

Валерия Колосова

Зеленинские чтения

С 26 по 28 ноября 2003 г. в Европейском университете и Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ) прошли Зеленинские чтения, посвященные памяти выдающегося русского этнографа Дмитрия Константиновича Зеленина. Организаторами конференции выступили отдел этнографии восточных славян и народов европейской России МАЭ РАН и факультет этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге. Председатель оргкомитета — А.К. Байбурин, секретарь — В.Б. Колосова.

В конференции приняли участие докладчики из различных городов России, а также гости из Украины, Белоруссии и Финляндии. В докладах были затронуты проблемы фольклористики, этнолингвистики, социальной антропологии; предложены новые подходы к интерпретации источников.

Валерия Борисовна КОЛОСОВА

Европейский университет
в Санкт-Петербурге;
Музей антропологии
и этнографии им. Петра
Великого (Кунсткамера)
РАН

Конференция открылась вступительными словами Ю.К. Чистова и Т.А. Бернштам (МАЭ). Первое заседание («Наши учителя») было посвящено ученым, внесшим значительный вклад в отечественную этнографию. Авторы многих докладов освещали различные

аспекты научной деятельности Д.К. Зеленина. Так, в докладе **К.В. Чистова** (МАЭ) «Немецкое и русское издания компендиума «Восточнославянская этнография»» (зачитан А.К. Байбуриным) рассмотрены история публикации книги Д.К. Зеленина в Германии в 1927 г. по инициативе Макса Фасмера и причины отсутствия ее русского переиздания вплоть до 1991 г. Были затронуты внутривидовые условия, определявшие направленность полемики вокруг работ Д.К. Зеленина и их оценку в советской этнографии того периода. (Текст доклада публикуется в настоящем номере).

Заслугам Д.К. Зеленина в области собирательской работы по русскому быту и быту народов Поволжья был посвящен доклад **Л.С. Лаврентьевой** (МАЭ) «Коллекции Д.К. Зеленина в собрании отдела Европы МАЭ». Начав свою собирательскую деятельность семинаристом, Зеленин постоянно продолжал вести этнографические наблюдения и собирать коллекционный материал. Так, еще до отъезда в Харьков были собраны коллекции одежды различных народностей (русские, народы Поволжья, северо-западные финны), коллекция лаптей; продолжалась работа по собирательству и в харьковский период. В отделе Европы представлены коллекции, собранные самим Д.К. Зелениным, а также описанные им коллекции, переданные в Музей другими лицами.

В.Э. Шаратов (Ин-т языка и литературы Коми научного центра УрО РАН) и **В.А. Семенов** (Сыктывкарский университет) рассказали о вкладе Д.К. Зеленина в изучение этнографии и фольклора коми, в частности о его полемике с В.П. Налимовым, А.С. Сидоровым, Г.А. Старцевым, Ф.В. Плесовским и А.К. Микушевым. Его отзывы на их работы хранятся в личном фонде Д.К. Зеленина (ПФА РАН. Ф. 849) Архива Академии наук в Санкт-Петербурге. С точки зрения авторов доклада, отзывы Д.К. Зеленина на работы этих ученых, неопубликованные до настоящего времени, представляют несомненный интерес для истории изучения традиционной культуры коми в 20–50-е гг. XX в.

Роль Д.К. Зеленина в советском финноугроведении обрисовал в своем докладе **А.И. Терюков** (МАЭ). Эта роль проявилась не только в описании архива Русского географического общества или составлении систематического библиографического указателя по этнографии народов России, но и в его членстве в Ленинградском обществе исследователей культуры финно-угорских народов, а также в обосновании тезиса об отсутствии ощутимых следов участия финнов в образовании великорусской народности. Как полагает автор доклада, «*Д.К. Зеленин был слишком категоричен, рассматривая эту проблему*».

А.М. Решетов (МАЭ) открыл неизвестную страницу из жизни Д.К. Зеленина — его участие в 1917 г. в конкурсе на соискание

профессуры по кафедре русского языка и литературы Казанского университета. В результате баллотировки он был избран на эту должность, однако события гражданской войны сделали невозможным его переезд в Казань, поэтому Д.К. Зеленин продолжил свою преподавательскую и научную деятельность в Харькове.

В некоторых докладах были представлены итоги продолжения изучения (или новое понимание) тех тем, которыми в свое время занимался Д.К. Зеленин. Так, **А.А. Чувьюров** (РЭМ) и **О.Н. Смирнова** (Национальный музей Республики Коми) рассказали об общедеревенских прозвищах печорских и вычегодских коми. Авторы выделяют следующие типы прозвищ: конфессиональные, хозяйственные, антропологические, отражающие уровень материального благосостояния, черты быта, особенности говора. Наличие общедеревенских прозвищ авторы объясняют особенностью населения района Верхней и Средней Печоры и Верхней Вычегды, состоящего из различных этно-конфессиональных групп и неоднородного в лингвистическом отношении. Коллективные прозвища отражают эти различия. Авторы прослеживают взаимосвязь коллективных прозвищ и текстов, представляющих собой внутренние объяснения происхождения прозвища. В этой ситуации с прозвищем связывается некое лежащее в его основе событие, анекдот и т.д.

О.В. Белова (Ин-т славяноведения РАН) в своем докладе «“Мы жили по соседству...” Этнокультурные стереотипы и живая традиция» сопоставила материалы из регионов этнокультурных контактов, опубликованные Д.К. Зелениным в «Описании рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества», и современные данные полевых исследований из этих же регионов (Полесский архив, экспедиция в Подолию). Основное внимание она уделила сюжетам, связанным со взаимным восприятием славян и евреев, проследив традицию суверенных меморатов, мифологизацию образа этнического соседа, интерпретацию «чужой» обрядности в фольклорно-мифологическом ключе. (Текст доклада публикуется в настоящем номере).

Сравнивая один из аспектов славянской и еврейской культур, **М.М. Каспина** (РГГУ) остановилась на вопросе бытования текста «Сисиниевой легенды» в народной культуре (впервые исследованного Н.Ф. Познанским), а также на реальных религиозных практиках, связанных с заговором о св. Сисинии в двух разных традициях — славянской и еврейской. Этот заговор в роли оберега-амулета в славянской традиции сопоставлен с еврейскими народными амулетами-заговорами, в которых упоминаются ангелы Саной, Сансеной и Самангелоф, которых со времен А.Н. Веселовского и М. Гастера принято отождествлять со св. Сисинием.

Н.Е. Мазалова (МАЭ) остановила свое внимание на тех сходных чертах магической практики колдунов и шаманов, которые в

свое время позволили Д.К. Зеленину сделать вывод о том, что в прошлом восточнославянские колдуны были шаманами и что дохристианские верования восточных славян были сходны с шаманизмом. Интерес автора вызвали структурное и типологическое сходство обряда посвящения колдуна и шамана (поглощение животным, расчленение, сожжение; получение помощников); сходные элементы магической практики (превращение в животных, магический полет); элементы экстаза во время проведения обрядов. Вместе с тем, как отмечает автор, деятельность колдуна и деятельность шамана относятся к разным типологическим стадиям развития магической практики.

К.К. Логинов (Ин-т языка и литературы Карельского филиала АН) в своем докладе полемизирует с традиционной классификацией магических специалистов, предлагая свой критерий классификации — источник «магической силы». Доклад основан на полевых исследованиях, проведенных в Карелии и сопредельных районах. Были отмечены такие способы передачи/приобретения знания, как обучение в школе чернокнижия, передача колдовства на смертном одре, подбрасывание предметов на дорогу, передача колдовского дара мертвецу в гробу, а также такая оригинальная разновидность, как передача дара самому себе для использования его в загробной жизни.

Кроме того, докладчики рассказали о работе других ученых. Так, **Н.И. Ивановская** (РЭМ) посвятила свой доклад путешественнику и этнографу С.И. Сергелю, внесшему заметный вклад в формирование коллекционного собрания Российского Этнографического музея по традиционной культуре коми и саамов Норвегии. Его коллекции были многократно использованы различными учеными в научных и популярных изданиях, но всегда без указания авторства, и здесь докладчик восстанавливает историческую справедливость при оценке деятельности исследователя, открывая при этом неизвестные страницы его жизни.

Л.В. Королькова (РЭМ) посвятила свое сообщение памяти народных учителей и просветителей Тихвинского края и Петербурга, стоящих у истоков вепсской этнографии — А.В. Лесковой, А.А. Киселеву, А.А. Баталину, И.П. Мордвинову. Они вели активную собирательскую работу, оставили уникальные записи о народном быте и занятиях вепсов; приобретенные ими экспонаты стали золотым фондом вепсского собрания РЭМ.

Доклад **Л.М. Лойко** (РЭМ) касался жизни и научной деятельности П.П. Ефименко — выдающегося археолога, главы отечественной школы изучения палеолита, создателя культурно-стратиграфического метода точного хронологического анализа древних могильников массового типа. Будучи студентом, по заданию Этнографического отдела Русского музея он проводил раскопки марийского могильника XVII в. и параллельно собрал огромную коллекцию (более 700 предметов) по этнографии ма-

рийцев. Свою археологическую работу он сопровождал сбором этнографических коллекций, хранящихся в МАЭ, ГМЭ, Эрмитаже.

Роль этнографов Поволжья Е.П. Бусыгина и Н.В. Зорина в развитии этнографии в Казанском университете была отражена в докладе **Л.С. Токсубаевой** и **Т.А. Титовой** (Казанский университет). После длительного перерыва они возродили систематические этнографические исследования, планомерно с 1947 г. исследуя русское население Среднего Поволжья. Под их руководством проведено тщательное исследование материальной и духовной культуры русского населения средневолжского историко-этнографического района, а также различных аспектов межэтнических отношений, некоторых сторон этнической культуры коренных народов.

В контексте представлений о двух видах смерти, впервые описанных и проанализированных Д.К. Зелениным, провела этнолингвистический анализ выражения *туда (кому) и дорога!* **М.В. Жуйкова** (Волынский университет). С учетом архаических верований и практик славян докладчица обосновала предположение, что этот оборот употреблялся как компонент обряда погребения заложного покойника, обычными местами захоронения которого служили болото, овраг, лес, то есть локусы чужого, нечеловеческого мира. Таким образом, дейктический компонент *туда* приобретал обобщенное значение «на тот свет», а цель подобных высказываний, по мнению автора, — легитимизировать отправление покойника на другой свет и включить его в категорию заложных, а не чистых покойников. (Текст доклада опубликуется в настоящем номере).

Этнолингвистический анализ другой группы фразеологизмов — связанных с пустотой — провел **А.К. Байбурин** (МАЭ, Европейский университет в СПб) в своем докладе «Несколько замечаний о *пустом*». Отмечена значимость признака *пустого* для хозяйственных объектов, связь его с нечистью, а также ассоциации с нарушениями естественного звукового фона. Опасность *пустого* как сферы, неподконтрольной человеку, ведет к возникновению правил заполнения пустоты или же превращения чужой пустоты в свою, как, например, в ситуации проведывания роженицы, бдения при покойнике. Автор убедительно демонстрирует, что страх перед пустым вызван, собственно, не пустотой, а ее неявным заполнением.

В этнолингвистический блок выступлений вошел также доклад **В.Б. Колосовой** (МАЭ, Европейский университет в СПб) «Крапива в поверьях и обрядах славян», в котором были проанализированы народные легенды и поверья об одном из наиболее популярных растений народной славянской ботаники. Фольклорные тексты рассматривались в тесной связи как с диалектными фитонимами и ритуальной практикой, так и с ос-

новным свойством растения — его жгучестью, что дало возможность проследить пути осмысления и семиотизации признака в народной культуре и способы приобретения растением его семиотического статуса.

Проблемы взаимовлияния культур восточнославянских и финно-угорских этнических групп, которой занимался в том числе и Д.К. Зеленин, коснулась **А.А. Трипольская** (СПбГУ) в докладе «Русские и финны Ингерманландии: взаимодействие культур», где использовались материалы полевых исследований кафедры этнографии и антропологии СПбГУ 1996–2002 гг. Были выделены следующие аспекты культурного взаимодействия: непрерывность культурной традиции в регионе; отождествление населением собственной этнокультурной самобытности с процессами взаимодействия финского и русского компонентов; активизация этнических процессов с преобладающей тенденцией к подчеркиванию национальной специфики и чрезмерному преувеличению роли финского компонента в культурогенезе региона. Для дальнейшей работы автор ставит задачи реконструкции процессов формирования современной этнокультурной ситуации в регионе и определения роли русского и финского компонентов в формировании культуры «ингерманландской общности», существующей в настоящее время.

Представления о колдовстве в одной из локальных традиций — поселке Марково (Чукотка) — рассмотрела в своем докладе **М.В. Хаккарайнен** (Европейский университет в СПб). Такие объяснительные модели происхождения болезней, как *порча*, *родовое проклятье*, *колдовство* и *сглаз*, анализируются как система, которая на когнитивном уровне охватывает значимые отношения в поселковом сообществе и определяет место человека в поколенческой иерархии. Рассказы о болезнях, полученных в результате колдовского воздействия, играют важную роль в репрезентации марковского общества. Они являются способом концептуализации здоровья, ориентированным на утверждение традиционных ценностей коренных народов территории.

В основу сообщения **Т.Б. Щепанской** (МАЭ) «Чудца: к прагматике экзостереотипов» легли материалы полевого обследования локальной группы Чудца (самоназвание от бывшего прихода Николо-Чудцы Чудцовской волости Солигаличского у. Костромской губ.) и соседствующих с нею групп. Была предложена методика анализа стереотипных суждений о качествах местного населения. Сначала реконструируются коммуникативные ситуации, свернутой характеристикой которых являются стереотипные характеристики чудцы, затем — предпочтительные или считавшиеся нормативными направления и модели межгрупповых коммуникаций с учетом того, в каких локальных группах бытовали те или иные стереотипы. Сопоставление разных стереотипов позволяет реконструировать нормативные направления межгрупповых контактов (прежде все-

го в области брачного обмена) и роль экзостереотипов как средств их конструирования.

На материалах полевых интервью, собранных в Белозерье, был сделан доклад **С.Б. Адоньевой** (СПбГУ) «Частушка в современной деревне». Предмет рассмотрения - социальные функции частушечного жанра. Частушка служит средством для введения какой-либо новости (как из жизни мира деревни, так и «общественного значения») в общедеревенский дискурс. Публичное исполнение частушки дает деревенскому сообществу возможность одобрить либо проигнорировать ее, тем самым преобразуя новость в перформатив. (Расширенный вариант текста доклада публикуется в настоящем номере).

Источниками доклада **А.Б. Ипполитовой** (РГГУ) стали 30 рукописных травников и лечебников XVII–XVIII вв., как опубликованных, так и хранящихся в архивах Москвы и Санкт-Петербурга. Особенностью этих текстов является максимальная приближенность к повседневным нуждам человека. Значительное место в травниках занимают тексты о растениях, связанных с социальной магией. Тематически эти тексты можно подразделить следующим образом: чтобы завоевать расположение окружающих людей; чтобы завоевать расположение начальства и властей; чтобы получить продвижение по службе; чтобы выиграть дело в суде; чтобы быть в чести. Тематика социальной магии в травниках сходна с другими жанрами низовой рукописной традиции: лечебниками, сборниками заговоров, а также с материалами следственных дел этого времени.

И.И. Земцовский выдвинул гипотезу о том, что русская былина существовала исключительно на русском Севере, являясь феноменом «вторичного эпоса». Автор выделил три жанрово-исполнительских версии русского эпического творчества: дружинную, скоморошью и полуфольклорную, усматривая в них аналогию жанровым дублям казахского эпоса. Эта концепция позволяет по-новому охарактеризовать и систему эпических жанров в целом, включая их поэтику.

В докладе **А.Б. Лярского** (Институт управления и экономики) приметы школьников начала XX в. рассмотрены как своеобразный индикатор особенностей отношения мира взрослых к миру детей. Обнаруженные им материалы по тому, что современная наука считает школьным фольклором (приметы, связанные с падением учебника на пол, со встречей с учителем; тщательное соблюдение одного и того же маршрута дороги в школу, завязывание узлов на переднике) расценивались современниками как атавизм и показатель патологии как общества (в частности, школы), так и ребенка. Докладчик приходит к выводу, что школа порождает такие ситуации, в которых ребенок прибегает к тем же механизмам снижения неопределенности и поиска удачи, что и традиционная культура.

А.Н. Кушкова (Европейский университет в СПб) в докладе «Позорящие наказания в системе обычного-правового судопроизводства российских крестьян второй половины XIX — начала XX вв.» затронула те механизмы обычного права, которые не имели аналогов в государственной системе (напой, запрягание в повозку, протаскивание из одной проруби в другую). В центре внимания докладчика оказались позорящие наказания за воровство. Автору удалось показать их народно-правовую специфику, продемонстрировать, как в наказаниях отражаются особенности крестьянской культуры в целом, а также выявить интересные параллели с описаниями деревенского праздника.

И.С. Чернякевич (Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной Академии наук Беларуси), исходя из задач районирования свадебного обряда на белорусском Полесье, представила классификацию обрядового комплекса через основные его функции в данной этнической традиции. На основании анализа изофункциональных элементов на исследованной территории выделяются три основных типа свадебного обряда, условно называемые восточнополесским, центральнополесским и западнополесским, характеризующиеся довольно устойчивым комплексом элементов. Выделяя ареалы распространения данных типов, автор отметила высокую вариативность обряда как внутри самих типов, так и в довольно широких контактных зонах.

Особенный интерес представляют доклады, открывающие какой-либо новый аспект в этнографической науке. Так, **М.Г. Вадейша** (Европейский университет в СПб), делая обзор этнографических источников, связанных с русской баней, отмечает, что она рассматривалась лишь в гигиеническом и терапевтическом ключе. Исследователи не видели особой разницы между мытьем как таковым и парением в русской бане. В частности, Д.К. Зеленин не придавал особого значения ни фольклору свадебной бани, ни статусу бани в структуре жилого комплекса. Докладчик объясняет такое положение вещей спецификой источников, поскольку содержание материалов, собранных с помощью рассылаемых программ, определялось теоретическими взглядами и научными интересами составителей этих программ, не склонных проявлять этнографический интерес к русской бане как особому локусу со своей семантикой и мифологией.

Объектом внимания **И.С. Веселовой** (СПбГУ) стала семантическая и прагматическая валентность куска ткани различных размеров, возраста и качества (рипки, лоскуты, ленты, тряпки, ветошь, отрез) в быту, обрядах и текстах. Материалом послужили полевые наблюдения, проведенные в Вашкинском и Белозерском районах Вологодской области, биографические материалы жителей этих районов, этнографические данные и фольклорные записи. Докладчица широко пользовалась иллюстративным материалом, демонстрируя фотографии, сделанные

во время экспедиции. Типологические параллели обнаружены автором на Кипре и в Эфесе, а также на солдатском поле в Волгограде.

С диахронной точки зрения подошли к образу текстиля в русской заветной традиции Карелии **В. Сурво** и **А. Сурво** (Финляндия). В июле 2002 г. авторы сообщения побывали в экспедиции в Карелии (Заонежье, Пудожье и Водлозерье). Текстиль здесь по-прежнему наделяется ритуальным содержанием и используется в заветных приношениях. С исчезновением вышивки актуализировались коды, заложенные в самом *образе* текстиля. Наряду с другими дарами, женщины продолжают нести в святые места одежду, полотенца, пелены из покупного материала с фабричными узорами, подчас дополняя их нашитым крестом. Выразительным примером средоточения заветной традиции в религиозном символе является заветный крест на Ильинском погосте (Водлозерье), обтянутый и обвешанный платками и пеленами.

Два доклада были посвящены праздничной традиции. **А.К. Салмин** (Чувашский государственный институт гуманитарных наук) рассказал о чувашском *чуклеме* — древнем родовом празднике по случаю начала употребления плодов нового урожая (термин образован от основы *чук* «жертвоприношение»). Перед употреблением хлеба из нового урожая первинки следует посвятить божествам и получить право на их употребление самим. Носители культуры, а также исследователи считают такое моление о хлебе одним из самых больших праздников в году в пределах домашней обрядности чувашей.

М.Д. Алексеевский (РГГУ) поставил задачу семантической реконструкции значения слова *праздник* в другой этнической культуре (Каргополье), поскольку одной из серьезных проблем является отсутствие определения традиционного праздника. Анализ показал, что наибольшее значение (наряду с сознательным бездельем, обильной выпивкой, гостеваниями, гуляниями с песнями и танцами) имеет застолье: все обряды, воспринимаемые «как праздник», имеют в своей основе именно ритуальную трапезу, а христианские праздники, с которыми связаны лишь запреты на работу, могут восприниматься как «нехорошие дни». Тот факт, что отмечание конца жатвы четко воспринимается носителями традиции как праздник, наводит на предположение, что в основе круга народных праздников лежит аграрный цикл. При этом слово *праздновать* хоть и относится, главным образом, тоже к ритуальному застолью, имеет более широкое значение и используется не только для описания календарных обрядов, т. е. в традиционной культуре не все, что празднуется, может быть названо праздником.

В докладе **Г.А. Левинтона** (Европейский университет в СПб) «Остров: путь туда и обратно» рассматривался мотив, связан-

ный с путешествием на тот свет или в другие виды нечеловеческого пространства: «долгий (трудный) путь туда и краткий (легкий) путь обратно» (разумеется, есть и обратное соотношение). Этот мотив встречается как в экзотических традициях, так и в европейской сказке, где подчеркнут быстрый, но опасный путь туда и никогда не описывается возвращение. Эта особенность сказочного пространства, по мнению докладчика, отразилась в позднейшей европейской литературе путешествий, прежде всего в жанре утопии, где очень часто путь в утопическую страну и путь обратно осуществляются разными средствами.

Доклад **В.С. Костырко** (РГГУ) посвящен сравнениям в якутском эпосе олонхо, а именно в оппозиции коня и быка. Докладчиком была высказана следующая гипотеза: поскольку в якутской мифологии и обрядности лошади и крупный рогатый скот наделены мифологическими коннотациями и противопоставлены друг другу (облик лошадей принимают божества верхнего мира *Айыы*, а обитающие в нижнем мире демоны *абааһы* принимают облик быка или используют его как ездовое животное; лошади преимущественно приносились в жертву духам верхнего мира, а рогатый скот — преимущественно нижним), то и явления, описываемые этими сравнениями, также будут друг другу противопоставлены. Действительно, оказалось, что более чем в трети рассмотренных случаев тип героя или явления детерминирует характер сравнения.

Символике восточнославянских мужских союзов посвятила свой доклад **М.А. Рыблова** (СПбГУ). Анализ материала позволил автору сделать вывод, что в фольклорной традиции функции орла (сокола) и волка сходны, но волк связывается с ночью (темнотой, зимой, границей), а сокол — с понятиями *светлый*, *ясный*, вообще со светом. Вместе они представляют собой модель мироздания, а русские сказки воспроизводят картину превращения прекрасного младенца сначала в волчонка, а затем в солнце-птицу. Автор выдвигает гипотезу, что сказочная триада «младенец — волчонок — сокол» могла воплотиться в ритуале посвящения воина, а древние славянские племена делились на две большие когорты: связанных с символом тьмы — волки и света — соколы, с еще более ранними представлениями о том, что каждый воин должен обладать способностями и птицы, и зверя, дающими ему возможность постигнуть мир в его целостности.

А.Б. Островский (РЭМ) обратил внимание на такую особенность бесписьменных культурных традиций, как визуальные формы мышления, а именно использование пластических изображений духов для излечения больных. Определяющую роль в композиции «леканов», как считает автор, играют следующие признаки: приурочение онгона к конкретному космическому локусу, представления о происхождении связываемого с ним персонажа; типические представления о причине заболевания и о спо-

собе исцеления; проецирование в композицию — телесную реализацию онгона — телесных черт самого больного (больной орган, тип расстройства). Синхронно-семиотическое изучение онгонов обнаруживает, что благодаря имеющимся в этнокультурной традиции визуально-пластическим заготовкам, а затем актуальному подбору и изготовлению онгонов происходит движение мышления. Посредством соотнесения больного человека с фондом мифологической семантики и решается проблема исцеления.

М.В. Станюкович (МАЭ) в своем докладе коснулась символических, ритуальных и этикетных аспектов жевания бетеля в жизни и фольклоре филиппинцев. Его роль в культуре обусловлена наркотическим эффектом, облегчающим общение с миром духов. Кроме того, он несет важную коммуникативную функцию. Особенности употребления бетеля (жевание и выплевывание слюны) определяют, по мнению автора, его символическую связь с комплексом представлений рот — слюна — плевок, то есть с комплексом производящей сферы. Именно эта символика, приравнивающая жевание бетеля к зачатию, наиболее значима для филиппинского эпоса и других жанров фольклора.

Доклад **В.В. Виноградова** (Российский институт истории искусств) связан с явлением, хорошо известным в духовной культуре многих народов мира, в том числе и восточных славян — почитаемыми источниками. Автор прослеживает соотношение между пространственным размещением родника или колодца на местности, качеством воды из него и тех общих мифологем, которые представляют окружающий мир как совокупность локусов с разной семантической нагрузкой. В работе рассмотрен один из «видов» источников святой (или чудодейственной) воды — колодец в болоте; сравниваются две локальные традиции отношения населения к почитаемому «колодцу» в болоте — южно-псковская и новгородская (по полевым материалам автора за 1999–2002 гг.), выявляются их соотношения и различия.

Доклад **Е.В. Лярской** (РЭМ) назывался «Женские запреты и комплекс представлений о нечистоте у ненцев». Традиционно, анализируя ненецкие представления о «нечистоте», в качестве главного ее источника называют женщину, а одной из причин ее «нечистоты» называют ее принадлежность к иному роду, нежели ее муж. Докладчик предлагает свой взгляд на проблему, показывая, что далеко не все запреты связаны с женщинами, что представление о связи женских запретов с принадлежностью женщины к иному роду далеко не всегда обосновано, и уточняет место и роль женских запретов в комплексе ненецких представлений о «нечистоте».

Ю.Ю. Шевченко (МАЭ) посвятил свое сообщение топографии кладов древнерусского Киева и Чернигова. Докладчик показал,

что вещевые клады локализовались в районах, являвшихся престижными в городской застройке и занятых слоями, занимавшими высокое социальное положение в городском обществе. Напротив, «белые пятна» находятся в зонах размещения пещерных монастырей. Достоянием таких районов были не драгоценности или материальные блага, а духовные сокровища.

Т.А. Бернштам (МАЭ) рассмотрела такие символические формы сакрально ориентированного поведения (обрядового, игрового), как смех и плач. В зависимости от характера ритуального действия оно оформлялось либо отдельными смехо-плачевыми элементами, либо их совокупностями. При этом смеху приписывалось молодое и преимущественно мужское начало, плачу — безвозрастное женское. Обе формы уравнивали эмоциональный строй любого перехода, а также стимулировали процессы рождения и роста (благодаря свойствам противодействия вредоносным силам).

Е.А. Мельникова (Европейский университет в СПб), основываясь на современных полевых записях и архивных материалах конца XIX в., рассмотрела скептические рассказы о предсказаниях конца света. Предметом скепсиса может стать источник пророчества, само пророчество или даже сама возможность пророчества. Тем не менее во всех случаях аргументация скептика строится по известным в данной традиции моделям. В некоторых случаях ситуация обсуждения слухов о конце света в деревне не только допускает, но и предполагает высказывание скептических мнений, которые оказываются одной из форм репрезентации эсхатологической информации. Анализ риторических стратегий, используемых скептиком, и роль самой эсхатологии скептиков во внутридеревенском общении позволили проанализировать некоторые аспекты бытования эсхатологических нарративов, не являвшихся до сих пор предметом специального рассмотрения. (Расширенный вариант текста доклада публикуется в настоящем номере).

М.В. Ахметова (РГГУ) рассмотрела мотив предваряющего конец света нашествия иноземцев, свойственный общехристианской традиции в целом, на материале современных прицерковных текстов, где «эсхатологическим народом» становятся китайцы. Концепт китайского нашествия видится автору доклада наследием конца XIX — начала XX вв., когда призрак «желтой угрозы» стал наиболее обсуждаемой проблемой в отечественной публицистике. Актуализация ожидания войны с Китаем происходит в 1960-е гг., во время ухудшения отношений СССР и КНР и после военного столкновения на советско-китайской границе в 1969 г. Наконец, миграции китайцев в Сибирь и на Дальний Восток на рубеже XX и XXI вв. воспринимаются массовым сознанием как реальная угроза экспансии. Знамение, наказание и очищение — основные функции катастроф, предшествующих концу света; в этом контексте

ожидаемая война с Китаем как частный случай бедствий служит признаком близящегося конца света, рассматривается как Божья кара за грехи мира (России), а китайцы призваны очистить мир (Россию) перед установлением царства Божия: с одной стороны, от «немошных», которые не смогут устоять перед антихристом, с другой — от врагов. (Текст доклада публикуется в настоящем номере).

В заключительном слове А.К. Байбурин отметил высокий уровень представленных докладов и сообщил, что материалы «Чтений» будут опубликованы в первых номерах журнала «Антропологический форум».