МИХАЙ ХОППАЛ

van Dijk, Teun & Kintsch, Walter 1978. Cognitive Psychology and Discourse: Recalling and Summarising Stories. – Wolfgang U. Dressler (ред.) *Current Trends in Textlinguistics*, 61–80. Berlin –New York: W. de Gruyter.

Без шаманов мы были бы беднее (Интервью с Михаем Хоппалом)*

Пожалуйста, расскажите немного о своем происхождении.

Я родился в городке Кошпа (Кошице, Восточная Словакия) в буржуазной семье, точнее, в семье железнодорожного чиновника. Наша семья относилась к средней прослойке общества, и это важно, потому что для людей, принадлежащих к этой прослойке, образование имело большое значение.

В 1955 году мы переехали в Шарошпатак, где имелась прекрасная гимназия. Мне повезло, что я стал учиться именно в ней. Гимназия была основана более 400 лет назад и имела широкую известность во всей Венгрии. Это была одна из лучших гимназий в стране. И в то время в ней еще работали преподаватели старого состава. Помимо хороших учителей, в шарошпатакской школе имелась чудесная библиотека. Я с самого начала полюбил там бывать. Мне очень нравился запах книг.

Прекрасно помню, как в школе я написал небольшую исследовательскую работу «Sárospataki diákok a '48-as forradalomban» (Шарошпатакские студенты в революции 1948 года). Дело в том, что из Шарошпатака уходило много студентов бороться за свободу. Мне это тоже очень нравилось: какой идеал – свобода!

К тому же, Шарошпатак – город борца за свободу Венгрии Ференца Ракоци¹. В Шарошпатаке мы жили как раз напротив

* Ранее интервью было опубликовано на эстонском языке в 2012 г. по случаю 70-летия Михая Хоппала (см. Mäetagused 52, 177–184; <http://www.folklore.ee/tagused/nr52/kuznetsov.pdf>), а также на английском языке в 2013 г. (см. Folklore 53, 163–170; <http://www.folklore.ee/folklore/vol53/kuznetsov.pdf>).

¹ Ferenc Rákóczi (1676–1735), руководитель антигабсбургской освободительной войны венгерского народа в 1703–1711 гг. – *Н. К.*

замка Ракоци и детьми бегали играть в дворцовом саду. Мой отец был врачом-гинекологом.

Позднее, уже в период обучения в университете, именно в окрестностях Шарошпатака я собирал свои первые этнографические материалы по народной медицине Земплена.

После окончания гимназии Вы продолжили свое образование в университете?

Нет, в университет я поступил лишь год спустя. В то время молодых людей нерабочего происхождения в университет не особо принимали. Поэтому прежде я проработал один год на железной дороге, чтобы набрать необходимые баллы для поступления в следующем году. Время было такое.

И Ваш выбор сразу пал на этнологию?

Да, в качестве изучаемой специальности я сразу выбрал венгерский язык, литературу и этнографию.

Мой отец состоял в дружеских отношениях с директором музея при дворце Ракоци. Благодаря этому обстоятельству у меня и появился интерес к народной культуре. Я не горел желанием стать историком, хотя подумывал было выбрать в качестве специальности историю. Директор музея и хороший друг отца был этнографом, и я решил, что это мне подходит.

Что интересует Вас в этнологии более всего?

Я начинал с изучения народной медицины. Об этом моя первая книга «Népi gyógyítás Magyarországon» (Народная медицина в Венгрии), которая была издана также на английском языке. По этой же теме я написал дипломную работу «Zempléni népi gyógyítás» (Народная медицина Земплена) – исследование почти в 200 страниц, основанное на материалах, собранных мной самим.

В определенный момент при Венгерской академии наук была образована рабочая группа по изучению этнографии. Ее возглавил Дюла Ортутай², тут же взявший меня к себе на работу. Это было в 1967 году, т.е. в этой группе я состою уже более 45 лет. В рабочую группу требовались молодые исследователи,

² Gyula Ortutay (1910–1978), венгерский этнограф и политик – *Н. К.*

поскольку большинство специалистов были уже докторами и пр. Среди прочего, у них было одно объемное собрание, требовавшее систематизации. Вместе с Эвой Поч³ мы систематизировали данные по болезням, целебным растениям, лечебным приемам, местам и т. д. В ходе этой работы я стал понимать многие вещи. Например, как работают народные верования. Ведь народная медицина – это соединение знаний и верований. Так я стал изучать систему верований.

А что привело Вас к изучению шаманизма?

В 1972 году ушел из жизни Вильмош Диосеги, руководивший отделом фольклора. После него осталась объемная рукопись на английском языке. Передо мной была поставлена задача отредактировать текст рукописи. Результатом этой работы стала книга «Shamanism in Siberia». Так я углубился в изучение шаманизма.

Вы получили известность также в качестве исследователя этносемиотики...

В 1969 году я впервые побывал в Москве, в Институте славистики и балканистики. В Москве я провел три месяца. Каждую неделю мы слушали какой-либо доклад, и мне также довелось выступить. Темой моего доклада стали «Заметки об этносемиотике». В Москве я встречался с В. В. Ивановым, В. Н. Топоровым, Ю. М. Лотманом и другими представителями тартуско-московской семиотической школы.

Домой я привез из Москвы «Труды по знаковым системам». В Будапештском университете я также выступил с докладом. Впоследствии мы с Вильмошем Фойтом⁴ придумали этносемиотику, представляющую собой описание явлений этнографии методами семиотики.

Затем к нам приезжал В. Н. Басилов, ученый секретарь Института этнографии в Москве. Я был в том же статусе в Институте этнографии в Будапеште. Мы стали друзьями. Он также занимался исследованием шаманизма. Позже я поехал в Москву во второй раз, уже на полгода.

³ Éva Pócs (род. 1936), венгерский фольклорист – *Н. К.*

⁴ Vilmos Voight (1940), венгерский фольклорист, этнолог, исследователь семиотики – *Н. К.*

Можно ли назвать упомянутых Вами московских ученых Вашими главными учителями?

Да, можно. От московских коллег я получил больше всего знаний. От них я получал отписки статей и пр. Однажды в институте мы спустились в подвал, где хранились фильмы. Мне показали собрание, но попросили держать это в тайне. В хранилище находились сырые необработанные материалы, фильмы Ю. Симченко и А. Оськина, которые были смонтированы лишь десятилетиями позже. Тогда я подумал, что, судя по всему, где-то еще имеются живые шаманы, раз их засняли на пленку. И было бы интересно побывать у них. Коллеги сказали, что я могу съездить, если удастся.

Я решил съездить в Среднюю Азию к киргизам и на Кавказ, чтобы изучать тюркские народы. Там я подружился с Ираклием Сургуладзе и другими грузинскими учеными, в Ереване – с Саркисом Арутюняном, писавшим об армянской мифологии. Словом, я искал свое место в жизни. И огромное влияние на меня оказали полевые исследования.

Впоследствии я старался бывать в Москве каждый год. Там я собирал и всегда увозил с собой новейшую литературу. Кстати, я первым опубликовал работы Ю. М. Лотмана на венгерском языке. Это были его первые зарубежные публикации, т.е. изданные за пределами Советского Союза. Лотман был очень благодарен за них, когда приезжал в Венгрию. Так семиотика появилась в Венгрии. И этим я очень горжусь.

Затем я стал ездить в Италию. Итальянцев также интересовала семиотика. Там ею стал заниматься Умберто Эко. Вначале же он был лингвистом, а не совсем семиотиком. Тогда он начинал писать «Имя розы». Помню, однажды за обеденным столом он рассказал о странном устройстве, с помощью которого текст можно перемещать вперед и назад (компьютер).

В Италии стали организовывать одно- и двухмесячные семиотические курсы. Я также получил стипендию, чтобы принять в них участие. На курсах я читал лекции об изучении мифологии в Советском Союзе, где представил идеи В. В. Иванова, В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана и др. В этом заключалась моя интересная роль посредника между востоком и западом, точно роль шамана меж двух миров.

И тогда мы подумали – а ведь коллеги из Советского Союза могут приехать к нам в Венгрию, да и исследователи из Европы

также уже допускались в Венгрию. Так у нас в Венгрии состоялась первая конференция по шаманизму, которая была посвящена памяти В. Диосеги. Конференция прошла в прекрасном городе Шарошпатаке и удалась на славу. В результате была издана книга «Shamanism in Eurasia».

На конференцию были приглашены также финны Юха Пенттикяйнен, Анна-Леэна Сийкала и др. Я и сам много раз бывал в Финляндии. Однажды в Хельсинки в сауне у Юхи (все важное происходит в сауне) мы решили издать серию уральских мифологий в форме сравнительных энциклопедий.

Вы много путешествовали по миру. Куда бы Вы поехали снова и снова?

Китай, в этом смысле, одно из лучших мест. В Китае много малых народов, которыми в научном плане мало кто занимался. Однако в последнее время китайцы и сами стали уделять больше внимания изучению культуры и этнографии национальных меньшинств своей страны. Например, от министерства поступил заказ на составление монографий по этой тематике. Уже и среди представителей национальных меньшинств появляются молодые исследователи, обучающиеся на этнографов, фольклористов и т.д.

Каждый, даже небольшой народ в Азии говорит на своем языке. Насколько это затрудняет работу исследователя из Европы?

Это осложняет работу довольно сильно. И мне очень досадно, что я не смог выучить все эти языки. Для этого необходимо, чтобы исследователь оказался у этих народов в достаточно молодом возрасте. Один мой хороший коллега Давид Шомфай Кара был как раз в подходящем возрасте, когда смог беспрепятственно ездить по территории Советского Союза. Он поехал в Среднюю Азию и овладел некоторыми местными языками. В свое время я не смог этого сделать и считаю это большим недостатком.

Но я нашел, что все, что я вижу, я могу фиксировать в визуальной форме. Кроме того, мне повезло, ведь как раз тогда началось возрождение шаманизма. В Китае этот процесс начался позже, но и туда я попал в нужное время. Иностранцы туда еще не приезжали, и мне было дозволено многое. Например, моему предшественнику В. Диосеги не давали как следует проводить

исследовательскую работу. Так что, мне улыбнулась удача. И удача, несомненно, нужна, чтобы выполнить работу хорошо. Безусловно, необходимы непоколебимость и усердие, но также очень важно, чтобы человек оказался в определенном месте в нужное время.

После конференции в Будапеште меня пригласил к себе в Бурятию один бурятский исследователь, также принявший участие в конференции. Он не захотел вывозить меня в поле, но, по меньшей мере, показал музейные материалы. Это было достижением, поскольку раньше к ним никто не допускался. В действительности, вначале меня не хотели пускать даже туда, утверждая, что там идет ремонт. Я возразил, что приехал именно ради этого. На это мой коллега обещал все организовать. В итоге, я смог даже сфотографировать музейные материалы.

В Китае, куда меня вначале также не хотели впускать, я изъявил желание съездить в провинцию к малым народам. Мне сообщили, что это невозможно. Я сказал, что я не турист, а приехал по работе. С горем пополам мне было разрешено поехать в бывшую маньчжурскую столицу Чанчунь. В разговоре с коллегами выяснилось, что у них имеются шаманские предметы. Я обрадовался, что смогу попасть в музей, увидеть экспонаты и сфотографировать их. Однако они сами привезли мне вещи в двух чемоданах. На это я не сказал ни слова.

Годы спустя я узнал, что поскольку тогда я вел себя прилично и не возмущался, они решили свозить меня к шаману. Это была моя первая встреча с настоящим шаманом. А непосредственно перед поездкой в Китай я был в Корее, где приобрел небольшой фотоаппарат, которым можно было быстро снимать. Именно тем фотоаппаратом я сфотографировал этого старого шамана. Мне снова повезло.

После моей третьей поездки в Китай мне сказали, что мне разрешили встретиться с шаманом потому, что я не был нетерпеливым и агрессивным.

Может быть, помимо удачи и везения, исследователь должен обладать определенными личностными качествами?

Чувственным восприятием. С восточными людьми следует подолгу сидеть, беседовать и, например, попивать вино. С ними не следуют торопиться, у них время течет по-иному.

Вы сами никогда не хотели стать шаманом?

Во время полевых работ мне предлагалось это не раз. Однажды один тувинский шаман сказал мне: *ты мой сын*. Я не мог остаться, чтобы всему научиться, поскольку дома у меня была семья и все прочее. А люди моложе могли бы проводить там месяцы, учить языки и т.д.

Моим преимуществом было то, что благодаря редактированию книг о шаманах и предварительному изучению специальной литературы я умел задавать правильные вопросы. Молодому исследователю требуется много времени, прежде чем он научится все понимать, ведь заранее он ничего не знает. В особенности это касается англоязычных исследователей. Благодаря В. Диосеги многие вещи я знал заранее. Например, на съемках я точно знал, что именно нужно снимать, на что обращать внимание и т.д.

В Корее одна шаманка также приглашала меня обучаться под ее руководством. У нее было три прелестных ученицы, одна краше другой. И я бы с удовольствием остался, но в кармане у меня лежал обратный билет с точной датой, когда я должен покинуть страну.

Так что, к этой работе следует приступать в молодом возрасте. Теперь, на восьмом десятке лет, я должен сказать, что, по правде говоря, у меня есть целый ряд работ, которые я бы хотел довести до конца. И я уже не вижу необходимости ездить, поскольку у меня имеется несколько объемных томов с полевыми материалами, которые я собирал в разное время, а также собрания поменьше, которые еще даже не обработаны. По этим материалам можно написать несколько книг. Эти данные необходимо привести в порядок и рассказать все то, о чем и ты у меня спрашиваешь.

Мой ответ на вопрос, хотел ли я когда-нибудь стать шаманом, отрицателен. Ведь это две разные профессии: одно дело быть этнографом, антропологом или этнологом, а другое дело – шаманом. Не нужно их смешивать. Тем более, если местный язык не является родным для исследователя. Понять мифологию можно лишь на родном языке. Поэтому однажды нами было решено, что мифологии уральских народов должны быть написаны местными исследователями. Моя задача – написать венгерскую мифологию. К счастью, раньше уже издавались

хорошие работы. Например, одним из лучших исследований можно считать работу Арнольда Ипойи⁵, которая была мной переиздана в 1987 г. Однако многое следует написать заново, ведь ранние работы имеют совершенно иную структуру и т. д.

Скажите, для чего необходимо изучать шаманизм?

На этот вопрос можно дать два ответа. Во-первых, изучать необходимо не только шаманизм, а все, что имеется в культуре, потому как любая ее часть крайне важна: пища, песни, танцы и т. д. Во-вторых, шаманизм стоит изучать лучше или хотя бы вообще изучать. В 1990–2000-х годах перед малыми народами открылась возможность представить определенную часть своих культур в качестве символа национальной идентичности. Нельзя сказать, что у этих малых народов был большой выбор. И таковым стал именно шаманизм. К тому же, это обстоятельство совпало с тем, что ЮНЕСКО стала содействовать защите и сохранению фольклора. Время было подходящее. И это удалось даже в Китае. В регионах, где шаманизм пережил (коммунистическую) травлю, в этом виделась прекрасная возможность. А на сегодня это стало уже бизнесом. Возродилась и героическая эпика, например, *манас* у киргизов или *олонхо* у якутов.

Как Вы думаете, каким был бы мир без шаманизма и шаманов?

Хороший вопрос, но, к сожалению, этого нельзя знать. У народов с простой культурой техника, в которой процесс исцеления начинается с создания звуков (хлопанье, постукивание палками), была очень хорошим приемом врачевания. Одним из важнейших элементов в шаманском врачевании является момент, когда люди собираются вместе, и все концентрируется на больном. Это очень древняя техника, когда каждый сосредотачивает и направляет свою энергию в одно место. В нынешней медицине такое отсутствует. Это человеческий подход, которому можно было бы научиться у шаманов.

Люди собираются, вместе исполняют песни, наблюдают за боем шамана в бубен, сопереживают лечению больного, слушают рекомендации шамана семье, стоящей перед ним на коленях, принимают участие в общем празднике, на котором сообща поедается мясо жертвенного животного. При этом важно, что

⁵ Ipolyi, Arnold 1854. Magyar mythologia. Pest – Н. К.

шаман является устройтеlem и организатором жизни общины. Так было тысячи лет. Так сформировалась религия.

Все больше пишется о том, что шаманы функционировали уже при неандертальцах. Шаманы были теми, кто объединял вокруг себя несколько десятков человек в общину. От принадлежности к общине стало формироваться понимание того, кто куда относится. Шаманы руководили ведением охоты, исполняли песни о прошлом, рассказывали членам общины мифы о том, кто они есть и откуда родом. Таким образом, шаманы воссоздают идентичность и являются хранителями знаний. В целом, можно сказать, что без них мы были бы беднее.

Вами написано множество книг. Каково мнение и реакция самих шаманов на них?

Я увозил им свои книги, хотя зачастую случалось так, что к тому времени тот или иной шаман постарше уже покидал этот мир. По правде говоря, я не знаю их мнения. Думаю, что это их не интересует, они живут в своем мире. Конечно, в наши дни новые шаманы с удовольствием выступают по телевидению и т. п. Но для настоящих шаманов это несущественно.

Существуют ли венгерские шаманы?

Имеются неошаманы.

И что Вы думаете о неошаманизме?

Я думаю, что это есть результат естественного развития. Особенно в период, когда всюду образуются пустоты – нет веры. В некотором смысле, это можно назвать психотерапией. Многие люди очень хорошего мнения об этом явлении. Поэтому пусть оно будет. Тем более, если оно приносит доход.

Что Вы думаете о финно-угорском родстве, т. н. «угро-тюркской войне»⁶ и т. п.?

Я всегда открыто говорю, что мне сильно симпатизирует теория Аго Кюннапа⁷. Я разделяю его мнение о том, что, не от-

⁶ Дискуссия о происхождении венгров, развернувшаяся в конце XIX века и получившая известность как «угро-тюркская война» – *Н. К.*

⁷ Aho Künnap (род. 1941), эстонский лингвист, исследователь уральских языков, один из критиков традиционной теории развития уральских языков – *Н. К.*

рица традиционной теории, отдельные ее части необходимо все-таки заново проанализировать. Ведь, как было показано А. Кюннапом, под иным углом зрения явления видятся по-иному. Не нужно и даже нельзя быть догматичным. Настоящий ученый открыт и не исключает, что кто-либо другой может убедить его в своей правоте. Согласно утверждению Анджелы Маркантонио⁸, латинский текст Яноша Шайновича⁹ в свое время был неправильно понят и все заблуждения начались с этого.

Недавно завершилось составление большого этимологического словаря тюркских языков. Наличие в нем определенных слов отрицать нельзя. Мы не можем истолковать слова *Árpád* 'Арпад', *Álmos* 'Алмош', *táltos* 'шаман', *boszorkány* 'ведьма' с финно-угорской точки зрения. Если прибалтийско-финское *jumal* 'бог' и т. п. относится к уральской мифологии, то венгерское слово *isten* 'тж' невозможно разместить в финно-угорской системе. Над этим стоит задуматься. Еще В. Диосеги указывал на то, что поединки венгерских шаманов-талтошей в виде быков имеют параллели в культуре алтайских тюрков, но не финно-угров.

Возможно, по завершении работы по составлению серии уральских мифологий будет ясно, кто с кем схож. Но, несмотря на массу схожих элементов, венгерская мифология выпадает из финно-угорской системы. Я не пытаюсь ничего отрицать, однако имеется целый ряд явлений, требующих пересмотра и нового анализа.

Благодарю Вас за рассказ о своей жизни и работе!

Беседовал Николай Кузнецов

⁸ Angela Marcantonio, итальянский лингвист, один из критиков теории родства уральских языков и реконструкции уральского праязыка-основы – *Н. К.*

⁹ János Sajnovics (1733–1785), венгерский лингвист и иезуит, предположивший в своей работе «*Demonstratio idioma Hungarorum et Lapporum idem esse*» (1770) связь между венгерским и саамским языками – *Н. К.*

ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ

Михай Хоппал

<http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator14/>

ISBN 978-9949-544-46-2

Тарту 2015

Автор: Михай Хоппал

Редактор серии: Маре Кыйва

Редактор и составитель: Николай Кузнецов

Перевод: Николай Кузнецов

Дизайн: Андрес Куперьянов

Верстка: Диана Кахре

HTML: Диана Кахре

Печатное издание:

Михай Хоппал. ШАМАНЫ – КУЛЬТУРЫ – ЗНАКИ.

SATOR 14. Тарту 2015

Составление, техническое оформление и печать книги осуществлены при поддержке Эстонского институционального исследовательского гранта 22-5 (Религиозные и нарративные аспекты фольклора).

Оформление электронного издания осуществлено при поддержке проекта ЕККМ14-344 “Расширение областей применения и представление эстонского языка, культуры и фольклора в электронных информационных средствах”.

© 2015 Научное издательство ЭЛМ