

Решетов А.М. Мифологический зверь цилинь в китайской культурной традиции // Мифология и религия в системе культуры этноса. СПб., 2003. С. 482–498.

Решетов А.М. О культе черепахи в Китае // Радловские чтения – 2006. СПб., 2006. С. 184–189.

Рифтин Б.Л., Кобзев А.И. Фэн-хуан // Духовная культура Китая. М., 2007. Т. 2. Мифология. Религия. С. 651–653.

Словарь обычаев в Китае (Чжунго фэнсу цыдянь). Шанхай, 1992.

Терентьев-Катанский А.П. Иллюстрации к китайскому bestiарию. СПб., 2004. С. 45–51; 161–166.

Willet W. Chinese Art. Bungay, 1958. Vol. 1.

А.К. Салмин

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ТЕЛО В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ЧУВАШЕЙ

Человек сын (*ар, этем*) — главная фигура в религиях всех времен и народов.

Этимон слова *сын* восходит к персидскому *jān* «душа» и китайскому *жэнь* «человек». *Ар* — к древнеиранскому *ар* и древнеиндийскому *ари/арья* «человек, муж». *Этем* сопоставим с персидским *адām* [Миллер 1953: 12; Еремеев 1990: 131; 161–166. Агуяси 1991 и др.].

Чуваши полагают, что человек создан самим божеством *Туря*. Он захотел, чтобы дитя сразу после рождения умело ходить прямо без помощи матери. Поэтому он и бросил ребенка с неба, чтобы тот сам встал на ноги и пошел. «А мать, видя падение ребенка, сжалившись, подставила подол. Таким образом, ребенок упал ей в подол. За такое недоверие *Туря* сказал женщине: “Пусть ребенок до трех лет не сходит с твоего подола”. Вот поэтому теперь женщинам и приходится нянчить своих детей на руках до трехлетнего возраста» [Рекеев 1896: 2].

«Форма человеческая <...> была раньше, чем люди» [Цицерон 1985: 89], ибо *Туря* создал людей по своему подобию. Кроме того, тело человека является копией Вселенной. Выходит, человек есть подобие *Туря* и Вселенной.

Чтобы попытаться понять человека в целом, следует знать всю систему его образа жизни, т.е. религию, внутри которой он живет.

Тело человеческое сотворено божеством *Туря* из глины, притом из красной. Тело похороненного человека перестает быть видимым для живых [ЧГИ 243: Л. 530, 532]. Общение с духами предков происходит незримо, хотя и чувственно. Исследователю, конечно, следует иметь в виду, что в народных представлениях тело воспринимается как целое. Элементы тела «имеют соответствия в макрокосме и тождественны им: плоть — земля, кровь — вода, глаза — светила, голова — небо и т.д.» [Мазалова 2001: 6].

Волосы — *çÿç*. Вначале следует отметить: как и у многих народов, у чувашей принято было женщинам во все времена года прятать волосы под головной убор, а девушки в летнее время на голове не носили ничего. Девушки заплетали волосы в одну косу с помощью лент, которые привязывали к поясу. «Благодаря этому девушке всегда чувствительно, когда она наклоняется, и она как бы поневоле приучается держать голову прямо» [Комиссаров 1999: 206]. На свадьбе

волосы расплетают в две косы, голову повязывают женским убором *сурпан*. Женщины косы прячут под рубаху. Соседние марийские женщины свои две косы завивают вокруг головы [Кузнецов 1886: 452].

М.Р. Федотов [1968: 135] и другие этимологи чувашское слово *çуç* считают родственным тюркским (тат. *чэч*, башк. *сэс*, узб. *соч* и т.д.).

Высокое значение волос в религии чувашей просматривается в том, что жилище (короб или лапти) божества *Йёрёх* подвешивается с помощью волос (на раннем этапе — человеческих, на позднем — конских (МАЭ РАН, отд. Европы, колл. 1040–14). Видимо, моление без головного убора также указывает на связь волос с божествами.

Волосы служат наиболее ценным жертвенным даром божествам по принципу часть вместо целого. Они присутствуют в жилище божества *Йёрёх*, их приносят в качестве искупительной жертвы в родник, бросают в воду, чтобы избавиться от болезни вследствие испуга и т.д. [Поле 90: Л. 231; ЧГИ 209: Л. 367; 308: Л. 256 и др.]. «Новозеландцы вешают пряди волос на деревьях, растущих на кладбищах, которые признаются местами для жертвоприношений» [Тайлор 1989: 479].

Волосы служат предметом гордости. Так, в хороводных песнях девушки хвалятся, что у них волосы *сарă* (букв. — желтые), т.е. светлые. В свадебной частушке просят зятя снять шапку и показать волосы, по которым его и будут оценивать. Согласно фольклорным источникам, молодые люди с кудрявыми волосами считались наиболее привлекательными. А в благословениях желают дожить до седых (букв. — белых) волос. В заговорах говорится о магии золотых (т.е. желтых) волос. У колдуна волосы должны быть длинными. У больного ни в коем случае нельзя стричь волосы, ибо он может потерять жизненную силу. Невеста просит своего отца подарить ей волос, в котором подразумевается скот. Рвать волосы — значит быть в горе [ЧГИ 21: Л. 138; 179: Л. 116; 209: Л. 294 и др.].

О том, что волосы являются вместилищем силы, свидетельствует и пример с острова Пасхи: сын последнего рапануйского верховного вождя обладал маной, содержавшейся в его длинных волосах, и он не давал срезать их даже в гигиенических целях [Федорова 2004: 189].

В новогодних гаданиях девушки часто используют свои волосы. Так, ночью идут к колодцу и как бы завязывают ими его крышку. Утром по увиденному сну рассуждают о предполагаемом женихе, который пришел к колодцу напиться. Во втором случае снимают кольцо и обвивают его своими волосами, опускают в середину стакана с водой. С обеих сторон стакана зажигают свечи. Потом долго и пристально смотрят на кольцо — должен появиться образ жениха [ЧГИ 244: Л. 22; 619: Л. 123об.; 620–13: Л. 1 и др.]. Таким образом, можно говорить об установлении связи между девушкой и парнем через волосы. Семантика этой связи явная, особенно в плаче невесты.

*Река Таяба — большая река,
Бегала на реку,
Расчесывала плавные волосы.
При расчесывании плавных волос
С парнем из седьмого колена*

*Волосы мои запутались.
Люди добрые, прощу вас,
Развяжите мои волосы*

[Тукташ 1949: 98].

Свойство иметь связь через волосы с его хозяином используется при проводах в солдаты. Мать рекрута срезает клочок волос у сына, обматывает им кусок хлеба, завязывает все это в платочек и кладет в укромное место. Время от времени она развязывает платочек и смотрит: если хлеб не гниет, то с сыном все ладно, если хлеб гниет — значит, не вернется [ЧГИ 151: Л. 19; 168: Л. 354; 184: Л. 112 и др.].

Аналогичная семантика обнаруживается у многих народов. Так, в Новгородской губ. девушки брали два волоса, один — свой, другой — парня, свивали их вместе со словами: «Как эти два волоса дружно свились, так бы и мы с рабом божьим (имя) дружно сжились». Затем замазывали их глиной куда-нибудь в печь, приговаривая: «Как в этой печке жарко, так бы и рабу божьему такому-то было бы меня жалко» [Топорков 1995: 249].

Первую стрижку ребенка проводят в возрасте трех лет. При стрижке мальчика говорят: «Пусть растут густые». А при стрижке девочки: «Пусть растут волосы густые и длинные». Первые стриженные волосы кладут в кадку для хранения белья *сѹнсе* (она находится в клетке) или закладывают под навозную кучу за лабазом. На свадьбе жениху и невесте волосы стригут их самые близкие невестки. Во всех случаях остриженные волосы не выбрасывают куда попало. Их могут унести птицы (особенно — грачи) и мыши и свести гнездо — тогда у хозяина этих волос будет кружиться голова [ЧГИ 1: Л. 134; 40: Л. 209; 153: Л. 166 и др.]. В Древней Индии «отрезанные волосы смешивали с коровьим навозом и закапывали в коровнике или бросали в реку, чтобы никто не мог совершить над ними враждебную магическую операцию» [Пандей 1990: 53].

Выброшенные волосы становятся добычей колдунов и ненавистников. Те закапывают такие волосы на кладбище или в *Киремет*, и у хозяина волос будет болеть голова. Волосы также можно использовать в приворотных заговорах. Для этого, например, берут волос девушки, которая сохнет от любви к парню, кружат волосом вокруг кружки с водой и дают эту воду пить возлюбленному [ЧГИ 204: Л. 152, 327; 251: Л. 293 и др.].

Волосы обладают лечебно-вспомогательной силой. Так, при трудных родах женщину заставляют глотать собственные волосы, вследствие чего вызывают рвоту и потуги. Тело страдающего от болезни *ниши* ребенка трут волосами матери, смоченными ее грудным молоком [Поле 90: Л. 153; ЧГИ 184: Л. 77; 206: Л. 238 и др.]. Аналогичные манипуляции описаны Н.И. Гаген-Торн на примере Сарапульского у. Вятской губ. [1960: 147–148].

Распустить волосы — значит распустить эротическую силу, войти в связь с потусторонним миром и силами магического плана. Так, в общесельском обряде «Девичья опашка» все девушки деревни в полночь выходили к околице, распустив косы, сняв пояса, в нижнем белье или совершенно голые, и впрягались в плуг. В таком виде они строили «железную ограду» вокруг деревни, спасая население и скот от повального мора. Новогодние гадания девушки проводят, распустив волосы. Распущенные волосы — непереманный атрибут колдунов,

ворожеек и упырей [Поле 90: Л. 205; ЦГА ЧР. Ф. 334. Оп. 1. 1. Л. 135; ЧГИ 72: Л. 88 и др.]. Распускание волос характерно для девичьей опашки у славян, мордвы и других народов. Во время родов распускают волосы роженица и все присутствующие у славян, таджиков и хантов.

Женщинам не принято было показываться без головного убора *сурпан*. Нельзя им с непокрытой головой подходить к печке, где обитает божество *Хёртсурт*. Нельзя женщине показываться без головного убора и с босыми ногами родственникам мужа, особенно это касается свекра, свекрови и молодых мужчин. «Открыть волосы — страшный грех, потому что это освобождение магической силы, бунт против чужого рода и брачных уз» [Гаген-Торн 1960: 144]. Без головного убора не выходили даже выгонять по утрам скот.

Библиография

Гаген-Торн Н. Женская одежда народов Поволжья: Материалы к этногенезу. Чебоксары, 1960.

Еремеев Д.Е. «Тюрк» — этноним иранского происхождения? (К проблеме этногенеза древних тюрков) // СЭ. 1990. № 3. С. 129–135.

Комиссаров Гурий — краевед и просветитель. Уфа, 1999.

Кузнецов С.К. Остатки язычества у черемис (с рисунком) // Известия Императорского географического общества. 1885. Т. XXI, вып. 6. СПб., 1886. С. 449–479.

Мазалова Н.Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001.

Миллер Б.В., сост. Персидско-русский словарь. М., 1953.

Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1990.

Рекеев А. Из чувашских преданий и верований. Казань, 1886.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.

Топорков А.Л. Любовная магия // Славянская мифология. М., 1995.

Тукташ Илья хатёрленё. Чăваш фольклорё. Шупашкар, 1949.

Федотов М.Р. Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары, 1968. Ч. II.

Федорова И.К. Миссионеры острова Пасхи. СПб., 2004.

Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

Agygási K. Methodische Bemerkungen zur Erwägung der „Umstrittenen tschuwaschischen Etymologien“ von M. Adamović // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1991. 45.

Архивные источники

МАЭ РАН, отд. Европы, колл. 1040. Поступила из Бугурусланского у. Самарской губ. от Т.Е. Завражнева. Вещи и опись. 1906 г. 32 ед. хр.

Поле 90 — экспедиция автора в 1990 г. в Шенталинский р. Куйбышевской обл. Магнитофонные записи, фотографии, записи от руки. С. 134–240.

ЦГА ЧР. Ф. 334. Оп. 1.1. Магницкий В.К. 245 л.

ЧГИ 1 — Сказки. 1937–1938 гг. 398 с.

ЧГИ 21 — Ашмарин Н.И. Археология, этнография, фольклор. 1895–1943 гг. 611 с.

ЧГИ 40 — Этнография, литература. 1907–1924 гг. 446 с.

ЧГИ 151 — Никольский Н.В. Этнография. 1887–1905 гг. 355 с.

ЧГИ 153 — Никольский Н.В. Этнография, литература. 1903–1906 гг. 192 с.

ЧГИ 168 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1905–1910 гг. 655 с.

- ЧГИ 179 — Никольский Н.В. Этнография. 1910–1911 гг. 284 с.
 ЧГИ 184 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910–1919 гг. 394 с.
 ЧГИ 204 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1909–1911 гг. 348 с.
 ЧГИ 206 — Никольский Н.В. Этнография. 1909–1911 гг. 261 с.
 ЧГИ 209 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1910–1911 гг. 646 с.
 ЧГИ 243 — Никольский Н.В. Этнография, фольклор. 1890–1914 гг. 760 с.
 ЧГИ 244 — Никольский Н.В. История, этнография. 1813–1914 гг. 302 с.
 ЧГИ 251 — Никольский Н.В. Религия, этнография, педагогика. 1830–1914 гг. 410 с.
 ЧГИ 308 — Никольский Н.В. Этнография, образование, фольклор. 1855–1931 гг. 380 с.
 ЧГИ 619 — Элле К.В. Этнография. 1913–1927 гг. 156 л.
 ЧГИ 620 — Элле К.В. Этнография. 1911–1929 гг. — 80 л.

Сокращения

губ. — губерния (при названиях)

у. — уезд (при названиях)

ЧГИ — архив Чувацкого государственного института гуманитарных наук

В.Н. Семенова

ИКОНОГРАФИЧЕСКИЙ КАНОН В ЭФИОПСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ НАЧАЛА ХХІ в. (По материалам экспедиции)

Со времени принятия христианства в Эфиопии складывалась собственная иконописная традиция, формировались основные иконографические образы, а также стиль и манера писания, которые менялись со временем. Для определенных этапов эфиопской истории были характерны свои иконографические типы, продиктованные идеологическими, политическими и иными причинами. Так, культ Богоматери был привит эфиопскому обществу императором Зар`а Якобом (1434–1468): он ввел повсеместное почитание Богоматери, стимулируя заказы ее образов и включив в литургию чтение Чудес Марии. Свой вклад в развитие эфиопской иконописи внес также Лазаро де Андраде, португальский художник, писавший во фламандском стиле. Он прибыл в Эфиопию около 1520 г. Его икона Христа в терновом венце породила бесчисленное количество копий и вариантов этого типа, известных в Эфиопии как «Kwer`ata Re`esu» (в переводе с геэза «Бьющие по голове»).

Икона является неотъемлемой частью жизни каждого эфиопа-христианина: он видит ее дома и в церкви. Писанием икон занимались эфиопские монахи. В среде ученых монахов и в среде мирян складывалось разное понимание иконы. Насколько эти понимания отличались друг от друга и общепринятого христианского, видно из источников. Основной источник — это полевые наблюдения, но они показывают лишь современное положение дел. Резонно предположить, что восприятие иконы в современном эфиопском обществе в некоторой степени отличается от средневекового, хотя бы ввиду вливания в эфиопское искусство и в местный церковный быт икон иностранного происхождения (греческих, русских, армянских и итальянских), что в массовом порядке имело место быть в конце XIX — начале XX в.