



**Щепанская Т.Б.** Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с. («Традиционная духовная культура славян. Современные исследования»)

## ДОРОГА БЕЗ ОБОЧИН

Выпущенная в прошедшем году издательством «Индрик» монография известного петербургского этнографа Татьяны Борисовны Щепанской, как и следует из названия, посвящена феномену дороги в традиционной культуре.

Надо сказать, что «культура дороги» понимается исследовательницей предельно широко. В это понятие включаются все предметы материального быта, вербальные тексты, обрядовые действия, социальные состояния, отношения и статусы человека, различные типы социальных групп и сообществ, фольклорные сюжеты, персонажи, верования и приметы, природные и антропогенные сакральные объекты, религиозные практики, этические нормы и правила, обычаи — одним словом, все так или иначе связанное с состоянием перемещения, подвижности человека, с представлением о пути и путнике. С таким разлетом границ представленного феномена — по словам автора, *«отдельной и специальной сферы народной традиции»* — связано огромное количество и впечатляющее разнообразие сведений и

текстов, на которые опирается исследование. Это и широкий фольклорный материал (от пословиц до былин), и ритуальные сценарии (рассматриваются обряды проводов рекрутов, перехода на новое место, элементы свадебного обряда, святочное ряжение и гадания и мн. др.), и предметы материальной культуры (дорожное снаряжение, транспортные средства), и историко-географические сведения, и статистические данные, и дорожные рассказы, и частные воспоминания о путешествиях. В результате у читателя возникает ощущение, что у него на глазах выстраивается особый культурный универсум, своего рода «дорожная вселенная», где каждый элемент находит свое место в системе. По-видимому, таково и намерение автора.

В книгу о дороге вошли как новые исследовательские разработки Т.Б. Щепанской, так и прежние, уже хорошо известные специалистам по публикациям: анализ дорожной символики в молодежной субкультуре конца 1980-х гг., идея «кризисной сети» (система сакральных локусов как коммуникативная сеть передачи кризисной информации), исследование феномена «испуга» (концептуализация в народной культуре страха как средства социальной регуляции), изучение социально-мифологического статуса странника как «знающего» в традиционной культуре, интерпретация «пронимальной символики» (репродуктивная семантика предметов с отверстиями, углублениями и проемами) — и некоторые другие. Наверное, в рамках рецензии нет необходимости пересказывать сложный и разветвленный исследовательский сюжет большой монографии. Но нужно сказать, что внутреннее единство работы, при таком объеме и разнообразии рассматриваемых феноменов и множественности «побочных линий» исследования, обеспечивается прежде всего выдержанностью определенной методологической установки: «*Знаковые элементы культуры дороги, — говорится во введении, — мы рассматриваем как средства программирования социальных взаимодействий и норм, т.е. систему их культурных кодов*» (С. 10). По мнению исследовательницы, дорога и все, что с ней связано, «*вытесняется за рамки общепринятого мифа — самоописания оседлой культуры как нечто ей не принадлежащее*» (С. 33–34) и не включается в знаковую картину мира, но одновременно составляет равновеликую альтернативную систему. В рамках этой системы действуют свои особые приоритеты, представления и законы, которые лишь на словах «не писаны» дорожному человеку, а на самом деле просто хранятся за семью печатями культурной памяти традиции и подспудно актуализируются лишь тогда, когда человек выходит за околицу родного селения — а вместе с тем и за семиотическую околицу сферы «домашней» культуры — и пускается в путь. Причем символическая дорога, как показывает автор, всегда начинается задолго до физического отбытия — с проводов и сборов, а заканчивается далеко не сразу по возвращении, а лишь после ритуального выхода из статуса путника. Этой схеме соответствует трехчастная композиция монографии

(части «Ушельцы», «Путник», «Пришельцы»), в финале оборачивающаяся кольцевой: *«Итак, — пишет автор на одной из последних страниц, — мы опять вернулись к той точке, с которой начали наше исследование дороги: к дому»* (С. 472).

Согласно авторской концепции, все связанные с дорогой символы и верования, заставляющие как самого путника, так и оседлый социум блокировать одни и актуализировать другие поведенческие программы, все эти символы и верования суть не что иное, как мощные рычаги дистанционной социальной регуляции поведения и восприятия путника. К выявлению конкретных средств и механизмов этой регуляции сводятся в конечном итоге большинство микросюжетов исследования, с этой точки зрения анализируется семантика предметов, действий, текстов. В результате автор приходит к парадоксальному выводу, сформулированному в финале книги: *«Основная формула управления в культуре дороги — символизация и кодирование неопределенности. <...> Сама анония, возникая, становится средством управления. Отсутствие норм оборачивается их актуализацией. <...> И вся эта воля ускользает, обнаруживая признаки власти»* (С. 480).

Что касается «критических соображений», то их при чтении книги тоже возникает довольно много, и им, по законам жанра, будет посвящена большая часть рецензии. Не будучи этнографом, я не буду polemизировать по вопросам, традиционно рассматриваемым в рамках этнографического дискурса, а останюсь главным образом на тех точках своего несогласия с автором монографии, которые связаны с анализом вербальных текстов, то есть фольклорного и языкового материала, а также текстов современной городской культуры.

Чаще всего сомнения вызывают интерпретационные техники автора, логика аналитических построений. Приведу пример. *«Более широкое значение посоха, — пишет Т.Б. Щепанская в главе о дорожном снаряжении, — связано вообще с насилием: батожить кого-либо означает 'наказывать, бить батожем, батогами'. В словицах палка, батог фигурируют как орудие битья, наказания:*

*Я ее палкой, а она меня скалкой!*

*Палка красна — бьет напрасно, палка бела — бьет за дело.*

*Обратим внимание, как функция насилия переходит в функцию управления, и палка становится символом власти:*

*Без палки нет ученья*

*Воля ваша, палка наша: бить нас, а слушать вас.*

*Из-под палки работаем.*

*Когда солдат палки не боится, ни в строй, ни в дело не годится.*

*В нашем полку нет толку: кто раньше встал да палку взял,  
тот и капрал»*

[Даль 1993, 3, 13]» (С. 134).

Заметим, что ни в одном из приводимых текстов речь не идет о коммуникации в дорожной сфере, да и сам посох как-то незаметно превращается в палку для битья. Попробуйте подставить в любую из этих паремий «посох» вместо «палки»: получится абсурд. И речь, конечно, не о том, что посохом нельзя ударить или избить, а о неправомерности подобных отождествлений на семиотическом уровне.

Я не случайно остановился на этом фрагменте. Вопрос не в отдельно взятой «натяжке» (рискованные построения, наверное, неизбежны во всяком гуманитарном исследовании), а в методиках анализа и основаниях для выводов. В финале главки дается следующее резюме: «*Символика посоха как оружия, знака силы связана и с разделительными (насилие, битье), и с объединительными (управление, власть) коммуникативными программами*» (С. 135), а еще далее, в конце главы о сборах в дорогу, после рассуждений о мужской сексуальной символизации дорожного снаряжения — следующее: «*Блокирование прокреативных программ перед уходом происходило вместе с активизацией коммуникативных программ разделения и фактически его символизировало, т.е. мы наблюдаем сцепление коммуникативного и репродуктивного кодов*» (С. 150). В чем эвристическая ценность подобных констатаций — лично для меня не совсем понятно, но это, в конце концов, не более чем частное мнение, которое можно отнести на счет разницы исследовательских и дисциплинарных подходов. Оставим в стороне и то, что об обнаруженных в символическом снаряжении «объединительных» программах в финальном выводе как-то само собой было забыто. Но дело в том, что это и подобные обобщения, каковых немало в книге, логически обеспечены не чем иным, как цепочкой допущенных (в ходе интерпретации или просто «по умолчанию») смысловых связей. В данном случае эта цепочка интерпретационных построений выглядит так: дорога|посох посох|палка палка|битье битье|насилие насилие|разделение. Получается какое-то семантическое домино. В конечном итоге, можно связать что угодно с чем угодно и проинтерпретировать это как угодно.

Те или иные смыслы вообще иногда довольно свободно присваиваются анализируемым текстам, а через них и этнографическим реалиям. Так, в главке, посвященной женской/материнской символизации дома и связанных с домом работ сказано: «*Многочисленные загадки и поговорки изображают процессы обработки волокон, прядения, ткачества и проч. как соитие, беременность или роды*», — в подтверждение чего приводится несколько известного рода загадок типа

*Под корытом парень девку тырыкал (мялка)*

или

*Девушка худенька,  
Дырочка маленька,  
Пятеро держат,  
Пятеро пихают,  
Двое соглядаяют* (вдевание нитки в иглолку).

Вывод таков: «*Пространство дома наполнено символами материнства, родов — порождения жизни. Многие домашние работы (в основном, женские, — мужские больше связаны с внешним миром) представляли собой процесс считывания репродуктивных программ, заложенных в орудиях этих работ (печь, квашня, ткацкий стан)*» (С. 47). Спустя сто страниц, в главе «Сексуализация снаряжения», приводится еще шесть текстов эротических загадок, подобных прежним. Например:

*Сверху черно — внизу красно,  
Как засунешь — так прекрасно* (галоша)

или

*Спереди — по блату,  
Сзади — кому хошь,  
Молодому — когда захочет,  
Старому — когда стоит* (грузовик).

Далее следует интерпретация: «*Отметим, что по отношению к предметам дорожного снаряжения и транспорта используются метафоры соития, т.е. мужская метафорика, табуированная для женщин*» (С. 148–149). Все понятно: иглолка, в которую «*пятеро держат, пятеро пихают*» — женское, потому что это «*метафора женского лона*» (С. 47), а галоша, в которую «*как засунешь — так прекрасно*» — мужское, потому что здесь налицо «*метафора соития*». Заметим, что из пяти приводимых в первом случае (т.е. «материнских») загадок четыре изображают соитие, одна — беременность и ни одной — роды.

Помимо того, что прямо противоположные значения присваиваются предметам с опорой на идентичные по структуре и содержанию формулы, замечу, что, на мой взгляд, подобного рода тексты вообще неправомерно представлять как свидетельства сексуальной маркированности того или иного предмета, той или иной сферы быта. Рассмотрев этот материал не избирательно, а в большой его массе (см., напр., публикацию загадок в сборнике «Русский эротический фольклор», которую использует и Т.Б. Щепанская), легко убедиться, что в загадках-обманках с генитальными или коитальными образами отгадкой могут оказаться с равным успехом не только предметы домашнего или дорожного обихода, но также и злаковые культуры (конопля, овес), деревья (яблоня, черемуха), овощи (брюква, картошка), ягоды (малина, клюква), уличные сооружения (колодец, мельница, качели), другие самые разнообразные предметы (конверт, конфета), части лица (нос, ресницы, веки), процессы и состоя-

ния (вдевание серьги в ухо, сон) и многое другое. И это только загадки, а если учесть частушки, заветные сказки, обрядовые тексты и другие вербальные формы, эксплуатирующие символику подобного рода, то можно невооруженным глазом увидеть, что эротическая метафоризация в фольклоре охватывает едва ли не все сферы предметной действительности, и искусственно вычленять некоторые, делая общие выводы, едва ли корректно.

Вводя понятия «*текста дороги*» и «*дорожного дискурса*», Т.Б. Щепанская рассматривает произведения словесного фольклора (наряду с нефольклорными текстами) «*с позиций социальной прагматики*», «*как важнейшие средства культурного конструирования поведения и межличностных взаимодействий*» (С. 16). Предпосылка такого подхода состоит в том убеждении, что фольклорный текст отражает/формирует мировоззренческую систему («*модель мира*»), выступая вмес­ти­ли­щем и одновременно источником знания, которое может быть востребовано, «считано», принято к сведению — и, в конечном итоге, влияет на поведение в реальных жизненных ситуациях, в частности в ситуации пути, по отношению к «ушельцам», «путникам» или «пришельцам». Оставим в стороне активно обсуждаемый в последнее время фольклористами, антропологами, лингвистами и психологами вопрос о том, каков онтологический статус понятия «картины мира» и насколько оно вообще имеет смысл: на этот счет возможны различные точки зрения, и каждый исследователь вправе исповедовать собственную. Но, анализируя конкретные тексты, автор книги практически не учитывает ни их жанровой специфики, ни связанных с ней различий в функционировании, в восприятии этих текстов и, соответственно, в том, какой может быть их «сфера влияния» в формировании мировоззренческих установок, поведенческих, в частности коммуникативных, программ и стратегий. При интерпретации учитывается «голое содержание» текста, что возможно в публицистическом или философском эссе, но едва ли в этнографическом исследовании. В результате быличка и пословица, бытовой рассказ и баллада оказываются в положении равнозначных источников для реконструирования «текста» дороги (одна из задач исследования, см. с. 16–17), тогда как очевидно, что тексты различных типов имеют неодинаковую дидактическую ценность, и в этом плане все формульные тексты (в том числе и паремии, несмотря на их регламентирующую модальность) серьезно уступают меморатам, часто играющим роль своего рода *exemplar* при постулировании тех или иных запретов или предписаний (о чем пишет и сама исследовательница).

Если же какие-то жанровые оговорки делаются, то они не всегда выглядят убедительно. Так, доказывая идею «*семиотической невидимости*» дороги, ее вытесненности «*за рамки общепринятого мифа — самоописания оседлой культуры*», Т.Б. Щепанская в первую очередь опирается на распространенный заговорный зачин

«Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь», в котором «дорога даже не описывается: она обозначена как «чистое поле», т.е. нечто без признаков, провал между началом и завершением пути», а семиотическая весомость текста-аргумента подкрепляется тем, что «“невидимость” дороги фиксируется в данном случае в заговоре, а этот жанр исследователи рассматривают как моделирующий, наиболее явно воспроизводящий традиционную схему мироустройства» (С. 33). Ввиду отсутствия ссылок на конкретные работы трудно спорить с упомянутыми «исследователями», но кажется достаточно очевидным, что та «схема мироустройства», в центре которой располагается остров Буян с камнем Алатырем, исключительно своеобразна, не встречается более ни в каких типах текстов, кроме заговоров и, вероятно, имеет очень мало общего с актуальной для русской крестьянской культурой XIX–XX вв. «знаковой моделью мира», если о таковой вообще можно говорить.

Кстати о ссылках. При чтении книги — а охват анализируемого в ней материала, как уже сказано, весьма велик — подчас возникает впечатление, что тебе будто бы открывают глаза на хорошо знакомые вещи или подробно рассказывают о чем-то известном. Так, в связи с концепцией социорегулятивного значения фольклорного дискурса автор тщательно анализирует мифологические рассказы, демонологические верования и связанные с ними запреты и предписания традиционной культуры. При этом даже не упоминается сборник В.Н. Зиновьева, содержащий большой и очень сходный материал, а главное — его указатель сюжетов мифологических рассказов<sup>1</sup>, в обобщенной форме описывающий практически все рассматриваемые Т.Б. Щепанской и значимые для ее построений содержательные мотивы народной демонологии. В главах о лешем и прочих мифологических персонажах нет ссылок на исследование в этой области Е.Е. Левкиевской<sup>2</sup>, тогда как предлагаемый ею подход к описанию низшей мифологии, согласно которому дифференцирующим признаком является не имя, а набор функций того или иного персонажа, на мой взгляд, мог бы послужить дополнительной опорой в рассуждениях автора рецензируемой монографии. Не нашла места ни в тексте исследования, ни в обширном, внушительном библиографическом списке и монография М.М. Громыко<sup>3</sup>, в которой подробно (и часто на том же материале) описаны многие из социокультурных явлений, о которых говорит и Т.Б. Щепанская, — в частности, различные формы маргинального социального поведения, связанные с «уходом»: странни-

<sup>1</sup> Указатель сюжетов-мотивов быличек и бывальщин // Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 305–320.

<sup>2</sup> См.: Левкиевская Е.Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М., 1999. С. 243–257.

<sup>3</sup> Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.

чество, черничество и т.п. В рассуждениях о коммуникативном характере многих дорожных обрядов, о том, что они адресованы некоей мифологической инстанции, контролирующей поведение человека в пути и персонифицированной в образах лешего и других демонов, имело бы смысл упомянуть работы Е.С. Новик<sup>1</sup>, обосновавшей концепцию диалогической сущности обрядовых текстов на материале сибирских культур. Складывается впечатление, что многое из наработанного современными учеными, анализирующими те же явления народной культуры, «стремится исчезнуть из поля зрения и дискурса» автора — подобно самой дороге в традиционной модели мира.

Отдельного обсуждения заслуживает место в книге современных городских текстов. Речь идет об интервью с представителями молодежных субкультурных сообществ и другими современными горожанами, мемуарах петербуржцев, материалах интернет-опроса, проведенного автором на форуме одного из сайтов. Само присутствие и активное использование материалов такого рода в исследовании, в основном посвященном крестьянской традиционной культуре, придает ему известную академическую пикантность, однако едва ли может быть признано заведомо неправомерным, тем более что автор сразу отводит им роль дополнительно-сопоставительных. Многие типологические замечания, основанные на таком сопоставлении, выглядят весьма убедительно — например, о сходстве семиотических и поведенческих стратегий прежних «дорожных людей» и нынешних «вольных путешественников»: знаковая одежда, компенсация материальных ресурсов коммуникативными, установка на минимализацию снаряжения, отказ от идеи материальной собственности, символическая бесполость, снятие сексуальных запретов.

Но в ряде случаев статус современных текстов и цель их вовлечения в структуру рассуждений остаются непонятными или даже представляются не вполне корректными. Некоторые главки (например, о теплообеспечении в дороге) практически полностью построены на анализе современного материала, в силу чего остаются непонятным, в каком отношении находятся сделанные в них выводы к тем, которые мотивируются разбором текстов крестьянской культуры. Вообще чувство протеста возникает ровно с той регулярностью, с которой исследовательница если не прямо указывает, то посредством умолчания намекает на прямую культурную преемственность современного, в частности молодежно-субкультурного, «текста дороги» по отношению к традиционному. Так, анализируя предметы-памятки и говоря о домашнем, интегративном символизме «*атрибутов очага и огня*», автор от «уголь-

<sup>1</sup> См.: Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб. статей памяти С.А. Токарева / Сост. В.Я. Петрухин. М., 1994. С. 110–163.

ков из своей печки, сажу и «смолки», которыми на дверях в месте временного ночлега чертили кресты, ограждая тем самым свой дорожный приют и превращая на время чужое место в свое и жилое», без лишних слов переходит к нынешней традиции, согласно которой «в местах временного ночлега и на автобусных остановках проезжие чертят гарью от спички или дымом от сигареты кресты, иногда пишут свои имена, наименования своих родных городов, сел или учебных заведений: «Михаил и Сашок. СПТУ-21, Череповец-96 г.». «Смысл тот же, — поясняется далее, — символическое освоение чужого — ничейного — пространства дороги, маркирование его знаками своего дома, к которым относятся и знаки огня» (С. 112—113). По-моему, срок жизни и социо-культурная сфера актуальности всякого знака во всяком его значении ограничены, и расширять эти рамки может только время или воля исследователя: последнее, кажется, и происходит в приведенном и подобных ему фрагментах. «СПТУ-21» здесь — не случайность, но закономерность: описанная традиция существует исключительно среди тинэйджеров, срок ее бытования ограничивается младшими курсами вуза или моментом демобилизации из армии. Можно ли не учитывать, что для современных, в особенности городских, подростков (и не только подростков), многие из которых не только о печи, но и о газовой плите знают понаслышке, огонь, дым, уголь и зола не могут ассоциироваться с очагом и домом даже на самых далеких задворках культурной памяти, откуда эти значения давно выветрились и/или были вытеснены другими, привнесенными и поддерживаемыми современной культурной продукцией. (То же самое можно сказать об охранительном значении креста как схематичного изображения двух перекрещивающихся линий — в отличие от изображения креста как христианского культового символа, нательного крестика и т.д.). Впрочем, даже это соображение не так уж значимо в отношении к рассматриваемому примеру: очень мало вероятности уже в том, что спичка и сигарета семиотизируются в современной подростковой культуре через огонь или золу, а не как самодостаточные знаки. А спичка и сигарета, если уж на то пошло, знаки отнюдь не домашнего (интегративного), а скорее уж наоборот — дорожного (аномичного и рекреативного) ряда.

Еще раз оговорюсь: я не вижу абсолютно ничего некорректного в сопоставлении «традиционных» и «современных», «крестьянских» и «городских» культурных текстов, такие сопоставления выводят автора книги к интересным наблюдениям. Но, по-моему, нельзя не учитывать, что набор актуальных для современного городского человека (а тем более для представителя одной из «путешествующих» субкультур или профессий) значений дороги, не слишком изменившись за двести лет, напрямую восходит к мировоззренческой и семиотической системе романтизма, в рамках которой, при всех метаморфозах, все еще пребывает европейская культура. Именно романтическое восприятие дороги, по крайней мере на уровне знаковых манифестаций, культивирует-

ся ролевиками и байкерами, автостопщиками и (судя по устойчивому пристрастию к «русскому шансону») шоферами, туристами и геологами, спелеологами и полевыми этнографами, о чем вполне красноречиво свидетельствуют многие из цитируемых Т.Б. Щепанской высказываний наших современников. Отношение к дороге, набор символов, с нею связанных, черпаются современным человеком не из анналов традиционной крестьянской культуры, а из произведений школьной программы, песен, кинематографа и т.д. И едва ли былички и пословицы можно считать генетически и типологически адекватным культурным контекстом рассмотрения современного «текста дороги».

И последнее. Как уже сказано, исследование включает в себя широчайший круг феноменов и текстов традиционной культуры, и это, безусловно, придает книге полновесность и внушительность. Все эти феномены — будь то магия, почитание святых мест, демонологические верования, отношения внутри социальных групп и между ними, формы ритуально-праздничного поведения, традиции маргинальных субкультурных сообществ или еще что-то — рассматриваются исключительно в контексте представлений о дороге, что вполне естественно в связи с тематикой исследования. Но одновременно с этим, выражаясь языком рецензируемой монографии, блокируются все остальные контексты, что создает иллюзию исключительности, специфичности того или иного факта или явления для «текста дороги». Так, едва ли не вся система демонологических представлений и связанных с ними норм поведения в природном пространстве оказывается подчиненной оппозиции дорожного и домашнего. Причем иногда мотивирующие такую связь примеры и аналитические пассажи выглядят, на мой взгляд, неубедительно. Например, запрет на прием пищи, испражнение и сон на лесной тропе, мотивируемый в народе опасностью вызвать недовольство лешего, преподносятся едва ли не как вообще запрещение отправлять естественные надобности в пути (С. 200–205) и интерпретируются как неизбежные в дороге «витальные ограничения», которые *«переживались уже не как деятельность отдельного организма, а как взаимодействие с неким, пусть виртуальным, партнером»* (С. 206). При этом автор не упоминает о том, что в домашнем пространстве действовало не меньшее количество регулирующих поведение человека правил, исполняемых также с оглядкой на демонов — домового, дворового, банника и проч. И тот же самый вывод с полным правом можно отнести и к сфере «дома», и, шире, — к специфике традиционного мировоззрения (так называемого мифологического сознания).

Точно так же многое из сказанного о структуре и специфике жизнедеятельности дорожных сообществ (нищие, странники, преступные шайки, бродячие ремесленники и т.п., с. 231–241 и др.) на самом деле равно справедливо по отношению к любым субкультурным группам, объединенным по профессионально-

му принципу, в том числе и ведущим вполне оседлый образ жизни: городским воровским шайкам, цеховым ремесленным объединениям, творческим сообществам и проч.

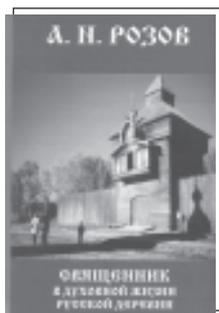
Иногда вообще остается непонятным, на каком основании те или иные подтверждающие логику авторских рассуждений факты и замечания соотнесены именно с ситуацией дороги, с фигурой «путника» или «пришельца». Так, в главке о колдунах приводится, в частности, рассказ о том, как «некий П., известный как колдун, будто бы отнял у одного мужика способность к половому общению, а сам стал жить с его женою» (С. 401). Заметим: никаких указаний на «неместность» персонажа вышеприведенного рассказа нет. Далее следует вывод о том, что «поводом обвинения пришельца в колдовстве становились произошедшие в деревне несчастья, а в особенности попытки пришельца проникнуть в репродуктивную сферу» (там же). Не столь уж неожиданное и спорное заявление, но почему речь именно о пришельцах? На каком основании «некий П.», а заодно с ним и вообще колдуны становятся «пришельцами»? Разве не было в традиционной русской деревне местных, ведущих вполне оседлую жизнь колдунов, точно так же портящих свадьбы, лишаящих мужчин потенции, а женщин детородности, и разве сказанное не относится к ним в той же самой степени? Значит, суть дела в том, что человек колдун, а не в том, что чужак? Между тем в небольшом предложении ключевое слово «пришелец» повторяется дважды, и это уже напоминает заклинание. Аналогичным образом исключительно дорожными фигурами оказываются профессиональные пастухи, и даже кузнецы названы «бывальыми путниками» (С. 213).

Подобные «подвижки» интерпретации особенно заметны, когда автор анализирует языковой материал. Например, в главе «Жизненный путь» исследовательница иллюстрирует устойчивую в культуре связь различных социовозрастных состояний человека с идеей дороги набором речевых клише: дети *бегают и гуляют*, влюбленные пары *гуляют, ходят*, подростки *шатаются* по улице, замуж *вышла*, в армию *ушел, ходит* беременная, уходит в декрет, *пошел/вышел* на работу, *ушел* в отпуск и т.п., называя их «терминами дороги» (С. 62–63). Непонятно, при чем тут идея дороги и что доказывают эти примеры, кроме того, что глагол *идти* — многозначный и что глаголы движения вообще относятся к одной из наиболее употребительных и активных лексических групп (ср. время бежит, дождь идет, часы идут, сходить по-большому, выйти из себя). Кроме того, нельзя не учитывать специфику образования и функционирования устойчивых языковых метафор и метонимий и напрямую, без специального анализа многочисленных факторов, мотивировать культурные стереотипы речевыми.

Таким образом, вектор интерпретации, подобно стрелке компаса, при любом повороте указывает в сторону дорожной сфе-

ры, а основной комплекс конституирующих культурных оппозиций — таких, например, как свое-чужое, человек-нечеловек — стягивается на ось противопоставления дома-дороги, в результате чего последнее обретает статус базовой дихотомии всей традиционной культуры.

Михаил Лурье



**Розов А.Н.** Священник в духовной жизни русской деревни. СПб.: Алетейя, 2003. 255 с.

Не секрет, что изучение различных аспектов религиозной жизни «народа» заняло заметное место в исследованиях последнего времени. Между тем при всем разнообразии поставленных проблем вопрос о роли приходского священника в жизни деревни оставался в стороне от специального анализа. Отдельные попытки обращения к данной теме только подчеркивали ее актуальность и демонстрировали давно назревшую необходимость ее детального изучения. Появление книги А.Н. Розова явилось, таким образом, долгожданным и своевременным откликом на насущную потребность в решении вопроса о месте священника в культурном и религиозном пространстве русской деревни.

По замыслу автора, книга посвящена исследованию «роли сельского пастыря в жизни русской деревни». Причем священник интересен А.Н. Розову прежде всего как хранитель нравственных основ православия, проводник христианства на местах и неутомимый борец за чистоту веры. Не случайно, конкретизируя задачи исследования, автор подчеркнет, что посвящает его изучению роли *истинного* пастыря. Между тем при поисках объективности от автора ускользает очевидная необходи-