

Матвеева 1979 — Русские народные сказки Сибири о богатырях / сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск, 1979.

Матвеева 1981 — Русские волшебные сказки Сибири / сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск, 1981.

Матвеева 1984 — Русские народные сказки Сибири о чудесном коне / сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск, 1984.

Матвеева 1987 — Русские народные сказки Сибири / сост. Р. П. Матвеева. Улан-Удэ, 1987.

Матвеева 1993 — Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: волшебные и о животных / сост. Р. П. Матвеева, Т. Г. Леонова. Новосибирск, 1993.

Мелетинский 1998 — Мелетинский Е. М. Женитьба в волшебной сказке (ее функция и место в сюжетной структуре) // Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания / отв. ред. Е. С. Новик. М., 1998. С. 305—317.

Мельников 1983 — Сказки Васюганья (Методические рекомендации для студентов пединститута) / сост. М. Н. Мельников. Новосибирск, 1983.

Науменко 1998 — Этнография детства: сб. фольклорных и этнографических материалов / запись, сост. и фотографии Г. М. Науменко. М., 1998.

Рейли 2002 — Рейли М. Истоки жизни: русские обряды и традиции. СПб., 2002.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Бараг Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Л., 1979.

Филимонова 1989 — Филимонова Т. Д. Австрийцы // Брак у народов Западной и Южной Европы / отв. ред. Ю. В. Иванова, М. С. Кашуба, Н. А. Красновская. М., 1989. С. 44—65.

Циль 1989 — Циль В., Чеснов В. Я. Уход за телом // Материальная культура. Вып. 3 / отв. ред. С. А. Арутюнов. М., 1989. С. 203—207.

Черванева 2004 — Черванева В. А., Артеменко Е. Б. Пространство и время в языковой картине мира. Воронеж, 2004.

Шапарова 2003 — Шапарова Н. С. Беременность и роды // Н. С. Шапарова. Краткая энциклопедия славянской мифологии. М., 2003. С. 72—86.

Шастина 1991 — Сказки Дмитрия Асламова / сост. Е. И. Шастина. Иркутск, 1991.

Шастина 1985 — Русские сказки Восточной Сибири / сост. Е. И. Шастина. Иркутск, 1985.

Summary. *In the article on the material of Russian folk fairy tales group of motives dirty body and washings is analyzed. This article describes the classification and characteristics of this group of motives, traces their links with traditional culture.*

Key words: *Russian national fairy tales, motives.*

Н. С. КОРОВИНА
(Сыктывкар)

«ПРОЗРАЧНОСТЬ» ТЕЛА В СТЕРЕОТИПАХ КОМИ ФОЛЬКЛОРА

Аннотация. В статье предпринята попытка проследить на примере коми формул «прозрачности» процесс формализации, образования стереотипов. Выявляется их типология, генезис, жанровая многофункциональность, историческая трансформация на позднем этапе существования.

Ключевые слова: традиционная формула красоты, стереотип, «рентгеновский стиль», демифологизация, омонимия символа, «прозрачность» тела, атрибутивная формула.

Вустно-поэтическом творчестве народа коми особое место занимают стереотипы, описывающие красоту тела фольклорных героев. Одним из традиционных приемов портретной характеристики является уподобление персонажей природным явлениям. Показательными являются стереотипы, в основе которых использованы эпитеты с метафорическим значением: «намыр небыд яй» (подобно костянике мягкое тело); «сера азь гум рѳвнѳй лысем» (борщевично-ровное тело); «шобдѳ еджыд яй» (пшеничное белое тело); «кѳч гѳн кодъ еджыд яй» (белое, как заячий пух, тело); «юсь пук небыд яй» (мягкое, как лебединый пух, тело). В них аккумулированы эстетические вкусы коми народа, его представления о женской красоте.

Особенно часто подобные клише встречаются в коми свадебных причитаниях. Построенные по принципу накопления, кумуляции, в целом они создают впечатление драматизма момента, выражают предчувствие страданий и горя в новой жизни, замужестве. Приведем отрывок причитания, в котором цепь состоит из шести параллелей:

Сиралісны вѳд сиртѳм юрѳс,
Тувсов тола моз вѳд менам,
Да пельпомѳй ляпкаліс,
Чунькыти палынь моз
Морѳсѳй векняліс,
Оз тусь вед менам войтыштіс

*Дай югыд вирйй,
Кӧч гӧн вӧд сьӧдасис
Да еджыд яйй,
Юсь пук вӧд менам
Небыд яйй, конерӧйлӧн,
Кос кырсьӧ уси.*

Просмолили мою (букв.: непросмоленную) чистую голову,

И, как весной сугроб,
Моё плечо сникло,
Как обод перстня,
Моя грудь сжалась,
Земляничная моя чистая кровь
Пролилась,
Заячье-меховое моё белое тело
Потемнело,
Лебедино-пуховое моё
Мягкое тело, у бедной,
В сухую кору дерева превратилось
[Плесовский 1968, 254].

Цепь сравнений и метафор является специфической особенностью свадебной поэзии, преобладающей вообще в песенной лирике коми [Плесовский 1968, 291].

Наиболее глубоко драматизм происходящего в связи с уходом девушки из родного дома раскрывается в причитаниях о прощании с персонифицированным девичеством — «мича ныв ним» (красивое девичье имя), «ныв ыджыд вӧля» (большая девичья воля). Построены они также по принципу нанизывания сравнений и метафор. Приведём для примера плач, имеющий специальное название «Чеччӧдӧм» (Подъём):

*Чеччы жӧ, чеччы, Микулаевна!
Узьсис аои эз тэнад тавой?
Ӧстаткысь ӧд тавой узин
Красна девицаыдкӧд,
Ас красотаыдкӧд.
Пукӧвӧй перина вылын,
Шӧлкӧвӧй пӧдушка вылын.
Чеччис тэнад талун
Сударыня матушкаыд
Первӧй петукӧн
Чеччис тэнад талун матушкаыд
Краснӧй девицалы ӧдзӧссӧ
восьтыны,
Юшкасӧ восьтыны.
Пескӧн ӧмӧй талун пачсӧ ломтис?*

*Красна девица лы-сьӧмӧн ӧд
Пачсӧ ломтис.
Няньсӧ ӧмӧй гудраліс
Пызысь да ваись?
Няньсӧ ӧд гудраліс
Краснӧй девица вир-ййысь.
Комӧльсӧ ӧд лойис да быгляліс
Краснӧй девица лицӧысь.*

Вставай же, вставай, Николаевна!
Выпалась ли ты в эту ночь?
Последнюю ведь ночь ты спала
Со своей красной девицей,
Со своей красотой,
На пуховой перине,
На шёлковой подушке.
Встала сегодня твоя
Сударыня-матушка
С первыми петухами,
Встала сегодня твоя матушка
Красной девице двери открыть,
Вьюшку открыть.
Разве дровами она печь затопила?
Костями красной девицы ведь
Печь затопила.
Разве тесто замесила
Из муки и из воды?
Тесто ведь замесила она
Из тела и крови красной девицы.
Квашню ведь месила и катала
Из лица красной девицы
[Плесовский 1968, 209].

Отрывок из причитания бане построен в вопросно-ответной форме. Невеста спрашивает и затем сама же отвечает. Разве ты дрова колот? Ты мои кости раздробил. Не лучину ты расщепил — мою девичью жизнь расщеплял. Кто же эту баню топил? Милые сестры топили — Аннушка да Ивановна. Вы, может, думали, что огонь разжигаете? Это ведь мое «земляничное» (оз тусь вир-йй) тело было. Дверь ты открыла — в какую сторону дым пошел? Ты думала это дым? Это ведь моя девичья жизнь была [Плесовский 1968, 204].

Можно предположить, что приведенные примеры являются художественным отражением одного из характерных и постоянных признаков ритуала посвящения — временной смерти невесты как представителя иного мира и ее волшебного возрождения в новом качестве. Мотив смерти невесты про-

ходит через весь коми свадебный обряд, подчеркивая тем самым переходный характер обряда в целом [Семенов 1992, 88].

Этнографический субстрат в приведенных примерах хотя и определяется без реконструкции, но в современных причитаниях он, на наш взгляд, принципиально переосмыслен и преобразован уже в элемент художественной системы. Традиционная бытовая ситуация, отраженная в причитаниях, несколько заостряется, в нее вносится драматическое начало, а «... этнографический субстрат, выполнив свою порождающую для фольклорной структуры роль, остается вне прямых с нею контактов; значение данного субстрата для фольклорной структуры, равно как и присутствие его в ней, скрыто; фольклорное явление, порожденное с участием этого субстрата, отрывается от него, развивается самостоятельно, вырастает в нечто вполне самобытное, но удивительным образом продолжает хранить следы первоначальных генетических связей» [Путилов 1977, 8].

В коми фольклоре имеются стереотипы и более сложные по своей структуре. Построение фольклорного образа в них приводит к клишированной стабилизации уже довольно больших по объему текстовых фрагментов.

Значительный интерес представляет формула о прозрачности тела: «*ку пырыс яйыс тыдалӧ, яй пырыс лыыс тыдалӧ, лы пырыс — вемыс*» (сквозь кожу видно мясо, сквозь мясо видно кости, сквозь кости — костный мозг), свидетельствующая о сохранении ранней атрибутивной изобразительности у коми. Подобная формула не встречается у удмуртов, спорадически появляется она и в фольклоре коми-пермяков. В сказке «Лазарёвой чвет» (Лазоревый цветок) на сюжет «Аленький цветочек», записанной в 1985 г. автором в с. Мысы Гайнского р-на, сказочница Л. Е. Златина так описывает своего героя: «*Яй пыриньыс пӧ лыыс тыдалӧ, лы пыриньыс вемыс тыдалӧ*» — «Сквозь мясо кость видна, сквозь кость костный мозг виден». Еще одна подобная формула имеется в обрядовой песне «Муна ме, муна» (Иду я, иду):

«...*Нывкаылӧн нимыс Вася,
Нимыс Вася да ачыс пася,
Пась пырьяс йӧрнӧсыс тыдалӧ,
Йӧрнӧсыс пырьяс яйыс тыдалӧ,
Яйыс пырыс быдӧс тыдалӧ*»

«... Девушку зовут Вася,
Зовут ее Вася, да сама в полушубке,
Сквозь полушубок кожа видна,
Сквозь кожу мясо видно,
Сквозь мясо все видно»
(подстрочный перевод мой — Н. К.).
[Климов 1990, 18].

Если обратиться к фольклору других финно-угорских народов, то формула «прозрачности» встречаются в севернокарельских и хантыйских сказках. Коми формула очень близка по своей структуре к севернокарельскому варианту (ср. «Сквозь одежду тело видно, сквозь мясо кость видна, сквозь кость мозг виден» [Конкка 1963, 32], а по характеру использования — к хантыйской традиции.

Характерным признаком красоты у остяков считалась белизна и прозрачность тела. О красивых людях в сказаниях и сказках говорится, что у них «сквозь кости виден мозг и сквозь мозг видны кости». Но эта прозрачность тела считалась в то же время признаком нежности сложения и физической слабости. Напротив, отличием силы была плотность и непрозрачность организма. Поэтому вещему богатырю было достаточно посмотреть сквозь своего противника на солнце, чтобы узнать, с кем приходится ему иметь дело. Таким путем богатыри различали в толпе врагов. У одних тело состояло как бы из сплошной массы серебра и золота, настолько оно было непрозрачным; у других же — были видны насквозь все их внутренности. У одних красота преобладала над силой, у других — наоборот [Патканов 1891, 108].

В коми сказках, так же как и в хантыйских, прозрачность тела — признак не только женской красоты, но и красоты мужчины, а в некоторых случаях и ребенка. Ср. «...*купечиха челядясис, вайис ни. Яй пырыс лыыс тыдалӧ, лы пырыс — вемыс, сӧтиӧм сійӧ вӧлі мича*» — «...купчиха разрешилась от бремени, родила

сына. Сквозь мясо кости видны, сквозь кости — костный мозг, такой он был красивый» [НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 93 (т. 7). Л. 233]; «Сэсся молодец пентас. Но сэтиём жё нин красавчик: лы пырыс яйыс тыдалц, а яй пырыс лыыс тыдалё, а лы пырыс — вемыс тыдалё. Сэтиём красавчик» — «Потом молодец вышел. Ну, такой уж красавчик: сквозь кости мясо видно, сквозь мясо кости видны, а сквозь кости костный мозг виден. Такой красавчик» [НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206. Л. 237].

Исходя из указанных совпадений, можно было бы говорить и о генетических истоках данной формулы. Вместе с тем необходимо отметить, что идеал женской красоты, созданный на основе реально-натуралистических деталей, получил довольно широкое распространение у многих народов Северного Кавказа, Сибири, Крайнего Севера: ср. «У него была сестра-красавица, подобная той, о которой говорят, что через ее горло текущую воду можно было видеть» — адыгская формула [Алиева 1986, 135]; «И спустилась девушка дивной красы: съеденный жир был виден насквозь, съеденное мясо видно насквозь» — эвенская [Лебедева 1982, 92]; «Сквозь одежду на тело смотрит, сквозь тело на кости смотрит, сквозь кости на мозг смотрит. В уме находит ее красивою и приятною» — бурятская [Хангалов 1898, 105]; «...сквозь платье видно тело, сквозь тело видны кости, сквозь кости виден мозг, переливающийся, подобно ртути» — якутская [Эргис 1964, 172]. Атрибутивные формулы «прозрачности» сохранились также в эвенкийских [Лебедева 1982, 24], осетинских [Алиева 1986, 135], чеченских [Там же], узбекских [Бушуй, Журакулов 1990, 44], туркменских сказках [Сакали 1956, 39].

Следует отметить наличие аналогичной формулы и в некоторых русских сказках. Так, в трехтомнике «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева» в сказке «Данило Бесчастный», записанной в Уфимском р-не Башкирской АССР, дается следующее описание: «Хочу, чтобы явилась передо мной Лебедь-птица, красная девица, сквозь перья бы тело виднелось, сквозь тело

бы косточки казались, сквозь костей бы в примету было, как из косточки в косточку мозг переливается, словно жемчуг пересыпается» [Афанасьев 1986, 365]. Приведем еще два примера из этого же сборника: «...за тридевять земель, в тридесятом государстве сидит в башне Василиса Кирбитьевна — из косточки в косточку мозжечок переливается» [Афанасьев 1985, 295]; «...у окна в далеком тереме сидит красавица-царевна, румяна, белолица и тонкокожа, аж видно, как мозги переливаются по косточкам» [Афанасьев 1985, 258].

Семантику указанной формулы красоты некоторые исследователи связывают с существованием в искусстве так называемого «скелетного», «рентгеновского» стиля (передача антропо- и зооморфных образов с показом внутреннего строения). Первоначально изображение внутренностей и скелета животных содержало в себе смысловую соотнесенность, обозначая связь с магической силой, сверхъестественным миром. Именно этот прием служил для символизирования души животного, которое часто выступало в качестве тотемного предка [Сергал 1972, 354].

По мнению М. Ф. Косарева, лось и олень считались символами чистоты, поэтому на уральско-западно-сибирской территории на древних петроглифах они издревле изображались в «ажурном» («скелетном») стиле с просвечивающимися ребрами, а иногда и внутренностями. «Прозрачность» означала чистоту и красоту тела, и нередко «прозрачный» лось изображался под знаками солнца и небосвода [Косарев 1991, 142]. Приведенные примеры свидетельствуют, что мы имеем дело не с картинкой, а знаком, маркирующим тотемистическую природу изображенного животного. Легенды о лосе в разных вариантах существуют и у коми. По мнению исследователей, лось у коми — зооморфный символ солнца и несет начало женское, т. е. лось/олень способен превращаться в женщину [Сидоров 1972, 10].

Впоследствии первоначальный магический мотив формализовался. Его словесное воплощение, на наш взгляд, можно обнаружить в коми формулах

красоты. В некоторых из них буквально говорится о том, что тело девушки просвечивается подобно солнцу: «Салдатик видзёд — синсё сы выльсы оз вермы боко вештыны: шондй моз дзирдалё, яй пырыс лыыс тыдалё, лы пырыс — вемыс» — «Салдатик смотрит на нее — глаз не может отвести: как солнце светится, сквозь мясо кости видны, сквозь кости — костный мозг» [НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 94 (т. 6). Л. 234]. Морфологическую структуру магического мотива формула сохранила, но существенно изменились его функциональные и семантические признаки. Произошла «демифологизация» мифологического мотива» [Неклюдов 1972, 195]. Идеи внутреннего качества героя в рассматриваемом стереотипе передаются через внешние атрибуты. Переход элементов из содержательного плана в формальный — характерная черта изобразительной системы повествовательного фольклора в целом [см. Неклюдов 1972, 213—214].

Исследовательница якутских сказок Ю. Н. Дьяконова формулу «прозрачности» считает исконной, древней, а наличие подобных формул у русских объясняет влиянием тюркоязычной сказочной традиции [Дьяконова 1990, 84].

Вместе с тем примеры из устно-поэтического наследия подтверждают, что указанная формула красоты и в фольклоре коми народа — не случайное явление, а устойчивая поэтическая традиция. Она сохранилась не только в сказках, но встречается и в других жанрах коми фольклора. Например, в зачине лирической песни «Ылын, ылын ва сайын» (Далеко, далеко за рекой):

*«Ылын, ылын ва сайын
Выль слёббда тыдалё.
Выль слёббдаас том дёва олё.
Том дёваыслён том ныв быдмё.
Туша абу ыджыд.
Кыза вёсныдыдик, чужём вылас
Алэй гёрд ворсё,
Лы пырыс вемыс тыдалё*

Далеко, далеко за рекой
Новая слобода видна.
В новой слободе молодая вдова живет.
У молодой вдовы молодая дочь растёт.

Ростом небольшая,
Тоненькая, на лице румянец играет,
Сквозь кости костный мозг виден
(подстрочный перевод мой — Н. К.).
[из материалов А. С. Сидорова].

Формула «прозрачности» в качестве символа красоты нашла свое воплощение и в некоторых литературных произведениях. Анализ стихотворений показывает, что известный коми поэт И. А. Куратов, описывая женскую красоту, опирался, прежде всего, на традиции коми устно-поэтического творчества. Представления поэта о красоте неотделимы от эстетических вкусов коми народа.

Показательным в этом отношении является портрет женщины, созданный И. А. Куратовым в стихотворении «Том зон» (Молодой парень, 1865):

*Ёмидз ва кодь вир!
Шондй яй-лы пыр
Нылыслён тыдалё!*

Кровь, похожая на малиновую воду!
Солнце сквозь тело (букв.: мясо-кости)
У девушки просвечивает!..
(подстрочный перевод мой — Н. К.).
[Куратов 1989, 249].

Довольно оригинально звучит этот отрывок в переводе самого поэта: «У нее малиновая кровь, и солнце просвечивает сквозь тело, и косточки ее, как сквозь пальцы ребенка!..» [Куратов 1989, 375].

Нужно отметить также и то, что «прозрачность» в народных представлениях не всегда символизирует красоту тела. В коми фольклорной традиции имеются совершенно противоположные трактовки данного символа. Так, В. П. Налимов считает, что «прозрачность» является характерной чертой лесных людей («У лесных людей пятки ног выворочены («табья кок»); кости их прозрачны, и они легки и быстры на ходу» [Налимов 1903, 77]). «Прозрачность» в данном примере, символизируя невидимость, выступает в качестве признака демонической внешности. Такая телесная аномалия, по мнению исследователей, является

свидетельством генетического родства ряда демонов с умершими людьми: такие черты облика, как бледное лицо, застывший взгляд, провал вместо носа, череп на месте головы, костлявость фигуры, прозрачность тела, отсутствие спины и т. п., — выдают вполне «покойничьи» признаки [Виноградова 2004, 21].

Следует сказать, что использование реально-натуралистических деталей — явление довольно частое в коми фольклоре. Встречаются они в пословицах, подчеркивая, например, силу сказанного слова: «*Кывтö тэ шуан, да тэнад кылд меным кубдз, кусьым да яйддз, яйсьым да лыддз, лысьым да вемддз пырö*» — «Ты слово скажешь, и мне оно в кожу, из кожи в тело, из тела в кости, из костей в мозг проникает» [Плесовский 1983, 137]; в причитаниях: «*Пасибö жö пö, теплая паруша, чистöя баня! Пöжин пö да пöлялн быдмиг-сöвмигам. Вылысь яйдс, лысь вемдс*» — «Спасибо же тебе, теплый пар, чистая баня, отпаривала ты меня все то время, как росла и крепла я, букв.: сверху мясо мое, у костей моих костный мозг» [НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 94 (т. 5 «а»). Л. 157]. Приведенные примеры показывают, что одна и та же формула «прозрачности», функционируя в различных жанрах фольклора, имеет различный смысл и разное значение, что свидетельствует об образовании такого явления, которое Н. И. Толстой назвал «омонимией символа» [Толстой 1990, 50]. Учитывая все вышесказанное, можно, по-видимому, согласиться с мнением тех исследователей, которые считают, что обществам, находящимся на определенных стадиях культурно-исторического развития, повсеместно соответствуют аналогичные виды и формы художественной деятельности (см. [Мириманов 1986, 16]). Эту закономерность подтверждает, на наш взгляд, и появление формулы «прозрачности» в фольклоре далеких друг от друга народов.

Однако, если в архаическом искусстве древнейшие представления о «прозрачности тела», отраженные в традиционных формулах коми и других народов, скорее всего, были связаны с какими-то конкретными моментами обрядов, обычаев, то их реликтовые формы в современных стереотипах не расшиф-

ровываются буквально, а приобретают черты формально-поэтического приема и переходят в эстетическую категорию, выражая идею исключительности, неповторимости персонажа в контексте данного произведения.

Литература

Исследования и статьи

Алиева 1986 — Алиева А. И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М., 1986.

Бушуй, Журакулов 1990 — Бушуй А. М., Журакулов Р. Д. Фразеология узбекских народных сказок // Советская тюркология. 1990. № 5. С. 40—48.

Виноградова 2004 — Виноградова Л. Н. Телесные аномалии и совершенная красота как признаки демонического и сакрального // Традиционная культура. 2004. № 2. С. 18—26.

Дьяконова 1990 — Дьяконова Ю. Н. Якутская сказка: (Русско-якутские взаимосвязи). Л., 1990.

Иванов, Топоров 1965 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период). М., 1965.

Косарев 1991 — Косарев М. Ф. Древняя история Западной Сибири: Человек и природная среда. М., 1991.

Мириманов 1986 — Мириманов С. Г. Искусство тропической Африки. М., 1986.

Налимов 1903 — Налимов В. П. Некоторые черты языческого мирозерцания зырян // Этнографическое обозрение. 1903. Кн. 57. № 2.

Патканов 1891 — Патканов С. К. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и героическим сказаниям // Живая старина. 1898. Вып. 4. С. 67—108.

Плесовский 1961 — Плесовский Ф. В. О роли тотемизма в формировании волшебной сказки (по материалам сказок коми, удмуртов, русских) // Всесоюз. совещ. по вопросам финно-угорской филологии (23—30 июня 1961 г.): Тез. докл. Петрозаводск, 1961. С. 143—145.

Плесовский 1968 — Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968.

Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986.

Путилов 1977 — Путилов Б. Н. Проблемы этнографических связей фольклора // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 3—14.

Сегал 1972 — Сегал Д. М. Мифологические изображения индейцев северо-западного побережья Канады // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 354—368.

Семенов 1992 — Семенов В. А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: к реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). СПб., 1992.

Сидоров 1972 — Сидоров А. С. Идеология древнего населения коми // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1972. С. 32—44.

Толстой 1990 — Толстой Н. И. К реконструкции семантики и функции некоторых славянских изобразительных символов и мотивов // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 47—61.

Публикации фольклорных текстов и этнографических материалов

Афанасьев 1985 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. / изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М., 1985. Т. 1.

Афанасьев 1986 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. / изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М., 1986. Т. 2.

Климов 1990 — Оласо да вoласо (Жилибыли) / подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В. В. Климова. Кудымкар, 1990. Т. 1.

Конкка 1963 — Карельские народные сказки / сост. У. С. Конкка. М.; Л., 1963.

Куратов 1989 — Куратов И. А. Коми гор (Голос коми). Сыктывкар, 1989.

Лебедева 1982 — Эпические памятники народов Крайнего Севера / сост. Ж. К. Лебедева. Новосибирск, 1982.

Лукина 1990 — Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. М., 1990.

Плесовский 1983 — Коми шусьoгьяс да кывiйoзьяс (Коми пословицы и поговорки) / сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар, 1983.

Сакали 1956 — Сакали М. А. Туркменский сказочный эпос. Ашхабад, 1956.

Хангалов 1898 — Хангалов М. Н. Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания у бурят Унгинского инородческого уезда Балаганского округа // Этнографическое обозрение. 1898. № 1.

Эргис 1964 — Якутские сказки / сост. Г. У. Эргис. Якутск, 1964. Т. 1.

Wichmann 1916 — Wichmann J. Syrjänische Volksdichtung. Helsinki, 1916.

Summary. *The article is an attempt to observe the process of formalization, stereotype formation on the example of komi «transparency» formulas. Their typology, genesis, genre multifunctionality, historical transformation at the late stage of existence are revealed.*

Key words: *traditional beauty formula, stereotype, «transparent» style, demythologization, symbol homonymy, body «transparency», attributive formula.*

В. И. КАРПОВ
(Москва)

«ДЛАНЬ ИСЦЕЛЯЮЩАЯ»: ОБРАЗ РУКИ В НИЖНЕНЕМЕЦКИХ ЛЕЧЕБНЫХ ЗАГОВОРАХ

Аннотация. В статье анализируются особенности употребления соматизмов в немецких лечебных заговорах на примере лексемы *die Hand*. Рассматриваются случаи использования соматической лексики как локализаторов болезни и для описания специфических функций частей тела в ритуально-заговорном акте.

Ключевые слова: соматизм, лечебный заговор, сакральный персонаж, ритуал, действие

Тезис о доминирующем положении соматического кода в национальном культурном пространстве считается достаточно обоснованным и не требующем доказательств [Гудков, Ковшова 2007, 72—77]. В то же время, вопрос о принципах описания соматикона¹ как уникального для каждого этнокультурного сообщества семиотического комплекса не находит однозначного решения [Романов, Сорокин 2004]. Реконструкцию соматического кода часто сводят к упрощенной дихотомии «человек внешний» (физическое тело) — «человек внутренний» (ментальные, эмоциональные качества), сознательно оставляя за рамками рассмотрения более сложную логико-когнитивную оппозицию «свое» — «чужое». А между тем Ю. А. Сорокин, постулируя, что «соматологический экзобраз неизбежно опосредован эндообразом», добавляет: «для того чтобы сравнивать себя с другими, необходима точка отсчета *лицо — в — себе и тело — в — себе*, необходим некоторый эталон для опознавания *своего и чужого*, фактически или латентно находящегося рядом» [Сорокин 2003]. Соответственно, известное еще по работам М. М. Бахтина разграничение «внешнего» и «внут-

¹ «Соматикон — совокупность соответствующих психоглосс, автообразов, позволяющих личности рассматривать себя, свой витальный и ментальный мир как единое целое» [Сорокин 1998, 36]