



Рец. на кн.: С.Б. АДОНЬЕВА (ред.).
РИТУАЛЫ БЕДСТВИЯ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ.
СПб.: Пропповский центр, 2020. 208 с.
(Первичные знаки, или Прагмемы)

Андрей Львович Топорков

Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН
25А Поварская ул., Москва, Россия
atoporkov@mail.ru

Аннотация: В коллективной монографии рассматриваются ритуалы бедствия русской деревни, в частности обряды, которые совершали во время эпидемий и эпизоотий, а также во время деревенских пожаров. Авторы используют не только опубликованные источники, но и собственные записи, сделанные в ходе экспедиций на территории Северо-Запада России. В хронологическом отношении исследования охватывают период от середины XVII в. до нашего времени, однако наибольшее внимание уделяется данным середины XIX — первой трети XX в. В книге предпринята попытка разработать общую теорию ритуалов бедствия с использованием идей Эмиля Дюркгейма, Питирима Сорокина, Виктора Тэрнера, Мирчи Элиаде. Рецензент отмечает ценность эмпирических материалов, которые впервые вводятся в научный оборот, однако опровергает некоторые наблюдения авторов. В частности, он критикует попытку исследователей приложить к их материалу методологический инструментарий, разработанный ранее Виктором Тэрнером при описании ритуала «исома» у африканской народности ндембу. При этом подходе обряды разных народов фактически не сравниваются друг с другом, а характеризуются в совокупности таким образом, что свойства одного обряда приписываются другому. В результате такого парадоксального метаописания вологодские обряды действительно кажутся похожими на африканскую «исому», хотя в действительности не имеют с ней практически ничего общего.

Ключевые слова: ритуалы бедствия, эпидемии, эпизоотии, пожары, Виктор Тэрнер.

Для ссылок: Топорков А. Рец. на кн.: С.Б. Адоньева (ред.). Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб.: Пропповский центр, 2020. 208 с. (Первичные знаки, или Прагмемы) // Антропологический форум. 2021. № 51. С. 225–236.

doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-51-225-236

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/051/toporkov.pdf>

ANTROPOLOGICHESKIJ FORUM, 2021, NO. 51

A Review of S. B. ADONYEVA (ed.), *RITUALY BEDSTVIYA: ANTROPOLOGICHESKIE OCHERKI* [DISASTER RITUALS: ANTHROPOLOGICAL ESSAYS].
St Petersburg: The Propp Center, 2020, 208 pp.
(*Pervichnye znaki, ili Pragmemy* [Primary Signs, or Pragmemes])

Andrey Toporkov

A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences
25A Povarskaya Str., Moscow, Russia
atoporkov@mail.ru

Abstract: This collective monograph examines the disaster rituals of the Russian countryside, in particular the rituals performed during epidemics and epizootics, as well as during village fires. The authors use not only published sources, but also their own notes taken during expeditions into the territory of the Russian North-West. Chronologically, the studies cover the period from the mid-17th century to the present, but most attention is paid to data from the mid-19th century to the first third of the 20th century. The book attempts to develop a general theory of disaster rituals using the ideas of Emile Durkheim, Pitirim Sorokin, Victor Turner, and Mircea Eliade. The reviewer notes the value of the empirical material—which is being introduced to science for the first time—but expresses opposition to some of the authors' observations. In particular, he criticizes the attempt to apply the methodological toolkit developed by Victor Turner in his description of the Isoma ritual of the African Ndembu people to this new material. With this approach, the rites of different peoples are not actually compared to each other, but are characterized together in such a way that the characteristics of one rite are ascribed to another. As a result of this paradoxical meta-description, Vologda rituals appear to resemble the African Isoma, although in fact they have little to nothing in common with it.

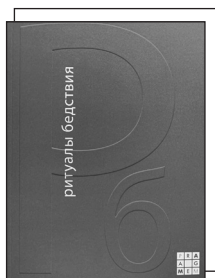
Keywords: disaster rituals, epidemics, epizootics, fires, Victor Turner.

To cite: Toporkov A., 'A Review of S. B. Adonyeva (ed.), *Ritualy bedstviya: antropologicheskie очерки* [Disaster Rituals: Anthropological Essays]. St Petersburg: The Propp Center, 2020, 208 pp. (*Pervichnye znaki, ili Pragmemy* [Primary Signs, or Pragmemes]), *Antropologicheskij forum*, 2021, no. 51, pp. 225–236.

doi: 10.31250/1815-8870-2021-17-51-225-236

URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/051/toporkov.pdf>





Рец. на кн.: **С.Б. Адоньева (ред.). Ритуалы бедствия: антропологические очерки.** СПб.: Пропповский центр, 2020. 208 с. (Первичные знаки, или Прагмемы)

В коллективной монографии рассматриваются ритуалы бедствия русской деревни, в частности обряды, которые совершали во время эпидемий и эпизоотий, а также во время деревенских пожаров. Авторы используют не только опубликованные источники, но и собственные записи, сделанные в ходе экспедиций на территории Северо-Запада России. В хронологическом отношении исследования охватывают период от середины XVII в. до нашего времени, однако наибольшее внимание уделяется данным середины XIX — первой трети XX в. В книге предпринята попытка разработать общую теорию ритуалов бедствия с использованием идей Эмиля Дюркгейма, Питирима Сорокина, Виктора Тэрнера, Мирчи Элиаде. Рецензент отмечает ценность эмпирических материалов, которые впервые вводятся в научный оборот, однако опровергает некоторые наблюдения авторов. В частности, он критикует попытку исследователей приложить к их материалу методологический инструментарий, разработанный ранее Виктором Тэрнером при описании ритуала «исома» у африканской народности ндембу. При этом подходе обряды разных народов фактически не сравниваются друг с другом, а характеризуются в совокупности таким образом, что свойства одного обряда приписываются другому. В результате такого парадоксального метаописания вологодские обряды действительно кажутся похожими на африканскую «исому», хотя в действительности не имеют с ней практически ничего общего.

Ключевые слова: ритуалы бедствия, эпидемии, эпизоотии, пожары, Виктор Тэрнер.

В коллективной монографии, подготовленной участниками исследовательского проекта «Прагмема», рассматриваются ритуалы бедствия русской деревни. Помимо предисловия и заключения, книга включает шесть очерков и четыре приложения. Как сообщается в аннотации, «издание посвящено описанию и анализу символических практик, посредством которых сообщества реагируют на ситуации коллективных бедствий. В фокусе внимания — обетные праздники, обряды опахивания, обыденные храмы, которые в России возводились во время моровых поветрий, а также ритуалы, совершаемые во время деревенских пожаров» (С. 2). Авторы используют не только опубликованные источники, но и собственные записи, сделанные в ходе многолетних экспедиций на территории Северо-Запада России, а также архивные материалы. В хронологическом отношении исследования охватывают большой период от середины XVII в. до нашего

Андрей Львович Топорков
Институт мировой литературы
им. А.М. Горького РАН,
Москва, Россия
atoporkov@mail.ru

времени, однако наибольшее внимание уделяется данным середины XIX — первой трети XX в.

Два очерка И. Веселовой «Из чего состоят ритуалы бедствия?» и «Концепция аномии в контексте обрядов бедствия» имеют теоретический характер. Три посвящены конкретным обрядам: опахиванию, возведению обыденных храмов и ритуальным действиям, призванным потушить пожар. Очерк «Ритуалы бедствия и заветные праздники» (С. Адоньева) начинается фрагментами концептуального характера, за которыми следует характеристика так называемых заветных праздников.

Основной текст завершают четыре содержательных приложения: «Ритуалы опахивания» (сост. А. Степанов), «Обетные кресты» (сост. Л. Голубева), «Стихийное бедствие в Вожгорах» (фрагмент рукописи Н. Колпаковой), «Обход пожара с иконой в деревне Совполье» (Н. Курзина). В конце книги приводятся сведения о серии «Первичные знаки, или Прагмемы».

Издание открывается кратким предисловием, озаглавленным «Антропология на злобу дня» (С. Адоньева). В нем сообщается, что сборник представляет собой «результат “мозгового штурма”, предпринятого участниками независимого исследовательского проекта “Прагмема” в период эпидемии коронавируса в Петербурге с марта по июнь 2020 года» (С. 5). Свою цель авторы видят в том, чтобы «в жанре очерков, не предполагающих исчерпывающей историко-источниковедческой и теоретической разработки темы, <...> представить читателю разные ритуалы, направленные на переживание и ликвидацию бедствий, и попытаться различить те символические механизмы и стратегии, которые в них используются» (С. 6).

Первый очерк озаглавлен «Ритуалы бедствия и заветные праздники» (С. Адоньева). Опираясь на типологию социальных действий Ю. Хабермаса, автор определяет ритуалы бедствия как «сложное социальное действие, сочетающее все четыре типа — телеологию, нормативность, драматургию и коммуникацию» (С. 10). С помощью ритуалов бедствия «артикулируются и согласовываются значения, ценности и нормы группы, которые ситуация ставит под вопрос» (С. 11). От себя заметим, что все четыре типа социальных действий, выделенных Хабермасом, можно обнаружить не только в ритуалах бедствия, но и, например, в похоронных и святочных обрядах.

Далее Адоньева напоминает читателю концепции обрядов перехода А. ван Геннепа и лиминальных обрядов В. Тэрнера. Вслед за Тэрнером автор использует термин «коммунитас» для обозначения модели «общества как неструктурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины или даже общ-

ности равных личностей» (С. 19; цитата из Тэрнера дается по: [Тэрнер 1983: 170]; отметим, что в цитате, приведенной Адоньевой, пропущены слова «*comitatus* общины»). Если Тэрнер писал о трех видах «коммунитас» — экзистенциальных, или спонтанных, нормативных и идеологических [Там же: 202], то Адоньева особое внимание уделяет нормативно-идеологическим «коммунитас», относя к ним, в частности, пребывание в тюрьме и роддоме. При этом, хотя в понимании «коммунитас» Адоньева следует по большей части за Тэрнером, ее наблюдения находятся в парадоксальном противоречии с его идеями. Для Тэрнера понятие «коммунитас» ассоциировалось с состоянием свободы от социальных норм и ролей, инверсией оппозиций, регулирующих привычный образ жизни. В ситуациях же нормативно-идеологических «коммунитас», рассматриваемых Адоньевой, одна иерархия просто заменяется другой. Например, в тюрьме эта новая иерархия проявляется в отношениях и между заключенными и охраной, и между самими заключенными.

В главке «Праздники памяти» рассматриваются некоторые ритуалы по поводу нынешней пандемии: посещение папой римским Франциском базилики Санта-Мария-Маджоре и облет городов и других территорий на самолете с чудотворной иконой. Далее Адоньева описывает праздники, которые совершаются в городах Италии, Португалии и Испании для актуализации коллективной памяти о чудесном избавлении от эпидемий, и акцентирует то, что стихийные бедствия воспринимались как своеобразные иерофании: «Случилось стихийное бедствие, в котором сообщество смогло различить акт иерофании, акт проявления сакрального. И тогда оно ответило обетом на призыв, память о нем длится в обетных праздниках, празднуемых ежегодно» (С. 27). Хотелось бы уточнить, что акт иерофании в подобных случаях проявляется не в самом бедствии, а в заступничестве Мадонны за жителей и чудесном прекращении эпидемии.

В заключительной главке «Обетные праздники русских деревень» широко используются опубликованные материалы Тенишевского архива и полевые записи участников экспедиций петербургского Пропповского центра. Думается, что наблюдения Адоньевой приобрели бы большую основательность, если бы она учитывала научную литературу, посвященную обетным праздникам в русской традиции [Кремлева 1994; 2001; Панченко 1998; Белова 2004].

Кстати, вызывает сомнения адекватность приводимых в статье полевых материалов 1990 г. о том, что во время престольного праздника к церкви пригоняли больных баранов и те из них,

«которых нельзя было вылечить, шли на приготовление праздничного стола» (С. 38). Больных животных обычно забивали и закапывали, трудно представить себе, что их мясо подавали за праздничным столом.

Второй очерк в оглавлении книги называется «Из чего состоят ритуалы бедствия?» (И. Веселова), а в самом тексте еще прибавлено: «Обязательства памяти, община страдания, границы и новые категории» (С. 46). Текст начинается с утверждения: «Обряды бедствия, или окказиональные обряды, изучены антропологами и этнографами хуже других типов ритуалов — переходных и календарных» (С. 46). Сам по себе вопрос о том, какие обряды в русской традиции можно считать «переходными», заслуживает отдельного обсуждения. Здесь, как и в других местах книги, Веселова, по-видимому, называет «переходными» те обряды, которые обычно именуют «семейными» или «обрядами жизненного цикла». С приведенным выше утверждением автора трудно спорить, однако нельзя сказать, что окказиональные обряды совсем не изучены. Например, существует большая литература об истории эпидемий в России, сошлемся хотя бы на главу «Холерные эпидемии в России: зараза, риторика, социальная мифология» из неоднократно переиздававшейся книги К. Богданова [Богданов 2017: 230–272]. Можно также вспомнить серию работ Н. и С. Толстых о славянских обрядах вызывания дождя и защиты от града [Толстой 2003]. Опыт изучения ритуалов бедствия в масштабах всего славянского мира обобщен в статьях «Град», «Гром», «Дождь», «Молния», «Обыденные предметы», «Обет», «Огонь “живой”», «Пожар», «Скотоводство» этнолингвистического словаря «Славянские древности», где приведена и основная литература по каждой теме.

Отметив, что «общей схемы обрядов бедствия не создано», Веселова сообщает: «В поисках теоретических оснований для анализа окказиональных обрядов я обратилась к трудам В. Тэрнера. При анализе ритуалов племени ндембу он предлагает методологический инструментарий, который можно приложить как к описаниям обрядов бедствия других культур, так и к современному опыту проживания эпидемии» (С. 47). Идея, что можно взять чужую методологию и просто применить ее к своему материалу, имеет довольно сомнительный характер хотя бы потому, что фактический материал, который рассматривает Тэрнер, чрезвычайно далек от деревенской культуры русского Северо-Запада, который изучает Веселова. Кроме того, она не просто использует методологический инструментарий, разработанный Тэрнером, а фактически дает параллельное описание ритуала «исомы» у африканской народности ндембу и вологодских обетных праздников, отмечая вполне случайные пере-

ключки между ними (С. 53–59, 62–69). Обычно при сравнении двух объектов ставится цель выявить их сходства и различия, в данном же случае обряды разных народов характеризуются в совокупности таким образом, что свойства одного обряда приписываются другому. В результате такого парадоксального метаописания вологодские обряды кажутся действительно похожими на африканскую «исому», хотя на самом деле они практически ничего общего с ней не имеют. Кстати, поскольку книга Тэрнера, изданная в 1983 г. на русском языке, вполне доступна для читателя, не стоило пересказывать ее так подробно, достаточно было ограничиться несколькими наиболее важными цитатами.

Следующие три очерка посвящены конкретным сюжетам. На наш взгляд, наибольший интерес представляет очерк «Опахивание: ритуальная агрессия и самоорганизация» А. Степанова (С. 72–109). Особую ценность очерку придает широкое использование материалов из научного архива РГО и Тенишевского архива. В будущем автору имеет смысл учесть наблюдения Б. Соколова и С. Азбелева о том, что на русской территории выделяются два разных типа обряда опаживания [Бахтина 1990; Азбелев 1996], и уделить больше внимания географии распространения этих типов.

Четвертый очерк «Обетный приговор» (Л. Голубева) посвящен так называемым обыденным полотенцам и обыденным храмам. Речь, в частности, идет о Спасо-Всеградском соборе в Вологде, возведенном за один день 18 октября 1654 г. для избавления от моровой язвы. Согласно преданию, в день постройки храма жители Вологды составили «общественный обетный приговор», в котором обязались обеспечить сохранность церкви. Позднее возникло «Сказание о милости Божий и о создании храма во имя Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа от смертоносных язвы».

К сожалению, в статье Голубевой есть несколько неточностей. Вначале автор со ссылкой на известную работу Д.К. Зеленина «“Обыденные” полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычаи)» (1911) утверждает, что обычай изготовления обыденных полотенец в ситуации мора и падежа скота «встречается исключительно в Белоруссии» (С. 111). Между тем в комментариях В. Кляуса и А. Топоркова к переизданию статьи Зеленина в первом томе его избранных трудов сообщается: «Современные исследования позволяют сделать ряд уточнений к статье Зеленина. Хотя ритуальное изготовление “обыденного” полотенца действительно в наиболее цельном виде сохранялось в Белоруссии, однако распространено оно намного шире, в частности на Русском Севере и в отдельных регионах Украины —

Полесье, Подолье, Закарпатье <...>. «Обыденное» полотно (хотя и без соответствующего термина) известно также у болгар <...> и сербов» [Зеленин 1994: 324].

Кроме того, Голубева отмечает, что в источниках XIX в. год строительства собора указывается по-разному — то 1654-й, то 1655-й, и предполагает, что «дату в источниках XIX века историографы намеренно сдвигали на один год позже, чтобы разделить два события — реформы Никона, приведшие к расколу, и моровую язву, которая случилась в тот же год» (С. 122). Однако хронология этой эпидемии хорошо известна из множества документов того времени. Если в каких-то сочинениях XIX в. год указан неверно, то в этом стоит видеть не злой умысел коварных историографов, а опisku или обычную ошибку при пересчете с одного летоисчисления на другое. Разночтения при пересчете годов со старого летоисчисления (от сотворения мира) на новое (от Рождества Христова) возникают обычно из-за того, что при переводе на современное летоисчисление вычитается 5509, когда речь идет о месяцах с сентября по декабрь, а в датах с января по август — 5508, т.к. год начинался с 1 сентября.

И наконец, Голубева описывает разрушение Спасо-Всеградского собора в 1972 г. так, как будто речь идет о том же самом здании, которое было построено в 1654 г. (С. 128), хотя имеется в виду каменный храм, возведенный на месте деревянного в 1688–1698 гг. и неоднократно перестраивавшийся в XVIII–XIX вв.

В очерке пятом «Деревенские пожары: диалог со стихией» (С. Адоньева, Н. Курзина, Ю. Мариничева) основное внимание уделяется ритуальным обходам горящего дома с яйцом или иконой. Такие обходы, как правило, индивидуально совершали пожилые женщины. В целом очерк имеет содержательный характер, однако в заключительной части авторы постарались повернуть свой материал так, чтобы он подтверждал идею о том, что тушением пожаров могли заниматься исключительно женщины, которые имели метафизический опыт. Рассказ о таких женщинах напоминает стихотворение в прозе: «Готовность говорить с природной стихией — духовный подвиг, который возможен только тогда, когда человек умеет договариваться со стихией в себе. А умение договориться с ней оказывается метафизическим опытом, который случается в жизненном мире, в котором признают существование духов-хозяев, ангелов и святых, проявляют особую чуткость к качеству времени и места, ведут разговоры с животными, деревьями, помогают реке вскрыться из-под льда» (С. 152). Забавно, что в этом пассаже как знаки метафизического опыта фигурируют и вера в святых,

и даже разговоры с животными, хотя каждый из нас с удовольствием и без участия метафизики разговаривает со своей кошкой или собакой.

В очерке шестом «Концепция аномии в контексте обрядов бедствия» (И. Веселова) автор использует определение, заимствованное из «Википедии»: аномия понимается как «состояние общества при дезорганизации социальных норм и институтов, неопределенности и нестабильности условий человеческого действия, расхождении между провозглашаемыми обществом целями и доступностью для массы людей законных средств их достижения» (С. 155).

Очерк начинается с краткой характеристики обрядов бедствия: «Говоря о схеме обрядов бедствия, мы увидели несколько отличающих их от других типов ритуала черт: поиск причины бедствия в нарушениях обязательств памяти или шире — обязательств нравственного долга, и проговаривание нового коллективного договора об общих смыслах и нормах. Обновление договора становится возможным после временной изоляции пациенсов обряда и пребывания их в состоянии коммунитас (лиминальности) для “обновления” привычных социальных статусов и ролей. В ходе обряда происходит согласование нового понимания мироустройства» (С. 153). Напомним, что эта «схема» выведена автором в результате совместного рассмотрения обрядов «исома», описанных в книге Тэрнера, и вологодских обрядов, зафиксированных в экспедициях Пропповского центра. Поэтому определить, что в «схеме» относится к России, а что к Африке, не так просто. Например, ни в одном из русских обрядов, рассмотренных в издании, нет «временной изоляции пациенсов обряда». Ни в описаниях обряда опахивания, ни в описаниях суеверных способов тушения пожаров не заметно, чтобы кто-нибудь искал «причины бедствия в нарушениях обязательств памяти».

Далее перечисляются гипотезы, которые ранее высказывались другими авторами рецензируемой монографии, а теперь уже фигурируют в качестве доказанных фактов. Например, сообщается, что историки специально подменяли «годы прихода чумы в летописях» (С. 154), хотя ни имена этих зловердных историков, ни названия этих испорченных летописей так и не сообщаются.

Изложив идеи Э. Дюркгейма об аномии (С. 155–157), автор переходит к рассказам о раскулачивании крестьян отдаленных деревень Русского Севера (С. 157–159). Глава заканчивается обширными выписками из работы П. Сорокина и сомнительным выводом о бесполезности научной медицины и рациональных способов пожаротушения: «Для Питирима Сорокина,

который, как ученый XX века, все понимает про эффективность медицинских знаний и системы здравоохранения, про системы пожаротушения и социальной поддержки, тем не менее очевидно, что рациональные методы бессильны, если нет общественного договора, если не создана общая проговоренная система ценностей» (С. 161). Читателю предоставляется возможность самому догадаться о том, какое отношение содержание этого очерка имеет к ритуалам бедствия.

В кратком заключении (без указания автора) проблематика книги переводится отчасти в актуальный политический, а отчасти в метафизический регистр. Здесь можно прочитать и про «Бессмертный полк», и про «сверхъестественный промысел», и даже про «разгневанные тени предков».

С некоторыми утверждениями неназванного автора трудно согласиться. Например, он отмечает: «Практики самоорганизации локальных сообществ в принципе не встречают понимания у официальных властей. Отчасти поэтому нынче мы не имеем ритуалов бедствия: государство предпочитает механизмам самоорганизации механизмы контроля» (С. 162). Наши власти действительно мало делают для стимулирования локальных сообществ, однако сами авторы сборника показали, что, например, организация крестных ходов во время пандемии каких-то препятствий не вызвала (С. 25–26). Можно также предположить, что мы не имеем ритуалов бедствия не из-за зловредности власти предрержащих, а просто потому, что ныне при различных бедствиях по большей части прибегают к рациональным практикам. Например, если загорится дом, то вызывают пожарных, а не кидают в огонь пасхальное яйцо.

Высказывается в заключении и следующий тезис, который несколько раз повторяется в книге в разных формулировках: «Для того чтобы ритуал бедствия был совершен, нужно, чтобы сообщество признало за бедствием акт иерофании» (С. 163). Между тем причины пожаров, эпидемий и эпизоотий могли пониматься по-разному: и как наказание за грехи в духе древнерусской «теории о казнях и милостях Божьих» [Пузанов 2018: 208–216], и как вторжение демонических сил. Например, в русских поверьях чума выступала подчас как самостоятельный демонический персонаж, приносящий с собой болезнь. Для того чтобы совершить ритуал (например, тушения огня или опахивания), вовсе не требовалось, чтобы «сообщество признало за бедствием акт иерофании», достаточно было, чтобы люди желали погасить пожар или прогнать «коровью смерть». Наконец, акт иерофании можно видеть не столько в самом бедствии, сколько в помощи божественных сил. Например, если женщина обходит с иконой Богородицы горящий дом, то она, скорее всего, видит проявление

сакральных сил не в пожаре, а в своей иконе и в заступничестве Богородицы, к которой она обращается.

Заканчивается рецензируемая книга следующим утверждением: «На примере историй о деревенских пожарах мы видим, как происходит диалог со стихией огня и ветра. Богоматерь, святой Николай, северный ветер, духи пространств и стихии выступают адресатами ритуального диалога, открывающего транссоциальные пределы коммуникативного пространства сообщества. Обращение к таким адресатам возможно для того, кто имеет метафизический опыт и достиг готовности взять на себя ответственность за предстояние перед сакральным миром от лица группы» (С. 164). Между тем если мы перечитаем, например, очерк об опахивании, то увидим, что в ритуале обычно участвовали вдовы и девицы, однако ничего не известно о том, имели ли они какой-нибудь метафизический опыт. Если же вспомнить, что в ритуалах изготовления обыденных предметов и строительства обыденных храмов могли принять участие все женщины или даже все жители того или иного поселения, то придется предположить, что у каждого из них также был свой метафизический опыт. Проще все-таки признать: не каждый участник ритуала бедствия имел такой опыт и не каждый полагал, что он берет «на себя ответственность за предстояние перед сакральным миром от лица группы».

В целом остается впечатление, что теоретические положения, которые разрабатываются в концептуальных очерках книги, слабо соотносятся с теми материалами, которые анализируются в очерках, посвященных конкретным ритуалам бедствия.

Было бы полезно, если бы авторы в каком-нибудь очерке перечислили обряды бедствия, известные в русской традиции, и сообщили о том, какие из них остались за рамками рассмотрения в рецензируемом издании. Сам набор обрядов бедствия существенно различается у разных народов, например у украинцев и белорусов широко известны обряды вызывания дождя и отгона градовой тучи, а на Русском Севере эти обряды практически отсутствуют. Хотелось бы также, чтобы авторы больше внимания уделили проблематике народного православия и обрядовой терминологии, а при анализе лексики пользовались диалектными словарями. Наконец, интересно, существует ли, по мнению авторов, какая-то логика в привлечении сравнительных материалов. Или любой русский обряд можно сравнить с обрядом любого другого народа? Кстати, если авторы хотели рассматривать ритуалы в сравнительном аспекте, то для начала лучше было взять материалы, относящиеся к исторически и культурно близким народам, например к украинцам и другим славянам, а не устремляться сразу в далекую Африку.

В заключение хочется высказать пожелание, чтобы в последующих книгах серии производилась более тщательная редакция текста и выверялись сообщаемые исторические сведения. Стоило бы также привести справку об авторах — участниках издания.

Библиография

- Азбелев С.Н.* Опахивание в Калужской области (по материалам архива Русского географического общества) // Живая старина. 1996. № 4. С. 34–35.
- Бахтина В.А.* Наброски Б.М. Соколова к статье об обряде опаживания у славянских народов // Фольклор и этнография. Общее и особенное в фольклоре разных народов. Уфа: БГУ, 1990. С. 131–134. (Фольклор народов РСФСР. Вып. 17).
- Белова О.В.* Обет // Толстой Н.И. (ред.). Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. М.: Междунар. отнош., 2004. Т. 3. С. 446–448.
- Богданов К.А.* Врачи, пациенты, читатели: патографические тексты русской культуры XVIII–XIX веков. СПб.: Азбука-Аттикус, 2017. 669 с.
- Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре, 1901–1913. М.: Индрик, 1994. 400 с.
- Кремлева И.А.* Обеты в народной жизни // Живая старина. 1994. № 3. С. 15–17.
- Кремлева И.А.* Мирской обет // Листова Т.А. (отв. ред.). Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001. С. 229–250.
- Панченко А.А.* Деревенские святыни: обряды, предания, поверья // Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. С. 70–179.
- Пузанов Д.В.* Природные явления в сакральной картине мира народов Восточной Европы. Древняя Русь и ее соседи: IX–XIII вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 480 с.
- Толстой Н.И.* Метеорологическая магия // Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. С. 75–266.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал / Сост. и предисл. В.А. Бейлиса. М.: Наука, 1983. 277 с.

Андрей Топорков

A Review of S. B. Adonyeva (ed.), *Ritually bedstviya: antropologicheskie ocherki* [Disaster Rituals: Anthropological Essays]. St Petersburg: The Propp Center, 2020, 208 pp. (*Pervichnye znaki, ili Pragmemy* [Primary Signs, or Pragmemes])

Andrey Toporkov

A.M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences
25A Povarskaya Str., Moscow, Russia
atoporkov@mail.ru

This collective monograph examines the disaster rituals of the Russian countryside, in particular the rituals performed during epidemics and epizootics, as well as during village fires. The authors use not only published sources, but also their own notes taken during expeditions into the territory of the Russian North-West. Chronologically, the studies cover the period from the mid-17th century to the present, but most attention is paid to data from the mid-19th century to the first third of the 20th century. The book attempts to develop a general theory of disaster rituals using the ideas of Emile Durkheim, Pitirim Sorokin, Victor Turner, and Mircea Eliade. The reviewer notes the value of the empirical material—which is being introduced to science for the first time—but expresses opposition to some of the authors' observations. In particular, he criticizes the attempt to apply the methodological toolkit developed by Victor Turner in his description of the Isoma ritual of the African Ndembu people to this new material. With this approach, the rites of different peoples are not actually compared to each other, but are characterized together in such a way that the characteristics of one rite are ascribed to another. As a result of this paradoxical meta-description, Vologda rituals appear to resemble the African Isoma, although in fact they have little to nothing in common with it.

Keywords: disaster rituals, epidemics, epizootics, fires, Victor Turner.

References

- Azbelev S. N., 'Opakhivanie v Kaluzhskoy oblasti (po materialam arkhiva Russkogo geograficheskogo obshchestva)' [Plowing in the Kaluga Region (Based on Materials from the Archive of the Russian Geographical Society)], *Zhivaya starina*, 1996, no. 4, pp. 34–35. (In Russian).
- Bakhtina V. A., 'Nabroski B. M. Sokolova k statye ob obryade opakhivaniya u slavyanskikh narodov' [Sketches by B. M. Sokolov for an Article on the Rite of Plowing among the Slavic Peoples], *Folklor i etnografiya. Obshchee i osobennoe v folklore raznykh narodov* [Folklore and Ethnography. The General and Special in the Folklore of Different

- Peoples]. Ufa: Bashkir State University Press, 1990, pp. 131–134. (*Folklor narodov RSFSR* [Folklore of the Peoples of the RSFSR], is. 17). (In Russian).
- Belova O. V., 'Obet' [Vow], Tolstoy N. I. (ed.), *Slavyanskije drevnosti: etnolingvističeskij slovar* [Slavic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary]: In 5 vols. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2004, vol. 3, pp. 446–448. (In Russian).
- Bogdanov K. A., *Vrachi, patsienty, čitateli: patograficheskie teksty russkoj kultury XVIII–XIX vekov* [Doctors, Patients, Readers: Pathographic Texts of Russian Culture in the 18th–19th Centuries]. St Petersburg: Azbuka-Attikus, 2017, 669 pp. (In Russian).
- Kremleva I. A., 'Obety v narodnoj zhizni' [Vows in People's Lives], *Zhivaya starina*, 1994, no. 3, pp. 15–17. (In Russian).
- Kremleva I. A., 'Mirskoj obet' [A Secular Vow], Listova T. A. (ed.), *Pravoslavnaja žizn' russkich krest'yan XIX–XX vekov: itogi etnografičeskikh issledovanij* [The Orthodox Life of Russian Peasants in the 19th–20th Centuries: Results of Ethnographic Research]. Moscow: Nauka, 2001, pp. 229–250. (In Russian).
- Panchenko A. A., 'Derevenskie svyatyni: obryady, predaniya, pover'ya' [Village Shrines: Rituals, Legends, Beliefs], Panchenko A. A., *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyatyni Severo-Zapada Rossii* [Research in the Field of Folk Orthodoxy. Village Shrines of the North-West of Russia]. St Petersburg: Alet'ya, 1998, pp. 70–179. (In Russian).
- Puzanov D. V., *Prirodnye javleniya v sakralnoj kartine mira narodov Vostočnoj Yevropy. Drevnyaya Rus i ee sosedi: IX–XIII vv.* [Natural Phenomena in the Sacred Picture of the World of the Peoples of Eastern Europe. Ancient Russia and Its Neighbours: 9th–13th Centuries]. St Petersburg: Oleg Abyshko's Pub. House, 2018, 480 pp. (In Russian).
- Tolstoy N. I., 'Meteorologičeskaja magiya' [Meteorological Magic], Tolstoy N. I., *Očerki slavyanskogo yazyčestva* [Essays on Slavic Paganism]. Moscow: Indrik, 2003, pp. 75–266. (In Russian).
- Turner V. W., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969, VII+213 pp.
- Zelenin D. K., *Izbrannye trudy. Stati po dukhovnoj kulture, 1901–1913* [Selected Works. Articles on Spiritual Culture, 1901–1913]. Moscow: Indrik, 1994, 400 pp. (In Russian).