

Завершающим звеном в цепи юбилейных событий 2013 года стала международная конференция «Славянская духовная культура: этнолингвистические

и филологические исследования. К 90-летию Никиты Ильича Толстого», прошедшая в Вене **11–13 декабря** (см. с. 217–218).

Ольга В. Трефилова
 КОНФЕРЕНЦИЯ XVII ТОЛСТОВСКИЕ
 ЧТЕНИЯ В ЯСНОЙ ПОЛЯНЕ
 (13–16 V 2013)

13–16 мая 2013 г. в Ясной Поляне прошла международная конференция «Ethnolinguistica slavica» (XVII Толстовские чтения), организованная Отделом этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН в связи с 90-летием со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого. Конференция была посвящена одному из направлений научной деятельности Н. И. Толстого – славянской этнолингвистике. В конференции приняли участие непосредственные ученики Н.И. Толстого, представители созданной Н.И. и С.М. Толстыми Московской этнолингвистической школы, этнолингвисты и фольклористы из Польши, Франции, Сербии, Белоруссии, с Украины.

В докладе Е. Бартминьского и С. Небжеговской-Бартминьской (Люблин, Польша) «Słownik etnolingwistyczny a słownik dialektologiczny (na przykładzie słowników polskich)» были показаны различия дефиниций в двух типах словарей – диалектном и этнолингвистическом. Если в диалектном словаре фиксируются диалектные слова и их значения (пол. диал. *dunaj* – географический апеллятив ‘глубокая река’, ‘болото’, ‘луг’, также это ‘деталь телеги’, ‘деталь печи’ и др.), то в этнолингвистическом словаре отдается предпочтение толкованию ментального знака, характерного для фольклорных и ритуальных текстов (ср., например, концепт *dunaj* в свадебной обрядности),

и его культурным коннотациям. В дискуссии было отмечено, что диалектные, общезыковые и культурные факты не всегда могут быть строго разграничены, часто их соотношение бывает более сложным, это зависит от характера национального языка и лексикографической традиции.

Е. Л. Березович (Екатеринбург) в докладе «О перспективах этнолингвистического изучения народной топонимии» обратила внимание на топонимы, несущие этнокультурную информацию и имеющие ценностные акценты. В уральских микротопонимах *Золотое дно*, *Золотой ручей* и т., *Золотая гора* и под., скала *Разбойница* связаны топонимические предания о кладах и разбойниках. Топонимы могут сохранять неизвестные в языке значения лексем: *повечёрье* ‘северо-запад’, *пáбед* ‘запад’, *пáбед* ‘северо-запад’, *зáужсна*, *зáужень* ‘запад’ (ср. р. *Повечёрная* и диал. *повечёрье* ‘время после захода солнца’ и ‘время приема пищи’; ручьи *Полднейвой* и *Пáбедный* и *полдень* ‘юг’, *пáбед* ‘полдник, когда солнце находится на западе’; гора *Зáужсна*, покос *Зáужсный* и т.п. и *зáужсна*, *зáужень* ‘последний прием пищи, когда солнце на западе’) и т.п. В аксиологической перспективе были рассмотрены топонимы *Веселый* и *Безымянный*; на примере прецедентных топонимов типа *Палестина*, *Иордан*, *Москва*, *Америка* было показано, как важно изучать топонимическую семантику в сравнении с данными родственных и неродственных языков.

Л. Раденкович (Белград, Сербия) в докладе «*Черт* и/или *межесвой*» попытался соотнести происхождение слова *черт* с мифологическими представле-

ниями, связанными с межой. Докладчик показал, что межа является местом пребывания нечистой силы (дорогой ведьм, колыбелью черта, местом обитания *самовилл, межевика, межника, меживника*), «нечистых» покойников, которые могли называться *чъртови (бѣси) < *čьrsti* ‘чертить, резать, прорубать, проводить границу’, ср. аналогичные образования *бѣсѣ лѣсныи, бѣсѣ полоудѣньныи* и т.п. Слово *чѣрт* (*чъртѣ) не встречается в древнерусских письменных памятниках и впервые фиксируется в XVII в., однако лексема *чъртѣ известна старочешскому и польскому языкам. Докладчик предположил, что рус. *черт* было заимствовано в XVII в. из польского (через Западную Русь) как обозначение мифического существа – духа локуса, происходящего от «нечистого» покойника.

В. Я. Петрухин (Москва) обратился к одному славянскому сюжету, который встречается в Талмуде и, по-видимому, имеет иранские корни, – сюжету гоголевского «Вия». Этот сюжет отсутствует в иерусалимском мидраше и встречается только в вавилонском: состязание рава с вавилонским пришельцем, во время которого в определенный момент рав просит поднять ему веки, от взгляда рава пришелец умирает, его хоронят, после чего старый рав исправляет свою ошибку, проныкая в погребальную пещеру и воскрешая умершего, прошедшего испытание мудростью. Детали этого предания позволяют сопоставить сюжет «Вия» с топосом ближневосточной арабо-персидской литературы, а мотив «состязание незрячего хозяина того света с испытываемым живым» соотносит это предание с кельтскими преданиями и сюжетом Полифема, встречающимся не только в средиземноморской традиции, но и в осетинском нартском эпосе. Таким образом, сюжет «Вия» восходит к средиземноморской традиции с мощным воздействием ближневосточной. Возможно, в Европу он попал благодаря славяно-ирано-кельтским контактам.

А. В. Гура (Москва) в докладе «Три версии одного мифологического существа (балканская легенда об отмене свадьбы Солнца)» связал фольклорную легенду об отмене свадьбы Солнца (аргумент против свадьбы всегда один: дети Солнца сожгут весь мир), известную на Балканах, а также у балтов, с библейскими сюжетами о валаамской ослице и о входе Христа в Иерусалим на осле, а также с литературными сюжетами (роман Апулея «Метаморфозы, или Золотой осел» и псевдо-Лукиана «Лукий, или Осел»). Основанием для такого сближения докладчик посчитал вариант легенды, в котором Солнце едет искать себе невесту верхом на ослице. В докладе использованы построения О. М. Фрейденберг (весьма спорные, как было отмечено в последовавшей дискуссии), уподоблявшей Христа, едущего на осле, самому ослу как древнему соляному божееству.

В докладе Т. А. Агапкиной (Москва) «Дерево и человек: одна судьба на двоих» был показан отраженный в мифологии, обрядах и фольклоре славян изоморфизм дерева и человека, который раскрывается в трех «сценариях» взаимоотношений человека и дерева: 1) в символическом уподоблении судьбы дерева и человека (как растет дерево, так растет и человек; всё происходящее с деревьями, растущими вблизи или принадлежащими человеку, проецируется на человека, человек повторяет судьбу дерева); 2) в представлении о том, что человек и дерево разделяют одну судьбу (дерево – двойник человека, ср. восприятие двойничества в народной культуре как неблагоприятное явление, заключающее в себе угрозу для одного из членов пары), 3) в веровании, что умерший человек может продолжать свое существование в жизни дерева.

Доклад А. А. Плотниковой (Москва) «Специфика народного православия у старообрядцев Добруджи» был посвящен архаическому ритуалу русских

старообрядцев южной Румынии, называемому «тайная милость (милостыня)» и совершаемому за душу умершего не своей смертью и захороненного без поминовения. Принявший оставленную тайно (обычно ночью) милостыню должен молиться о грехах умершего. Ритуал, получающий постоянную подпитку из богослужения, включает и мифологически значимые понятия «давать–брать», «дар», «счет», «тайком», «ночь» и др. При этом регламентируются время и место ритуала, способ и объект действия, отправитель и адресат. Принятие тайной милости оценивается амбивалентно: отмаливать и хорошо, и опасно.

О. В. Чёха (Москва) в докладе «Символика числа семь в традиционной греческой культуре» на примере греческой диалектной лексики, фразеологии и верований показала, что число 7 чаще употребляется не в буквальном, а в символическом смысле. Для народной греческой культуры положительная или отрицательная оценка числа семь не играет роли, в нем скорее раскрывается идея множественности (семерка связана с мотивом плодovitости).

В докладе И. А. Седаковой (Москва) «Вариативность ритуала и его кодов: Оповещение у славян» были рассмотрены языковой и обрядовый аспекты ритуала. В терминологии оповещения отражается его связь с передачей знания (рус. *оповестить*, *известить* и др.), со звуковым кодом (болг. *давам глас* 'извещать' и др.), с идеей приобщения (рус. *сообщить*, серб. *јавити* 'оповестить' и др.). Оповещение чаще всего соотносится с рождением, смертью и с изменением статуса лица. В докладе был сделан вывод, что оповещение – специфический текст, который может быть развернутым и детализированным, включать в себя не только вербальные, но и предметные и акциональные составляющие (иногда вербальный код может отсутствовать), регламентироваться по времени и месту.

Г. И. Кабакова (Париж, Франция) в докладе «Русское застолье глазами иностранцев» проанализировала отзывы западноевропейских путешественников XVIII–XIX вв. о русском гостеприимстве в связи с вопросом о том, насколько гостеприимство и цивилизация – совместимые процессы и насколько бескорыстно русское гостеприимство. Из записок можно почерпнуть сведения о традициях самих иностранцев, с которыми они сравнивают уклад русских. Критика некоторых сторон русского гостеприимства была связана с историческим и социальным опытом путешественников, постепенно она сходит на нет, поскольку русский дворянский этикет всё более сближается с западноевропейским.

О. О. Микитенко (Киев, Украина) в докладе «Обрядовый текст бдений при умершем в свете работ Московской этнолингвистической школы», основанном на украинском и сербскохорватском материале, выделила основные факторы, определяющие локальные варианты ритуала: обязательность исполнения обряда бдения над умершим, особенно для ближайших родственников; многочисленность участников, среди которых как родственники, так и соседи и определенные ритуальные категории (могильщики, псаломщики); обрядовое угощение: мясо, калачи, хмельные напитки; ритуальные игры и шутки при покойнике; вербальная коммуникация – от религиозных песен, почтительных разговоров о покойном до скабрёзных шуток. Обряд повсеместно и последовательно связывается с императивом «стеречь умершего» и имеет цель помешать посмертному хождению покойника.

Доклад Н. П. Антропова (Минск, Белоруссия) «Белорусские этнолингвистические этюды. 3. «Куст» (география и семантика)» был посвящен западно-полесскому обряду «вождение Куста». Были рассмотрены: 1) ареал обряда; 2) его структура и семантика; их истоки; 3) этимология обрядового термина

куст; 4) версии генезиса обряда. Ареал обряда более широкий, чем считалось (историческая Пинцина); обряд приурочен к некоторым праздникам весенне-летнего цикла или может быть окказиональным; *Кустом* может быть наряженное зеленью ритуально чистое лицо (девушка, вдова, старуха, парень); основные ритуальные действия – обливание *Куста*, кидание его в воду, поклоны *Куста* или *Кусту*, троекратное вращение *Куста* вокруг себя на пятке. Докладчик приходит к выводу первоначальной плювиально-магической функции обряда, приуроченного к засухе (в настоящее время обряд ограничен обходом дворов и сбором пожертвований).

В докладе К. А. Климовой (Москва) «Народная этимология и календарная обрядность Новой Греции» было показано, что народная этимология часто является ключевым фактором создания календарного обрядового текста или устойчивых «этимологических» формул: «Ο Αντρ'εας αυτρε'ιει το κρ'ιο» (Св. Андрей усиливает мороз) – имя св. Андрея связывается с глаголами *αυτρε'ιωμεγα* ‘усиливать’, *αυτρε'ιωμα* ‘усиливаться’; *Απ'ο του Σπυρ'ιδωνα σπυρ'ι-σπυρ'ι μεγαλ'ωνει ημ'ερα* (Со св. Спиридона день растет по зернышку) – имя св. Спиридона сближается со словом *σπυρ'ι* ‘зерно’, «Ο Γενν'αρης λ'εγεται Γενν'αρης γιατ'ι γενν'ανε τα κατσ'ικια» (Январь называется январем, потому что рожают козы) и т.п. Были указаны случаи вторичного этимологического сближения на основе народной этимологии, порождающие особые обряды.

В докладе Л. Н. Виноградской (Москва) «Семантическая оппозиция „единичное — множественное“ как идентифицирующий признак демонологических персонажей» было показано, что наиболее актуален признак множественности для духов болезни, для персонажей календарной мифологии (сезонных демонов) – вост.-слав. *русалок*, *навей*, южнослав. *самодив*, *тодорцев*, *каракон-*

джулов, сев.-рус. *шумликунов* и др., генетически связанных с разными категориями покойников. Это позволяет реконструировать некоторые архаические представления о приходе с того света на землю в разные периоды времени разных категорий душ умерших. Были рассмотрены также неиндивидуализированные, нелокализованные множественные персонажи, такие как черти-помощники колдуна, представления о которых неконкретны, размыты.

Доклад М. М. Валенцовой (Москва) «Ареальный аспект словацкой демонологии» показал, что словацкая диалектная демонологическая терминология, в целом соответствует диалектному членению словацкого языка на западные, средние и восточные ареалы или более архаическому членению – с севера-востока на юго-запад и с северо-запада на юго-восток. Так, для персонажа «русалка» фиксируются термины *vila*, *poludnica*, *rusalka* в Западной, Средней и Восточной Словакии соответственно (подобное ареальное распределение отражают также термины, описывающие водяного и др.). Существуют, однако, общие для западно- и восточнословацкого ареала термины в противоположность среднесловацкому, например зап.- и вост.-словац. *bosorka* ‘ведьма’ vs. ср.-словац. *striga*, а также термины, распространенные, например, на северо-востоке и противопоставленные известным на юго-западе.

С. М. Толстая (Москва) в докладе «Нижнелужицкая *chodota*: этимология и верования» рассмотрела этимологические версии нижнелужицкого термина *chodota* в связи с описанием одноименного женского мифологического персонажа, который имеет типичные признаки и функции ведьмы: это сухая уродливая старуха, наводящая порчу на скот, на хозяйку, она имеет признаки двоедушничества, способна вызывать град, обращаться в животное и т.д., для нее характерна трудная смерть. При установлении этимологии слова *chodota* важно

учитывать мотивацию от способа передвижения персонажа (ср. функцию ходоты бродить из дома в дом и творить всякое зло, отмеченную первыми этимологами – Срезневским, Мукой), а также вариант названия «ходоты» *мурьовой* (от **moriti* ‘морить’); в дальнейшем этимология, связывающая ходоту с глаголом **xoditi*, не была поддержана безоговорочно. Однако семантическая модель, когда персонаж называется по характерному действию, очень продуктивна в славянских языках.

М. В. Ясинская (Москва) в докладе «Когда кажется — креститься надо: обман зрения в русской диалектной лексике и в мифологических рассказах» проанализировала глаголы типа *мерещиться*, *казаться*, *почудиться* и др., выступающие в мифологических контекстах, и указала различные способы выражения этого значения: могут учитываться позиции как субъекта, так и объекта воздействия, они могут смешиваться, перетекать или взаимно заменять друг друга, что обусловлено стремлением языка передать неопределенность подобного зрения. Глаголы, для которых значение ‘казаться’ является не единственным, употребляются в функции мифологического термина, описывают действия мифологических персонажей и состояние человека, подвергнувшегося их воздействию.

В докладе О. В. Трефиловой (Москва) «Терминология колдовства и порчи в старославянской книжной традиции» был представлен общий обзор терминологии колдовства, встречающейся в старославянских памятниках X–XIV вв. Термины, относящиеся к колдовству, могут быть объединены в три группы: 1) лексемы, называющие акт, инструмент и/или результат колдовства, порчи; часто это nomina actionis (**ВЛХШЬСТВО**, **ВЛХШЬБА**, **ВЛХШВЕННИЕ**, **ЧАРОДЬМАННИЕ** и др.); 2) номинации действий (**ВЛХШЬОВАТИ**, **ЧАРИ** (**КОБЕННИЕ**, **КОРЕННИЕ**) (**СХ**)**ТВОРИТИ**, **КОРЕНИМНИ ПРОКАЗИТИ** и др.); 3) номинации колдунов (субъектов действия), nomina

agentis (**ВЛХШЬ**, **ЧАРОДЬИ**, **МАГЪ**, **КОРЕННИЦЬ** и др.). Были указаны синонимические ряды номинаций магических заклинаний и семантические закономерности образования терминологии колдовства в старославянском языке.

А. Л. Топорков (Москва) в докладе «Русские охотничьи заговоры: попытка указателя» представил фрагмент указателя охотничьих заговоров, составленного им на основании типов и версий этих заговоров. Внутри тематических блоков («Для успешной охоты», «Для охраны ловушек», «Для защиты охотника и его оружия», «Навести порчу на чужое оружие» и др.) заговоры объединяются в соответствии с характерными формулами: например, внутри тематического блока «Для охраны ловушек» указываются формулы «Пусть св. Егорий (и др.) воздвигнет железную стену вокруг ловушек», «Пусть Богородица покроет своей ризой ловушки» и др. В качестве фрагмента указателя была представлена детально разработанная группа заговоров на порчу оружия.

А. Б. Мороз (Москва) в докладе «Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели» проанализировал происхождение, варианты и географическое распространение легенды об олене: олень добровольно приносил себя в жертву в престольный или обетный праздник до тех пор, пока не был нарушен ход ритуала, после чего олень перестал приходить, а вместо него стали забивать вола, быка, барана или другое домашнее животное. Легенда известна грекам, македонцам, болгарам, сербам, албанцам-христианам, армянам, абхазам, грузинам, русским на Русском Севере, коми и карелам. Докладчик предположил, что источником фольклорной легенды послужило Мучение Афиногена Пидакфойского (VII в.), и попытался объяснить, как эта легенда могла попасть на север России.

В докладе О. В. Беловой (Москва) «Народные пророческие тексты:

„свое” и „чужое” (на примере нарративов о предсказаниях времен Второй мировой войны)» анализировались тексты, в которых содержатся мотивы борьбы разномастных животных, представления о «ранешней» Библии, которая якобы была скрыта от народа и в которой содержатся предсказания о судьбах мира, а также тексты, украинско-белорусско-польско-латгальской контактной зоны, базовый мотив которых – библейские пророчества о судьбе евреев, рассказы о ритуалах в еврейский праздник Судный день, представляющийся как день предчувствия евреями гонений, и др.; в православном народном сознании истребление евреев во время войны связывается с Божьей карой за распятие евреями Христа.

В докладе М. Н. Толстой (Москва) «Фольклорные материалы карпатских экспедиций» рассматривались централь-

но-закарпатские представления о босорканиях, двоедушниках и мифологических змеях. Материалы записывались во время лингвистических экспедиций в карпатоукраинские села с 1987 г. до начала XXI в.

К конференции был издан сборник статей «Ethnolinguistica slavica» (Москва: Индрик, 2013, отв. ред. С. М. Толстая), в котором кроме статей авторов докладов, были опубликованы некоторые экспедиционные и эпистолярные материалы из архива Н.И.Толстого, а также очерк о его жизни и научном пути. Участники конференции посетили семейный некрополь Толстых у Никольской церкви в Кочаках, возложили цветы на могилу Н. И. Толстого, у которой отслужили панихиду хорошо знавшие Никиту Ильича московские протоиереи Борис Даниленко и Александр Троицкий.

Алла Кожинава
ЭТНОЛИНГВИСТИКА НА XV
МЕЖДУНАРОДНОМ КОНГРЕССЕ
СЛАВИСТОВ В МИНСКЕ
(20–27 VIII 2013)

20–27 августа 2013 г. в Минске состоялся XV Международный конгресс славистов, на котором наиболее широко, по сравнению с проходившими ранее славистическими форумами, были представлены доклады и сообщения по этнолингвистической проблематике.

На конгрессе работала секция «Языковые картины мира у славян. Когнитивный, этнолингвистический, лингвокультурологический и лингвопрагматический подходы к изучению различных уровней славянских языков». Для сравнения: на XIV Международном конгрессе славистов в Охриде (2008 г.) этнолингвистика и лингвокультурология были объединены с исследованиями в обла-

сти лексической семантики и фразеологии, а на XIII славистическом конгрессе в Любляне (2003) этнолингвистика вообще не выделялась в качестве отдельного лингвистического направления. Следует также сказать, что в Минске этнолингвистическая проблематика даже не вместились в отведенные границы — отдельные доклады, которые с полным основанием можно было отнести к этнолингвистическим, были прочитаны в рамках других секций.

Часть докладов была посвящена рассмотрению образа мира (Z. Sawaniewska-Mochowa «Językowo-kulturowy obraz domu szlachecko-ziemiańskiego w polszczyźnie północnokresowej»), его отдельных фрагментов — телесных представлений (Галина Кабакова «“L’anatomie naïve” dans les langues slaves: le cas du système digestif», ср. также доклад, прочитанный в секции «Славянский фольклор, мифология и традиционная духовная