

*А.В. Степанов*

Коммуникативные сценарии  
ритуалов переселения в новый дом:  
по материалам экспедиций на Русский Север

Под ритуалом переселения я буду понимать совокупность обрядов, связанных как со строительством дома, так и собственно с переходом в новый дом. Данные обряды изоморфны по сценарию, сходны в отношении структуры и предмета ритуального высказывания, наконец, телеологически «сцеплены» одним экзистенциальным ожиданием – разрешения ситуации неопределенности, вызванной сменой места жительства. Все это позволяет рассматривать их как единый комплекс, состоящий из двух этапов, хотя и разнесенных во времени (по меньшей мере для исследуемой локальной традиции). Сам объект, безусловно, не является малоизученным, и в первую очередь здесь следует отметить монографию А.К. Байбурина «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» [Байбурин 1983]. Ее автор подходит к ритуалу с позиций семантической реконструкции, т. е. рассматривает его как ретроспективное семантическое преобразование пространства (неосвоенного в освоенное, чужого в свое, природного в культурное и т. п.) через референцию к идеализированным космологическим образцам, которые ритуал каждый раз воспроизводит [Байбурин 1983: 55–124, Байбурин 1993: 179]. Но у ритуала (любого) есть и сугубо прагматическая сфера – т. е. те актуальные жизненные задачи, ради решения которых ритуал и осуществляется «здесь и сейчас» каждым конкретным исполнителем. В этом измерении на передний план,

на мой взгляд, выходит коммуникативный модус ритуала. Для решения возложенных на ритуал задач люди взаимодействуют в ходе его друг с другом и/или со сверхъестественными агенсами. Этот последний вид взаимодействия и будет, прежде всего, моим объектом. Я рассматриваю ритуал как коммуникативное действие – рече-поведенческое (т. е. включающее в себя в комплексной связке вербальные, акциональные, предметные элементы/коды) высказывание, конструируемое его отправителем с целью воздействия на сверхъестественного получателя. Предметом исследования является проблема и характер адресации обрядового высказывания – конативная функция высказывания по Р.О. Якобсону [Якобсон 1975], т. е. ориентация ритуала на сверхъестественного адресата<sup>1</sup> – домового (в нашем случае).

Обряды, связанные со строительством и переходом в новое жилище, имеют региональные отличия, хотя базовые элементы схожи по меньшей мере для регионов Русского Севера. Я обращаюсь прежде всего к традиции западной Вологодчины – Белозерского и Вашкинского районов (ранее – территории Белозерского и Кирилловского у. Новгородской губ.), но по мере необходимости буду использовать и материалы других регионов<sup>2</sup>. Работа основана на данных интервью с деревенскими жителями, рожденными в период 1906–1938 гг.<sup>3</sup>, и,

---

<sup>1</sup> Р.О. Якобсон описывает три магистральные функции «речевого события»: эмотивную – сосредоточенную на адресанте, референтивную – ориентированную на контекст, о котором идет речь, и конативную – ориентированную на адресата. В контексте настоящего исследования весьма показательно выведение из этих трех еще специфической магической функции, состоящей в превращении неодушевленного «третьего лица» (т. е. того, о чем идет речь) в адресата сообщения [Якобсон 1975; 197–200]. Таким образом, объект ритуальной заботы (например, новый дом) помещается в конативный фокус высказывания, обретая собственно «лицо». Конативная функция абсорбирует референтивную.

<sup>2</sup> В основу исследования легли записи фольклорно-антропологических экспедиций Кабинета фольклора СПбГУ и АНО «Пропповский центр» 1986–2021 гг., произведенные в Вологодской и Архангельской областях. Записи хранятся в Фольклорном архиве СПбГУ и медиабазе «Российская повседневность» АНО «Пропповский центр».

<sup>3</sup> С единственным исключением – супружеская пара 1958 и 1960 гг.р.

следовательно, отражает реалии по преимуществу 2-й трети – 2-й половины XX в.

Черту ритуала как средства взаимодействия с агентами сверхъестественного мира отмечал еще Эдуард Тайлор [Тайлор 1989: 458 и след.]. Много позже Виктор Тэрнер в своем определении ритуала выразил его коммуникативную сущность удивительно точно: «ритуал – это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей» [Тэрнер 1983: 32]. Таким образом, Тэрнер, по существу, обнажает в ритуале признаки, традиционно выделяемые при анализе схемы и механизмов коммуникации (речевых актов): средства коммуникации, ее канал и контекст, ее участников – адресантов и адресатов – и коммуникативное намерение адресантов побудить адресатов на ожидаемую реакцию (перлокутивный эффект). Последний из очерченных аспектов – перлокутивный эффект ритуального действия – предстает ключевым для его прагматики, поскольку в прагматическом смысле определяющим критерием обряда является его успешность.

Важнейшие наблюдения в отношении механизмов ритуальной коммуникации сделаны Еленой Сергеевной Новик в исследованиях, посвященных магико-ритуальным практикам сибирских народов [Новик 1984, 1994]; на эти наблюдения я буду во многом опираться в данной работе. Согласно Е.С. Новик, ритуал представляет собой высказывание, направленное на эксплицитного либо подразумеваемого метафизического партнера по коммуникации; ритуальные атрибуты и символы занимают различные позиции в схеме коммуникации: ее адресатов, сообщений, кода и т. д.; объект-цель деятельности предстает как ценность, имеющаяся в распоряжении сверхъестественного хозяина – партнера по ритуальному диалогу, заполучить которую исполнитель обряда старается посредством различных коммуникативных стратегий. Подход Е.С. Новик базируется на нескольких ключевых теориях: теории реципрокного обмена Марселя Мосса [Мосс 1996], теории высказывания М.М. Бахтина [Бахтин 1986] и, наконец, наиболее для нее важной теории рефлексивного управления партнером по коммуникации

(см., например [Лефевр 1974]), по существу восходящей к концепции символического интеракционизма Джорджа Мида. Отталкиваясь от этих базисных концепций, Е.С. Новик рассматривает обряд как межличностную коммуникацию, в рамках которой отправитель конструирует свое сообщение исходя из ожиданий получателя и из его предполагаемых реакций, что позволяет ему управлять поведением партнера. Эта коммуникация является двухсторонней, т. е. предполагает не просто передачу реплики от адресанта к адресату, но и его ответную реплику («учитывает другого»), а, следовательно, перемену ролей коммуникантов. Таким образом, значение сообщения (высказывания) связывается не с его содержанием (семантикой), а с «побуждением партнера на ответную реакцию» (прагматикой) [Новик 1994: 124]. Согласно мысли Дж.Г. Мида, ментальное принятие позиции «другого» (партнера) пробуждает «в самом индивиде отклик, который он вызывает в другом, причем такой, что с точки зрения этого отклика он может направлять свое последующее поведение» [Мид 1994: 119]. Подступая к нашим материалам, можно проиллюстрировать эти положения следующим примером:

(1) Когда переезжала в новую квартиру (в городе), одна женщина посоветовала купить что-нибудь, чтобы домовый не выселил: мол, женщина из деревни... Купила водку и банку консервов и поставила под окно в маленький холодильник (Арханг., Виногр., ж. 1926 г.р.) [ФА Вин20-5].

«Мол, женщина из деревни» – суждение, приписываемое домовому и обуславливающее необходимость ритуальной коммуникации. Успешность обрядового действия обеспечивается «принятием роли другого». Ритуал в данной связи можно охарактеризовать как «стратегическое коммуникативное действие». Юрген Хабермас, также развивавший идеи Мида, понимал под ним такое действие, при котором «в расчет на успех действующего субъекта может входить ожидание относительно решений, принимаемых другим, как минимум одним, ориентированным на достижение цели действующим субъектом» [Хабермас 2008: 10].

Речь идет, безусловно, не о любом ритуале, а о ситуации, когда сверхъестественный партнер явлен эксплицитно или

хотя бы подразумевается, т. е. когда основная интенция обряда ориентирована в отношении метафизического мира. В плане отношения человека и пространства подобными ритуальными партнерами предстают сверхъестественные хозяева локусов, такие как домовые, лешие, водяные и пр.

Домовой и будет в данной работе рассмотрен как адресат обрядов вселения в новый дом. Как отмечает А.К. Байбурин, характерной особенностью домового, отличающей его от иных демонов, является его соотнесенность не только с локусом – домом, но и с семьей, проживающей в нем, – ее структурой и родовыми корнями [Байбурин 1983: 108]. Данное обстоятельство накладывает отпечаток и на характер соответствующих обрядов.

### Ритуал и ситуация неопределенности. Пресуппозиция ритуала

Коммуникативная природа ритуала позволяет осуществить и его основную психологическую функцию: закрытие области неопределенности в обстоятельствах, когда привычный порядок вещей проблематизируется, т. е. в критической ситуации того или иного рода – при социальных или природных катаклизмах, смерти близких, перемене социального статуса, деятельности или состояния – в нашем случае места жительства (см. в этой связи [Абрамян 1983: 64–68; Байбурин 1993: 32–33]). Ритуал представляет собой один из главных «культурных схематизмов», само «вхождение» в которые осуществляет работу переживания (см. [Василюк 1984: 161–163]). Ритуал делает это, в частности, через коммуникацию, поскольку для того чтобы работа переживания совершилась, нам нужен «значимый другой», в роли которого может выступать социальная группа в целом, ее авторитетный представитель (знающий ритуальный специалист) или сверхъестественный агент. Ритуальные или ритуализированные формы являются необходимым формообразующим средством диалога, снимающего неопределенности. Например:

(2) А я помню меня, вот когда в первый раз в вот этот дом пришли, тут еще все торчит – в девять вечера привезли меня братья...  
Вон там стол стоял, мы с мужем сидим так – как-то неловко, как

вроде свой дом, а какой-то радости нет... И вдруг заходит сестра: «Вот вам капуста – кочан, чтоб тебе на столе не пусто, вот тут тебе морковка, чтоб у тебя все кругом было ловко», – вот всё с такими... Ой, так это хорошо, конечно, стало – много ли надо? Да, со всеми этими приговорками, с подсказками... (Волог., Верховаж., ж. 1947 г.р.) [ФА Верх20-2].

Как видим, ситуация даже уже и после непосредственного перехода в новый дом, т. е. когда, вероятно, уже соблюден основной ритуальный протокол, может сохранять градус неопределенности – психологический дискомфорт вследствие пребывания в необжитом пространстве. Этот градус понижается через коммуникативно манифестируемые значимым другим «культурные схематизмы».

Артикуляция сверхъестественного контрагента в качестве значимого другого инициируется в известном смысле самой специфичной ситуации, интерпретируемой, опять же, в русле интериоризированных культурных схематизмов. В ситуации неопределенности действительность переходит из субъект-объектного отношения индивида к миру (регистр Я–Оно) в отношение диалогическое (регистр Я–Ты) (см. [Бубер 1995: 25–31]). Объект ритуальной заботы помещается в область интеракции либо сам обретая «лицо», либо попадая в ведение метафизического покровителя, соглашение с которым и должно послужить разрядке неопределенности.

Нет необходимости лишней раз обосновывать важность дома/жилища в жизни крестьянина. Будучи совокупностью экономических, социальных, символических капиталов, дом являлся и является, несмотря на все современные изменения, произошедшие в деревенском быту в XX в. (и позднее), фундаментальной и внеконкурентной ценностью жизни. Поэтому смена места жительства разверзает для деревенского человека огромную область неопределенности, перекрыть которую и должен обряд.

Характерно, что своеобразный нерв происходящего при переселении выражает суждение о том, что если не совершить обряд или если что-то в ходе его пойдет неправильно, то кто-то из новоселов (а ниже мы увидим кто) умрет. Эта мифологема и маркирует в основном психологический топос неопределенности.

(3) Новый дом когда закладывают, надо местечко выкупать – на все четыре угла денежки класть. Я вот живу, так ведь я не хозяйка-то, а хозяин у меня есть, на дворе живет. Когда кладут денежки, говорят: «Выкупаю я местечко». Когда заходят в новую хату жить, говорят: «Выкупаю хату не людям, а деньгам». Если этого не сделать, новый дом все равно покроется головой – умрет хозяйка или хозяин<sup>4</sup>. Говоря эти слова, по углам кидают горсть мелочи. Правую ногу перекидывают через порог, кидают горсть мелочи и говорят слова (Волг., Белоз., ж. 1920 г.р.) [ФА Бел20-45].

Прежде всего отметим, что приведенный пример, обладая достаточной информативной полнотой, четко обрисовывает когерентность этапов ритуала, о которой говорилось выше: общность их структуры и адресата.

Безусловно, данный пример, как и приводимые далее, не является прямым отображением обрядовых высказываний и действий, совершаемых в реальных условиях, поскольку в нем присутствует экспликация фоновых знаний (не- или необязательно эксплицируемых в действительности), производимая для собирателя. Но, в частности, в этой экспликации и заключается ценность приводимых цитат. Само обрядовое действие состоит из синхронных и взаимозависимых компонентов: операциональной части – раскладывания/бросания денег по углам и вербальной формулы, относящейся к декларативному типу иллокутивных актов («Я выкупаю»)<sup>5</sup>. Остальное есть фоновое знание: о том, что домовый – подлинный хозяин, адресат выкупа,

---

<sup>4</sup> Ср. более ранние записи: «В Архангельской губ. говорят, что если не принести животного в дар домовому, то тот, кто первый войдет в новопостроенный дом, непременно умрет» [Ефименко 1864: 65]; «Крестьяне верят, что всякий дом должен быть выстроен на чью-либо голову из живущих в нем, и потому, дабы предотвратить несчастье, при переходе в него отрубают на пороге избы голову у курицы, которую после в пищу не употребляют» (Курская губ.) [Машкин 1862: 84].

<sup>5</sup> Декларативом, или декларацией, согласно Дж. Серлю, является такой речевой акт, осуществление которого «устанавливает соответствие между пропозициональным содержанием и реальностью» [Серль 1986: 185].

и о том, что будет в случае невыполнения обряда. Адресат ритуального высказывания является подразумеваемым. Во-первых, хотя в речевой формуле нет прямого обращения и в ней сделан «акцент на сфере говорящего» [Арутюнова 1999: 645], но тем не менее адресат имплицитно включен в высказывание: выкупать можно только что-то у кого-то. Во-вторых, адресат имплицирован в фоновом знании, образующем область пресуппозиций (то, что принято называть верованиями) и соответственно направляющем коммуникацию. Благодаря этому обрядовая формула, хотя и является декларативом, тем не менее имеет своей иллокутивной целью воздействие на адресата, от которого адресант находится в определенной зависимости, формируемой пресуппозицией. Пресуппозиция состоит в установке на то, что владение «местом» принадлежит сверхъестественному хозяину (адресату обряда). Отсюда, по видимости, и «концепция» выкупа – словом и делом. Согласно Марселю Моссу, этот аспект является одним из ключевых в коммуникации со сверхъестественными контрагентами: именно боги или духи являются подлинными собственниками вещей и благ мира. Мосс иллюстрировал эту установку обычаями народов Океании, синонимичными реалиям наших примеров: для того чтобы получить эти блага в свое распоряжение или пользование – например, чтобы рубить «свой» лес или установить столб для «своего» дома, – надо заплатить богам, купить у них право распоряжаться той или иной вещью [Мосс 1996: 107]. Сверхъестественные сущности, по терминологии Паскаля Буайе, обладают «полнотой стратегической информации» [Буайе 2016: 201] – или, применительно к нашему случаю, полнотой стратегических ценностей, т. е. таких ценностей, которые стоят в фокусе актуальных ожиданий совершающего ритуал субъекта и инициируют, следовательно, само ритуальное взаимодействие. Таким образом, указанная пресуппозиция устанавливает изначальную зависимость адресанта от адресата.

Этот пример, приводя который я несколько забегаю вперед, сразу вскрывает важнейшие элементы и закономерности обряда. Мы видим, что обряд представляет собой высказывание, адресатом которого является хозяин места, или домовый. Мы видим, каким образом совершается коммуникация: адресату отправляется сообщение – вербальная часть – и ценность, в нашем



случае деньги. Видим иллюкутивные намерения адресанта: перед строительством – выкуп места (у адресата обряда), при переселении – выкуп жизни людей (у адресата обряда) и ожидаемый результат, мыслимый как ответная реплика адресата, – благополучное житье в новом доме (перлокутивный эффект ритуального сообщения). Мы видим, как через коммуникацию маркируется структура пространства: деньги в четырех углах очерчивают смысловые границы места. Наконец, мы видим основных акторов обряда – персон, заинтересованных в нем прежде всего.

Эти персоны – хозяин и хозяйка нового дома. К ним и относится, главным образом, суждение о смерти входящего в случае нарушения ритуала. Иногда в сообщениях фигурируют «первые входящие», но как раз хозяева и входят первыми, если не по порядку, то по смыслу. Именно эти фигуры, как показано в монографии Светланы Адоньевой, являются акторами в магическом пространстве. Они – держатели дома, хозяйства, семьи как символического капитала. Статус хозяев есть условие возможности магических контактов. Для них – хозяев – сверхъестественный хозяин является партнером по коммуникации и ипостасью их социального статуса. Жилище, его человеческий хозяин и сверхъестественный патрон находятся в отношении символического соответствия [Адоньева 2004: 66–78]. Обрядовые действия, совершаемые хозяевами, в известном смысле есть действия над самими собой и своим символическим капиталом, в который входит и все «неправомочное» (в магическом отношении) семейство как целостность. Обряд обеспечивает установление этикетных отношений с «силами», от чего всецело зависит благополучие его исполнителей.

Теперь рассмотрим этапы ритуала подробно.

### «Строительная жертва»

Магические акции при закладке здания традиционно называют обрядами «строительной жертвы». Для краткости я принимаю данный термин, понимая при этом под жертвой либо сообщение/ценность, отправляемые сверхъестественному

адресату в расчете на получение ответного дара, либо посредника, их доставляющего<sup>6</sup>.

Строительная обрядность зависела от того, кем строился дом – профессиональными плотниками или помочанами, в этом последнем случае обряды совершались самими жильцами, чаще всего – хозяином. Существовали профессиональные плотницкие обряды, и, главным образом, считалось, что существует особое плотницкое знание, в соответствии с которым плотники, если не угодить им, могли «затесать» кого-нибудь из хозяев, обрекая его тем самым на смерть (см. [Максимов 1903: 187; Никифоровский 1897: 136–137]), или, в более мягком варианте, просто сделать так, что в новом доме будет неуютно жить. Общая часть плотницких обрядов – т. е. собственно обряд строительной жертвы – очевидно, совпадала с теми, которые совершали сами хозяева, да и выступали плотники прежде всего как ритуальные посредники по поручению хозяев. Например: «Под передним, святым углом, по желанию хозяев, закладывали монету на богатство, и плотники сами от себя – кусочек ладану для святости» [Максимов 1903: 30].

Для исследуемой традиции в указанное время более характерно строительство домов собственными силами хозяев и помочан (т. е. приглашенных родственников либо нанятых односельчан). Приведу описание обрядовых действий, исполняемых самими хозяевами. Одно описание уже было дано в примере № 3.

(4) [А когда дом ставят, что делают?] Окупаешь, а как же: деньги кладут под углы. Ставим на фундамент, а потом первый ряд кладешь на фундамент – и в углы кладешь денежки. [Металлические или бумажные?] Мелкие. Вот и окупаешь место. И баню – одинаково, все равно кладешь. [А если не сделать?] Ведь в каждой избе есть хозяин и хозяйюшка. Мы их не видим... (Волог., Вашк., ж. 1935 г.р.) [ФА Ваш20-188];

(5) [Место окупали (при постройке нового дома)?] Это обязательно. Кладут под каждый угол монетку. [А у кого покупают?]

---

<sup>6</sup> Ср.: «Жертва – это посредник, благодаря которому устанавливается контакт. Через нее все сущности, встречающиеся в жертвоприношении, соединяются. Все сходящиеся в ней силы сливаются» [Мосс 2000: 55].

Дак, наверно, у Господа Бога, чтобы им место дали хоро... Ну, чтоб жилось хорошо в помещении, никто не мешал (Волог., Вашк., ж. 1938 г.р.) [ФА Ваш20-117];

(6) И дом строят. Вот если дом строят, дак под углы чего-то ложат. [Под углы?] Да. Деньги, деньги. Под четыре все угла. (Волог., Белоз., ж. 1923 г.р.) [ФА Бел20-164];

(7) Когда строят дом, в передний угол кладут в чашку деньги. Положи первый ряд – потом кладут деньги, чтоб богато, чтобы дом стоял (Волог., Белоз., ж. 1911 г.р.) [ФА Бел20-55];

(8) Дом строили – ложили деньги под передний угол, чтобы спасал Бог (Волог., Белоз., ж. 1923 г.р.) [ФА Бел20-64];

(9) Дом строят – в угол кладут денежку – золотушку, чтоб «хозяин» добрый был (Арханг., Пинеж., ж. 1920 г.р.) [ФА Пин20-129].

Категория иллокутивных актов здесь, очевидно, та же, что и в примере № 3, т. е. декларатив, хотя цитаты и не дают увидеть напрямую вербальные формулы, произносимые при совершении ритуала. Адресат обряда выводится либо из глагольных форм, «выуженных» из заговорной части (примеры № 4, 5), либо из эксплицитированных обоснований (примеры № 4, 8, 9). В одних случаях им предстает домовый (хозяин) – особенно четко в примерах № 3, 9<sup>7</sup>, в других – Бог (№ 5, 8). Во второй ситуации перед нами известный феномен транспозиции сверхъестественного агенса из одной парадигмы взаимодействия в другую, т. е. из религиозной модели, для которой, согласно Ю.М. Лотману, характерно «вручение себя» метафизическому покровителю, в магическую, основанную на договоре и обмене с ним (см. [Лотман 1993]). Бог в данной ситуации предстает локальным патроном – хозяином места, изоморфным домовому: он системным образом встраивается в традиционные коммуникативные и онтологические ниши. Ср. в этой связи:

---

<sup>7</sup> Ср. пример начала XX в.: «При “окладке” (закладке) нового дома, когда положат первые продольные бревна, то в “гнездыях”, вырубленных в этих бревнах для наложения на них поперечных бревен, делают небольшие углубления во всех углах и в них кладут – в каждое углубление – по кусочку хлеба, по маленькому камню и сколько-нибудь денег (кто сколько может: богатые кладут серебряные монеты, бедные – медные). Это дань соседке, чтобы она благоволила к хозяевам» (Тобольская губ.) [Неклепаев 1903: 39–40].

(10) Бог – домовый в избе. [Это одно и то же – и Бог и домовый?] Бог-домовой в избе ходит. Он не выходит никуда больше. [Так вот этот Бог, который на иконке, это то же самое что ли?] Да. [Что и домовый?] Конечно. Ведь Бог, так он Бог, [нрзб] и Бог. Ведь вот ты молишься, я молюсь, так он ведь любит нас всех, Бог. Нас Бог любит. Вот вы топерь одни живете<sup>8</sup>, вот утром встанете и Богу помолитесь. [А домовому тоже как-то можно молиться?] Да это Бог, дак он домовый и есть, домовый и есть Бог (Волог., Верхов., ж. 1923) [ФА Верх20-22].

Возможны и обратные локативно-смысловые перестановки – когда домовый предстает местоблюстителем «дома Бога»:

(11) [А вот в церкви тоже доброхотушка (домовой) есть?] А ведь как? Как если б переходили в церкву, так призвали доброхотушка, ведь... есть. Переходили, так, наверное, позвали. [Откуда переходили?] Ну, у нас вот часовня-то новенькая. Не было часовенки-то. <...> Часовенка у нас хорошенькая. Все оборудовано, хорошо все сделано, все хорошо. Дак ведь как же, входили, дак как же не позвали суседушка? Конечно. Самый главарь суседушко – такой же бог (Волог., Сямж, ж. 1933 г.р.) [ФА DTxt1-112].

В результате совершения обряда строительной жертвы заключается, таким образом, первичное соглашение со сверхъестественным партнером: отправление ценности обязывает контрагента к ответному действию (обязывающий дар по Моссу [Мосс 1996: 98]), и исполнитель обряда получает, тем самым, разрешение на строительство.

Адресат обряда строительной жертвы очевиден далеко не во всех случаях – он как бы затушеван, а нередко мы видим лишь то обоснование обрядовых акций, что деньги должны послужить богатству дома (см. пример № 7). Эту последнюю интерпретацию можно, по видимости, объяснить следующим образом. Разбираемый феномен представляет собой пример отмечавшегося еще Н.Ф. Познанским параллелизма слова и действия в обряде (см. [Познанский 1917]). При этом речевой

---

<sup>8</sup> Имеется в виду экспедиционная группа, проживавшая в арендованном доме.

акт («Выкупаю я место») в данном случае реферирует к неречевому акту (положению денег), без которого он вообще не может иметь смысла и декларацией которого он является. Если, в свою очередь, действие по той или иной причине оказывается лишено вербальной части высказывания, оно может потерять свою коммуникативную направленность (глагол «выкупаю» всегда подразумевает кого-то, у кого выкупают) и приобрести иное символическое содержание: деньги из средства коммуникации превращаются в символ достигаемого благополучия. Разрыв слова и действия «разваливает» речеповеденческое высказывание и лишает ритуал коммуникативного смысла.

Свое телеологическое завершение ритуал строительной жертвы находит в обряде перехода в новый дом, в котором адресат предстает очевиднее и в большем числе реплик. Как уже отмечено, и по своей структуре ритуалы строительной жертвы обнаруживают изоморфность с ритуалами перехода в новый дом – через вербальные, пластические, предметные формы высказывания, разметку пространства (бросание денег в четыре угла с поклоном) и др. Структуры, например структуры пространства, представляют собой эмпирические ограничения, обеспечивающие условия возможности подсоединения одних системных операций, т. е. коммуникаций, к другим (см. [Луман 2007: 366–386]) – в нашем случае обрядов переселения к обрядам строительной жертвы<sup>9</sup>. Например, маркирование углов как каналов коммуникации с домовым или другими сверхъестественными патронами имеет место и в иных видах обрядности: животноводческой, родильной (водворении новорожденного) и т. п.; имеются определенные коннотации и с похоронной обрядностью<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Другим структурирующим «подсоединяющим» элементом является время: начало строительства и переход в новый дом стараются приурочить к одной и той же фазе луны – ее восхождению; существуют запреты начинать строительство и переселяться в определенные дни недели (например, «мужские» – понедельник, вторник, четверг), в високосный год и др.

<sup>10</sup> Ср.: «В могилу кидают медные деньги. Если могила выкопана, то покойника окупают: во все четыре угла кладут примерно по десять копеек, окупают место» (Волог., Белоз., ж. 1917 г.р.) [ФА Бел17-39]; «И складывали: денежки кладут, окупают-то до мик-то в уголки»

## Переход в новый дом

Ритуалы перехода в новый дом имеют инвариантный для всего Русского Севера, разнящийся лишь в деталях, набор элементов: это вербальная коммуникация с домовым, бросание/положение денег в углы жилища (либо только в передний угол), акции с животными (кошкой и/или петухом), манипуляции с другими атрибутами: иконой, столом, дежой/хлебом-солью и т. п. Использование каждого из этих элементов несет тот или иной коммуникативный смысл.

При этом ритуальное высказывание в отношении характера его адресации может быть представлено целым спектром коммуникативных сценариев.

Во-первых, как уже проиллюстрировано в примере № 3, это может быть декларатив с имплицитным адресатом и акцентом на сфере адресанта. Ср. также:

(12) Входят в новый дом, говорят: «Выкупаю квартиру не людям, а деньгам». Чтобы не было покойников в доме. И раскидывают деньги по квартире, мелочь, какая есть (Волог. Белоз., ж. 1936 г.р.) [ФА Бел20-10].

---

(Волог., Белоз., ж. 1906 г.р.) [ФА Бел17-6]. Показательно совпадение ключевых элементов обрядов: идея выкупа, маркирование углов места. Гроб, могила, как известно, являются в определенном контексте коррелятом дома – именно так, как видно из примера, они предстают в автохтонной лексике. Ср: *домовище* – гроб (Мез.) [Подвысоцкий 1885: 38]. Покойный вселяется в могилу так же, как живой в новый дом. Отсюда, например, обычай рисовать углем или процарапывать оконца на боковинах гроба на уровне плеч покойного [ФА Мез17-104]. Но «видовая принадлежность» адресата обрядовых акций в данном случае не вполне ясна. В разных локальных традициях им мог считаться, например, первый похороненный на кладбище покойник [Седакова 2004: 74, 162, 218] – таким образом, первый «новосел» как бы сливается с «хозяином места», либо старые покойники, у которых покупали место для новичка [Цейтлин 1912: 161], либо некий «земельный хозяин» [СРНГ 1976: 255], либо сверхъестественный «хозяин кладбища» [ФА Вел17-1]; часто адресация никак не артикулирована.

Деньги как средство коммуникации являются референтом речевой части ритуального действия. В обряде строительной жертвы деньги кладутся под углы будущего дома. При переходе их также кладут/бросают в четыре угла избы. Манипуляции с деньгами связывают эти два этапа ритуала: в одном случае выкупается место, во втором – жизнь жильцов, а сверхъестественному адресату отправляется сообщение и ценность, в расчете на предоставление ответного блага.

Во-вторых, может иметь место коммуникативное действие, напрямую связанное с обращением к сверхъестественному патрону (акцент на сфере адресата), т. е. ритуальное высказывание директивно-апеллятивной формы<sup>11</sup>:

(13) Просились в дом, всюду клали деньги, да чтобы как: «Домовой дедушка, домовая бабушка, ваши детушки, разрешите в вашем доме жить. Дарю вам золото-серебро» (Волог., Вашк., ж. 1914 г.р.) [ФА Ваш20-369].

В случае прямого, эксплицитного обращения к адресату применяется форма не «я выкупаю (чем-то)», а «я дарю (что-то)» как более релевантная данному типу речевого акта. Приношение денег (отправление ценности адресату), насколько позволяют судить данные, производится в большинстве случаев, но при этом сам этот факт не обязательно артикулируется в вербальной формуле: к домовому обращаются и деньги ему подносят, но сами эти действия (речевое и не речевое), в отличие от декларативного варианта, являются друг другу сопутствующими.

Апеллятивная форма ритуального высказывания наиболее широко представлена данными (см. примеры ниже). При этом в характере обращения к адресату можно опять же выделить два варианта, или сценария.

Вариант/сценарий 1. При переселении приглашают/переводят с собой домового из старого дома в новый. Этот вариант, как хрестоматийный для всей восточнославянской территории, наиболее часто упоминается в исследованиях.

---

<sup>11</sup> Директивы, по Серлю, представляют собой речевые акты, иллюкативная цель которых состоит в попытках «со стороны говорящего добиться того, чтобы слушающий нечто совершил» [Серль 1986: 182].

(14) Когда переезжают на новое место, то зовут: «Хозяин, хозяйюшка, пойдемте с нами жить». Если не пригласите, то по ночам будет – будто плачет кто: это хозяин с хозяйюшкой плачут (Волог. Белоз., ж. 1922 г.р.) [ФА Бел20-155];

(15) Если не позовешь хозяина при переезде в новый дом, будет реветь, кричать, не будет лада в доме. Сказать нужно: «Хозяин с хозяйюшкой, мы поехали, вы с нами оставайтесь – поехали» (Волог., Белоз., ж. 1920 г.р.) [Бел20-157];

(16) Домовой в каждом доме должен быть. Я переехала из села, дак из того дома привезла домового сюда. [А как вы его везли, расскажите?] Ну, слова: «Уезжаю, свово хозяина с собой забираю». И все. Возьмешь корзиночку, хлеба-соли и все. Хлеб с солью. Он сядет (Волог., Вашк., ж. 1928 г. р.) [ФА Ваш20-160].

Вариант/сценарий 2. При переселении просят у домового в новом доме.

(17) Вот заходишь, дали тебе квартиру новую. Заходишь, самое первое – благословясь. «Господи, в добрый час захожу я в новый дом. Хозяин, хозяйюшка, – на четыре угла поклонисься – милые малые детушки ваши, спасите и сохраните, примите нас в этот дом. Мы теперь будем жить с вами вместе». Поклонисься на все четыре угла и заходишь. [А из старого дома не зовут домового?] А из старого нет, не зовут... (Волог., Белоз., ж. 1925 г.р.) [ФА Бел19-17];

(18) В доме, и в дом заходишь, тоже: «Хозяин, хозяйюшка, примите пожильца». Когда вот я зашла вот в эту квартиру, я зашла и сказала. В первый раз, приехала когда, зашла и сказала: «Ну, хозяин, хозяйюшка, примите меня на житье на бытье» (Волог., Белоз., ж. 1926 г.р.) [Бел20-129];

(19) Первый раз в дом новый входили с певуном в руках и с кошкой. Говорили: «Хозяин с хозяйюшкой, хозяйские малые детушки, пустите пожить, нам немного места надо, нам и вам хватит». В четыре угла кланяются: где вы, мои милые, дорогие? (кланялись потому, что неизвестно, в каком углу живет хозяин) (Волог., Белоз., ж. 1906 г.р.) [ФА Бел20-125].

Это различие вариантов обряда уже было отмечено исследователями. Так, Елена Левкиевская считает второй вариант локальной севернорусской разновидностью ритуала, связанной



со специфичным для этого региона представлением о домовом как о сверхъестественном хозяине/владельце дома и хозяйства, чего нет в других регионах [Левкиевская 2000: 112–113]. Исследовательница выделяет несколько микролокальных традиций, для которых характерен второй вариант – т. е. ситуация, когда к домовому обращаются в новом доме: они распространены в бассейнах рек Северной Двины, Пинеги, Мезени, Сухоны, а также в окрестностях Белого озера [Левкиевская 2000: 150, карта № 9].

Действительно, материалы, касающиеся исследуемого региона, однозначно характеризуют домового как хозяина места/дома. Например:

(20) Это исконь веку. Говорят, хозяин дома. Это самое главное есть. В хозяйстве надо, чтобы это хозяина знать. Вот хозяин, пусть хоть там верим – не верим, но хозяин должен быть. Вот приходишь в нову постройку, или в новой двор, или хлев поставил, надо заводить со словам. Попросить: «Хозяин батюшко, хозяйка матушка, разрешите нам поселитсэ в вашу... дом». Так уж считается, эта постройка еоный дом. Хоть квартира, хоть двор (Волог., Вашк., м. 1927 г.р.) [ФА Ваш20-120].

Эта характеристика сближает домового с другими патронами территорий (леса, поля, воды и пр.) и формирует, как уже сказано, пресуппозицию обрядовых высказываний. Ср. в этой связи пример № 3.

Вместе с тем объяснять указанные различия единственно фактором локальной специфики, на мой взгляд, не вполне обоснованно, тем более что и первый вариант перехода в новый дом в общем-то не противоречит характеристике домового как хозяина места. Экспедиционные материалы Фольклорного архива СПбГУ и АНО «Пропповский центр» иллюстрируют сосуществование обоих вариантов в Мезенском, Лешуконском, Пинежском, Виноградовском районах Архангельской области, Белозерском, Вашкинском, Сямженском и Верховажском районах Вологодской области<sup>12</sup> – причем сосуществование не только в одном регионе, но и в пределах одной деревни. В целом, география совместного существования вариантов значительно шире:

---

<sup>12</sup> Т. е. в тех же местностях, что отмечены и Е. Е. Левкиевской.

есть фиксации в Карелии [Логинов 1986: 47], в Ярославской области [Запорожец 2005: 38], у русского населения Сибири [Мифологическая проза 2011: 88–89, № 222–224] и др.

Это обстоятельство позволяет видеть здесь скорее не локальные варианты, а коммуникативные сценарии, выбор которых обусловлен различными жизненными ситуациями или/и ментальными установками.

Можно заметить, что формула «пойдем со мной» по сравнению с формулой «прими меня» свидетельствует о большей агентности исполнителя обряда, т. е. меры его инициативности и ответственности в совершаемом действии. Первая в известной мере маркирует подстраивание нового пространства под себя, вторая – подстраивание под новое пространство.

Ритуал, как уже отмечено, разрешает ситуацию неопределенности, связанную с переселением. Но социальных конфигураций перехода в новый дом может быть по меньшей мере две, а следовательно, и опыт перехода может содержательно различаться. Это может быть переход всей семьи из обветшавшего дома в новый, а может быть разделение, и тогда ранее подчиненный сегмент семьи становится самостоятельной семьей. Соответственно в первом случае «переносится» весь символический капитал, во втором – создается новый, и переселяющаяся семья меняет не только место жительства, но и свой социальный статус. На различие этих ситуаций в связи с ритуалом переселения уже обратила внимание С.Б. Адоньева. Став хозяином, т. е. обретя дом, хозяйство, семью, человек должен стяжать себе и сверхъестественного хозяина-силу. Если семья разделяется, домовый не может быть забран из старого дома – тем самым он бы остался без патрона. Адоньева приводит вариант решения, когда новообразованная семья (=новые домохозяева) зазывает домового с улицы (ФА Ваш20-385) [Адоньева 2004: 69–70]. Очевидно, это делается по наущению старших или под их руководством – как показывают данные, чаще всего именно старшие – родители / свекры – переводят молодую семью в новый дом [ФА Ваш20-67, 80, 86, 128; Сям DTxt1-17], таким образом одновременно и осуществляя коммуникацию со сверхъестественным патроном, и передавая этот навык и компетенцию молодым. В ходе своих полевых исследований я довольно много обращался к данному обстоятельству – к коллизии раздела,

и получал от информантов ответ, что, действительно, забрать домового из жилья, где остается семья, нельзя<sup>13</sup> [ФА Верх 20-21; Сям DTxt1-112, Наг20-7]. Различных решений (сценариев) тут может быть довольно много – они появляются по существу из логики предоставляемых жизнью возможностей.

Например, согласно одному из примеров, отделяющуюся новую семью перевели в новый дом дедушка с бабушкой (т. е. родители мужа), которые после совершения обряда возвратились в свой дом; при этом домовый остался в старом доме (со старшим поколением), в новый дом для новой семьи бабушка «откуда-то созвала» нового домового (Волог., Сямж.) [ФА Сям DTxt1-17].

Отделившаяся семья может позвать домового из пустующего дома, если там умерли хозяева или, уехав, не позвали домового с собой (годится даже заброшенная школа-интернат) (Киров., Нагорск.) [ФА Наг20-7].

Согласно данным конца XIX в. (Калужская губ.), если семья отделялась, то старого домового не переводили (как это делалось при переезде всей семьи), ибо в этом случае он из старого дома не пошел бы, а с хлебом-солью выходили звать его в новый дом с поля [Русские крестьяне 2005: 462].

Описываемый здесь сценарий – обращения к домовому в новом доме – представляет собой пример наиболее логичного решения проблемы<sup>14</sup>. Действительно, материалы позволяют дать именно такую интерпретацию.

Если семья отделяется (например, сын отселяется от матери), из старого дома домового не ведут: «у нас семья остается – дак как поведешь?», в новом доме «соседка находится сам» (Волог., Верховаж.) [ФА Верх 20-21].

В Карелии семья по переезде обращалась к домовому с просьбой о покровительстве, если же старая изба забрасыва-

---

<sup>13</sup> Справедливости ради отмечу, что подобная постановка вопроса не всегда попадает в область автохтонной рефлексии, т. е. бывали и ситуации, когда информанты не могли ответить на этот вопрос, даже имея за плечами опыт раздела.

<sup>14</sup> Еще один вариант непротиворечивого решения представляет собой ситуация, когда считается, что домовых столько же, сколько членов семьи: в этом случае разделу человеческой семьи соответствует раздел в семье демонической.

лась, то домового просили перейти в новое жилище [Логинов 1986: 47].

Чрезвычайно интересен пример, в котором факт существования различных вариантов перехода известен информантке и становится предметом ее дискурсивной рефлексии:

(21) Ну, правда, домовый-то, он в каждом доме есть. <...> А вот переезжаешь на другую квартиру – не зови старого домового! Нет, не надо, а то будут драться. <...> Вот мне дали, примерно, в этом доме квартиру, я того домового не звала. Да, тут уже есть свой домовый. В каждом доме свой домовый. [А говорят...] Нет, ни в коем случае! [А почему зовут?] А не знаю, зачем зовут. Ни в коем случае не надо звать...

Но далее по ходу интервью она неосознанно мотивирует эту дифференциацию как раз фактором раздела:

Вот и замуж выходишь, тоже, сразу ведь, другой раз, мало ли, в свой дом выходят, а то отделяются, свадьбу отгуляют и отделяются сразу в свой дом. «Не надо ни в коем случае», – говорит. Это мне мама говорила. Вот, у меня сыновья отделились все, пошли, я говорю: «Идите с богом и живите». Не надо никому звать: ни ей, ни ему. «Там, – говорит, – в своем доме уже свой домовый». В каждом доме свой домовый (Ярославская обл.) [Запорожец 2005: 38].

Таким образом, различные способы решения вопроса отображают, по всей видимости, различные грани восприятия нового пространства: место, являющееся сознанию, должно иметь «хозяина», но оно может явиться изначально заполненным/принадлежащим, тогда к хозяину обращаются на месте, а может предстать как бы нуждающимся в заполнении – тогда хозяина «стяжают», т. е. зазывают из других мест.

Но обосновывать различие в сценариях перехода исключительно отмеченным социальным фактором все же нельзя, хотя это и выглядит наиболее логичным. Собственно, в описываемом здесь преимущественно регионе, т. е. Белозерье, информантами как раз не было дано никаких пояснений в отношении зависимости вариантов от состава переходящей в новый дом семьи

(да и в других регионах такие пояснения нечасты). Вопрос о причинах или мотивах выбора сценариев, таким образом, остается открытым.

Одной из причин данной лабильности практик и представлений может служить, например, уже указанная двойственность функций домового: во-первых, как покровителя семьи/рода, во-вторых, как хозяина места. Актуализация того или иного смыслового полюса может влиять на выбор варианта обрядовой коммуникации. Выбором могут управлять и совершенно частные (некатегориальные) валентности бытия. Например, если в старом доме жилось хорошо, хозяева зазывали покровителей на новое место («Хозяин и хозяйюшка, поедем со мной вместе жить») [ФА Бел20-23, 51]. Или, наоборот, если житье в оставляемом доме было «недобрым», старались оставить домовых в старой избе [Логинов 1992: 55], а следовательно, взывали к покровительству домового в новой. «Хорошая» или «плохая» жизнь при этом – следствие не «объективных» причин, но соблюдения/нарушения определенных конвенций во взаимоотношениях со сверхъестественным миром и, в определенном смысле, сообщение/ценность от него, определяющее выбор ответных ритуальных высказываний.

Теперь вернемся к различению между декларативной и апеллятивной формами ритуального высказывания.

Несложно заметить, что и они свидетельствуют о разной степени агентности исполнителя обряда. В декларативном сценарии («Выкупаю я...») она, несомненно, выше, чем в апеллятивном («Пойдем...» или «Разрешите...»). Акцент высказывания на сфере говорящего подразумевает фигуру более самостоятельную, чем фигура просителя в апеллятивном сценарии (обеих разновидностей)<sup>15</sup>. Поэтому можно предположить, что выбор

---

<sup>15</sup> Можно заметить, что апеллятивная форма является более гибкой, чем декларативная (что, в принципе, логично для амплуа просителя). Декларатив безапелляционен: я выкупаю, и всё; адресат только подразумевается. В апеллятивной же форме уже в силу того, что адресат введен в «тело» высказывания, становятся возможными расширяющие приемы по управлению его реакцией, такие как: дополнительные посулы и мотивировки, условия выполнения требований и пр. Например (на скот): «Сниму с себя фартук обычно, захожу, молюсь во все четыре стороны – дедушку соседку приговариваю, что вот:

одного из указанных сценариев есть выбор персональный, связанный со способностью/готовностью занять ту или иную позицию в поле магико-ритуального взаимодействия и, следовательно, выбрать соответствующую форму этого взаимодействия из арсенала традиции («схематизмов культуры»). С.Б. Адоньева разделяет магико-ритуальные высказывания на апеллятивные и перформативные<sup>16</sup>. Первые связаны с обращением-просьбой к сверхъестественному партнеру и с размещением важного для исполнителя ритуала объекта «в пространстве компетенции “сил”», вторые – с вхождением исполнителя в это пространство и действием там наравне с «силой»; в этом случае исполнитель обряда сам производит преобразование действительности (перформацию) актом своего высказывания [Адоньева 2004: 91–92]. Эта схема до определенной степени применима и к нашему случаю, хотя, на мой взгляд, демаркация не может быть проведена здесь столь же четко. Несмотря на высокую степень агентности исполнителя в декларативном сценарии ритуальной коммуникации, интенция высказывания (и его смыслового фона) тем не менее обращена на адресата, пусть и имплицитного, от расположения которого зависит успешность обряда (и выход из ситуации неопределенности соответственно). Исполнитель в известном смысле принижает свое положение – «не я хозяйка-то...», отдавая приоритет сверхъестественному агенту как подлинному хозяину стратегических ценностей жизни (что является пресуппозицией высказывания, причем для обоих сценариев). Таким образом, здесь имеет место своеобразная игра с партнером с целью получить от него желаемое: адресант как бы оттягивает управление ценностями на себя, оставляя при этом за адресатом их источник<sup>17</sup>. Здесь снова можно обратить внимание на разли-

---

“Дедушко соседушко, храни мою скотинушку, сыто пой, гладко гладь, я тебе буду помогать, будешь сыто поить кормить, буду плату платить”» (Волог., Верховаж, ж. 1938 г.р.) [ФА Верх20-12].

<sup>16</sup> Отталкиваясь от остиновской концепции слова как действия [Остин 1986].

<sup>17</sup> Следует отметить, что выбор между перформативным (или декларативным) и апеллятивным сценариями во многом определяется «серьезностью» и спецификой жизненной ситуации, т. е. насколько человек в свете важности объекта-цели магико-ритуальной заботы может счесть себя способным разделить ответственность с «силами».

чие в концептах «выкупа» и «дара» (ср. примеры № 12 и 13): в обоих случаях, очевидно, работает механизм «обязывающего дара» (см. [Мосс: 1996]), но выкуп – это дар инверсированный: инициатива здесь в руках у исполнителя (выкупающего), в то время как собственно дар, хотя и обязывает, оставляет ответ на волю контрагента.

Теперь рассмотрим другие коммуникативные элементы обряда.

### Углы жилища

Углы избы (сруба) – каналы коммуникации с домовым и/или место его «обитания», поэтому на них ориентированы подносимые ценности, телесные жесты и вербальные формулы:

(22) Въезжают в новый дом – на стол ставят петуха: если споёт – хорошо жить будешь, если нет, то плохо. Самое первое – надо попросить хозяина (просит хозяйка): «Хозяин-батюшка, прими хозяйку-матушку: пой-корми, спать вали и здоровье охрани». Поклониться в каждый из четырех углов и попросить в каждом углу – и жить будешь всегда хорошо... и охраняет... Вот и просишь: «Сохрани, пожалуйста...» (Волог. Белоз., ж. 1915 г.р.). [ФА Бел20-70]. См. также примеры № 3–6, 17, 19, 31.

Пространственные структуры являются необходимым условием для осуществления коммуникативных актов. Но в плане символического структурирования границ жилища представляется верным и обратное: символическое утверждение структур и смыслов производится через коммуникативные действия. Символическое преобразование (неосвоенного в освоенное и т. д.)

---

Например, если взять такой недуг, как грыжа, то указанные сценарии здесь встречаются, вероятно, с приблизительно равной частотностью. Но уже в ситуации перехода в новый дом декларативный сценарий достаточно редок. Так же и в скотоводческой обрядности – при водворении, выгоне скота и пр. – перформативные формы встречаются разве что в отдельных ритуальных репликах, представляющих элемент обряда.

производится ровно постольку, поскольку ему предшествует санкционирующая коммуникация. Первостепенное значение здесь имеет передний угол (о котором ниже).

### Акции с животными

Действия с животными находятся в определенном соотношении с операциями с деньгами (монетами). Суть данных акций состоит в запуске через порог нового дома впереди хозяев петуха и/или кошки; сами хозяева на некоторое время закрывают дверь в избу, оставаясь в сенях. Но при этом сами эти действия могут иметь разный смысл.

В одних случаях их можно квалифицировать как гадания:

(23) Если петух на стол вспрыгнет да вскукарекает, то жить будет хорошо. А если в углу остановится, то плохо жить будет. У меня петух не взлетел, так хозяин (муж) умер через два года (Волог., Белоз., ж. 1929 г.р.) [ФА Бел20-20];

(24) В дом когда в новый въезжаешь, проситься надо: «Хозяин с хозяйской, пустите меня в новую квартиру». Перед тем, как въезжают в дом, туда запускают кошку. Если она воротится (не пойдет в избу), значит, плохо будет жить в этом доме. Кошку приносили со старого дома (Волог., Белоз., ж. 1929 г.р.) [ФА Бел20-17];

(25) У дома есть хозяин, как и у леса. Когда в дом приходят жить, просят: «Хозяин с хозяйской, пустите ночевать, нам не ночку ночевать, а век вековать». В дом запускают кошку и петуха, и петуха на стол садят. Если он кукарекнет, так богато будешь жить, а если нет – то бедно (Волог., Белоз., ж. 1930 г.р.) [ФА Бел20-61];

(26) Зачем в дом-то новый переезжаете, в квартиру, допустим, дак все что это, или кошку или петуха занеси вперед, а потом сам заходи. [А почему кошку или петуха?] Так чтобы как хозяин примет, домовый примет, их в первую очередь, а потом сами заходите... [А домовый в новом доме свой или его нужно из старого дома звать?] Нет, в новом доме он есть, домовый, в каждом свой домовый, в новом доме он другой уже (Волог., Вашк., ж. 1940 г.р.) [ФА Ваш20-383]. См. также пример № 22.



По тому, побежит или не побежит кошка в передний угол, либо пойдет или не пойдет в избу, определяют, хорошо или плохо будет жить в новом доме. Таким же образом оценивают поведение петуха: пойдет/не пойдет в передний угол, подаст/не подаст голос. Как видно из примеров, поведение кошки и петуха, пущенных в дом впереди будущих жильцов, должно показать отношение к новоселам хозяина-домового, к которому синхронно обращены также и соответствующие апеллятивы, – это его ответное сообщение. От него зависит, «весело» или «нет» будет жить в новом доме, а также жизнь/смерть самих жильцов. Мантический акт нацелен на адресата, от которого и зависит его результат. Если гадание оказывается неудачным (что означает, что соглашение не достигнуто), его могут повторить, чтобы попытаться достичь противоположного решения:

(27) [А вот когда в новый дом переходят – как?] В новый дом переходят, не знаю как – кошку. Петуха пихают сразу. [Куда?] Как заходят, в дверь пихают. [Через порог что ли?] Да, как споет, так весело будут жить, хорошо, а не споет, так худо. Вот мать, переходили, мамка-то – переходили в новый дом, построили, дак переходили – петуха забросили, он и не спел. [И что?] Второй раз бросили – не спел. А вот татка-то умер-от (Волог., Сямж., ж. 1931 г.р.) [ФА Сям20-163].

Но в других случаях действия с животными нельзя расценить как гадание:

(28) Дом открыли, клали петуха, корзину и петуха... корзину пихнули в передний угол, пихнули, чтобы петух первый... Потом кошечку кинули. [А для чего это – петуха?] А это чтобы окупили дом, чтобы в доме не было утраты, не помер никто из людей (Волог., Вашк., ж. 1933 г.р.) [ФА Ваш20-48];

(29) Когда в дом новый въезжали, петуха пускали в избу да кошку: «Окуписи дом головой кошачей да петушиной» (Волог., Белоз., ж. 1930 г.р.) [ФА Бел20-12];

(30) В новый дом пускали чаще кошку или петуха – дворовушка голову возьмет не у человека, а у животиночки (Арханг., Виногр., ж. 1925 г.р.) [ФА Вин20-215];

(31) [А как-то говорят, что в новый дом въезжают, там кошку что-то пускают...] Да, да. [Это зачем?] Это кошка, знаешь чего, кошка

впереди помрет, значит. [Как это – помрет?] Ну, а как? В дом заходи, дак в новый дом, дак надь это, скажи-ко, домовеюшка просить, чтобы принял, домовеюшко – в дом. [А кто это такой?] Так вот просят: каждому углу поклонятся и попросят домовеюшка, чтобы полюбил всех в доме (Арханг., Мезен., ж. 1934 г.р.) [ФА Мез20-44].

Эти акции, таким образом, эквивалентны действиям с деньгами, имея характер выкупа или ритуальной замены. Отличие от гадания здесь очевидно. Если гадание предназначено только узнать, «умрет» или «не умрет», выкуп (замена) предотвращает негативную ситуацию: делает так, что умрет другой. Петух и кошка – средства коммуникации – играют при этих двух приемах разную роль в схеме коммуникации: в одном случае они – посредники, возвещающие волю-сообщение сверхъестественного агента<sup>18</sup>, в другом – ценность, отправляемая этому агенту с целью настроить его на реакцию, выгодную отправителю.

Два коммуникативных сценария – гадание и выкуп – как бы наслаиваются друг на друга. Оба решения связаны программой predeterminedной (в некотором смысле) смерти входящего в новый дом. Эта программа вносит неоднозначность в весь комплекс обрядов, связанных со строительством и переходом. Так, с одной стороны, входящий и должен умереть, иногда даже считалось, что дом будет полностью обжит только после первых похорон [Завойко 1914: 178]. Но с другой стороны, применяются различные приемы, долженствующие предотвратить эту смерть, примером чего могут служить описанные здесь замены-выкупы. С той же целью мог быть использован такой прием, как недостраивание дома [Зеленин 1937: 33]. В качестве выкупа хозяева могли отрубить перед входом в дом голову петуху или курице и закопать ее, что показательно, под передним углом [Афанасьев 1868: 109 – 110; Машкин 1862: 84], либо попросить плотников «затесать» вместо себя какое-либо животное

---

<sup>18</sup> Существует в белозерской традиции и другой вариант гадания: после того как в строящемся доме поднимут матицу, к ней привязывают каравай хлеба и, разрубив веревку, смотрят, куда он покатится: в сторону переднего угла – к доброму житью, к порогу – к худому [ФА Бел20-9, 49].

[Зеленин 1937: 35]. Как еще одну коммуникативную «хитрость», т. е., опять же, своеобразную замену, можно рассматривать и обычай при переселении швырять через порог в дополнение к петуху и кошке «поганое» (так как в нем стирают белье) корыто: отворяют дверь, бросают корыто, пускают кошку и/или петуха, затем просят: «Дедушко-домовеюшко, прими нас...» (Ярославская и Архангельская обл.) [Запорожец 2005: 38; ФА Мез20-15, 20-52]. Корыто – калька похоронной колоды – долбленого гроба-«домовины» (см. [Криничная 2001: 287]). В таком случае бросание его через порог предстает как отправление сообщения, имеющее целью убедить адресата – домового, что отправитель уже «умер»<sup>19</sup>, – еще один пример «рефлексивного управления» поведением партнера по коммуникации.

Еще одним из таких – на первый взгляд достаточно парадоксальных – приемов замены является отправление первыми – т. е. перед хозяевами – в новый дом детей.

(32) Первой на чистые половины пускают кошку, затем ребенка невинного, а затем только старшие члены семьи могут войти в дом (Волог., Вашк., ж. 1948 г.р.) [ФА Ваш20-328]<sup>20</sup>:

(33) А я вот, девочки, помню, меня сюда привели, но мне было пять годов. Меня с петухом отправляют первую. Я не иду. Кто первый зайдет, тот первый помрет. Пошла у нас сперва мама. И она и умерла у нас первая. Правда или неправда это, сбывается или не сбывается, это я не знаю. Но я не пошла с петухом (Арханг., Мезен., ж. 1919 г.р.) [ФА Мез20-392].

Дети и животные, как видно, ситуационно связываются в обряде: дети идут либо сразу после кошки и/или петуха, либо вместе с ними (см. также: [ФА Леш20-280, Мез20-41, 20-97]). Привлечение детей, по всей вероятности, обусловлено их в некотором смысле «абсолютным» лиминальным статусом: нахождением как бы на границе человеческого и сверхъестественного

---

<sup>19</sup> Подобная стратегия имеет параллели: например, у русских Сибири во время эпидемии желающий спастись от лихорадки «выходил из дома и накрывался корытом: лихорадки, думая, что он лежит в гробу, проходили мимо» [Толстая 2004: 460].

<sup>20</sup> Переписано из рукописной тетради информанта.

миров, что подтверждается их привлечением и в других пороговых ситуациях<sup>21</sup>.

Выбор этих сценариев – гадания или выкупа – демонстрирует разные способы «работы» с ситуацией неопределенности. Акции с животными в качестве выкупа продолжают общий ход и строй ритуала, ориентированного на то, чтобы добиться расположения адресата. Гадания можно считать верификацией успешности магических сообщений (выкупов), отправленных на других этапах обряда, – т. е. способом получения ответного сообщения (см. в этой связи [Новик 1984: 146]). В контексте ритуала в целом мантический акт, таким образом, не является пассивным узнаванием информации: как сопутствующие ему самому апелляции к адресату, так и сообщения, дары и выкупы иных обрядовых реплик должны спровоцировать его благоприятный исход (даже если по факту он может оказаться неблагоприятным – ср. пример № 27) (см. в этой связи [Христофорова 2002]).

### Передний угол, стол и икона

Данные три элемента и в ритуале, и вне его предстают как единый комплекс, маркированный как пространственной и смысловой позициями в структуре жилища, так и коммуникативной функцией в первую очередь. Передний угол со столом и иконой в нем – сакральный центр жилища, обеспечивающий и единство семьи, и канал связи со сверхъестественным миром.

При переезде в новый дом хозяева оставляют в старом стол и одну из икон, что показательно – для домового:

(34) Когда переезжаешь в новый дом, иконы берешь с собой, а одну оставляешь в старом доме. И там осталась икона хозяйину – Содержитель, Спаситель... иконы не оставить в доме – это ограбить... Зачем это?.. Должна хозяйину в доме оставаться иконка.

---

<sup>21</sup> Так, например, в числе иных лиминальных персон детей привлекали к ритуалам опаживания селения от холеры или коровьей смерти [Зеленин 1915: 957–958], поручали жертвование денег нищим [Русские крестьяне 2009: 606] и др.

Стол-престол должен стоять перед им. Это грех превеликой – у хозяина всё ограбить. Никогда не нужно иконы выносить, стола убирать. Стол престол и назван (Волог., Белоз., ж. 1915 г.р.) [ФА Бел20-69].

Это касается и ситуации продажи/покупки дома: дом нельзя продать или купить без иконы и стола:

(35) Если продают, дак с иконой мы ведь покупали – мы на Пахтусове вот жили, не в этой деревне, а там другой сын остался. Так мы покупали, дак всё – стол тут, здешной, и теперь у нас всё ихний стол, всё и жили более 50-ти лет, а всё ихний стол и икона ихняя (Волог., Тотем., ж. 1930 г.р.) [ФА Тот20-1]<sup>22</sup>.

Стол – место совместных трапез семьи – это символ ее единства, но также и социальной иерархии. Места за столом гендерно и статусно распределены. Место хозяина – во главе стола близ переднего угла – это его статусобразующее место. Таким образом, оставляя стол в доме, старый хозяин передает новому как бы базис для его социального капитала. Что же касается отношения со сверхъестественным хозяином, то ему, тем самым, оставляется ритуальная площадка (стол и икона в переднем углу), обеспечивающая канал коммуникации. «Стол – престол и назван», – как заметила информантка (пример № 34). Стол – «длань божья» – как известно, является субститутутом алтаря, на момент совершения ритуала представляющего либо как место пребывания сверхъестественного агента, либо как транслятор, долженствующий обеспечить коммуникативный канал «человек – сверхъестественный агент». А соседушко (домовой) – как опять же свидетельствуют информанты – такой же бог (см. примеры № 10, 11).

Передний угол в обрядах строительной жертвы и перехода в новый дом является локусом инициальным: в ряде вариантов обряда монеты кладутся только в него [ФА Бел20-55, 64;

---

<sup>22</sup> Так же и по данным начала XX в.: в Кадниковском у. Вологодской губ. если новый хозяин переходил в «старый» дом, то прежний хозяин должен был дать ему стол, «чтобы водились хлеб-соль» [Зеленин 1914: 203]. Ср. также [ФА Бел20-71; Тот20-2; Мез20-11, 368].

Пин20-129; Вин20-2, 118 и др.], если же их положено класть во все четыре угла, то все равно начиная с переднего. При переселении передний угол со столом становится для входящих основной мишенью ритуальной интенции. В передний угол побежать/вскочить на стол должны, как мы видели, ритуальные животные. В передний угол помещают и приносимые иконы. Б.А. Успенский считал обряд перенесения семейных икон сопоставимым с обрядом приглашения домового, отождествляя в некоторой мере самого домового с иконой как с «богом» [Успенский 1982: 184]. Действительно, икону можно считать синонимом домового или другого «бога» (см. пример № 10). У русских, как известно, очень широко распространено обыкновение называть иконы «богами», полку же для них – божницей (см. в этой связи [Мороз 1998: 122]); «богами» называют не только иконы, а и святых, на них изображенных. Место на божнице или между иконами в локальных традициях отводится усопшим предкам, поэтому туда для них ставятся подношения. Под иконы при переселении могут класть монеты [ФА Вин20-283]. Интересен также запрет свистеть в комнате, где есть иконы, мотивированный тем, что свистом можно напугать и «высвистать» из дома домового (Волог. губ.) [Балов 1891: 218].

### Хлеб-соль, ритуальная трапеза

На стол же при переходе ставят хлеб-соль, принесенные на белой скатерти или полотенце [ФА Бел20-42, 46], – как правило, это делает хозяйка нового дома либо водворяющая семью старшая женщина (в то время как установка иконы в передний угол чаще всего мужская прерогатива). Хлеб-соль используют в общей трапезе по переселении [ФА Бел20-33; Ваш20-48, 128]. При этом часть еды могут оставлять на столе на ночь – для домового:

(36) Т.Н.: Так и заходили, оставили на ночь домовейушке еду, чтоб он нас принял. [Да?] Н.И.: Да. Посидели... [А куда еду ставят для домовейушки?] Т.Н.: На столе (Арханг., Мезен., ж. 1960 г.р., м. 1958 г.р.) [ФА Мез20-41];

(37) А это уж сначала одна-то семья заходит, так все одно: чаю хоть попьют да всё – должны попить чаю и на столе оставить еды – там, хлеба, пирога ли чего ли, закуски какие. Это этим – суседушкам-то, чтобы они тоже потом попили да поели. Как спать-то лягут, на ночь-то. Чтобы тоже – на столе уберут, поедят, а им оставят. Всё – не объедки, а настоящее, чистое всё, в чистом. А уж там ихнем – не заметишь хоть: убудет, не убудет – все равно ведь не съедено будет. А все равно надо: «Вот вам угощение от нас, угощайтесь в новом доме» (Волог., Сямж., ж. 1938 г.р.) [ФА Сям DTxt1-82]<sup>23</sup>.

Хлеб и соль имеют очень широкий диапазон ритуально-магических функций (карпогонические, апотропейные и др.), но в связке они имеют главным образом приобщающий смысл и употребляются в соответствующих обрядовых ситуациях: свадьба, встреча гостей и т. п. Предложение «хлеб-соль откушать» всегда означает предложение разделить трапезу. Тот же смысл они имеют и в нашем случае. Совершив переход, семья садится за совместную трапезу, при этом доля выделяется и сверхъестественному хозяину. Таким образом, перед нами как бы заключительный акт ритуального комплекса, приобщающий новожилов к хозяину-домовому<sup>24</sup>. Это действие корреспондирует также с ритуальными акциями при строительстве, имеющими приобщающий коммуникативный характер, – угощениями плотников или помочан на инициальных и финальных этапах стройки (при закладке первого венца, переводин пола, подоконного венца, матицы, последнего венца, возведении крыши и др.): поскольку данные персоны выступают посредниками между хозяевами и сверхъестественной сферой, их угощение или совместная трапеза с ними хозяев означает и вхождение в контакт с ней.

---

<sup>23</sup> Другой вариант: первый ломоть хлеба, отрезанный при первой трапезе по переезде, закапывали на «вышке» над избой в переднем углу для домового (Волог., Кадн.) [Зеленин 1914: 203]; то же – в Красноярском крае [Мифологическая проза 2011: 88, № 219].

<sup>24</sup> Оставляю за пределами исследования обряд новоселья, или так называемых «влазин», ориентированный уже в отношении социальной группы.

\* \* \*

Итак, в данной статье был продемонстрирован коммуникативный характер ритуалов, связанных со сменой места жительства. Анализ материалов показал выраженную конативность ритуального высказывания: его ориентацию на сверхъестественного адресата – домового. Эта ориентация обеспечивается различными сценариями взаимодействия, некоторые из которых были выявлены по ходу исследования. Они реализуются в выборе:

А) типа иллокуции: декларативной или апеллятивной формы ритуального высказывания;

Б) способа «ангажирования» адресата: приглашения домового из старого дома в новый или просьбы к нему принять в новом доме;

В) коммуникативной валентности отдельных ритуальных реплик: действия с животными как гадание или как выкуп.

Выбор этих сценариев (предположительно) объясняется персональным предпочтением исполнителем обряда той или иной агентной позиции (А и, отчасти, В), а также социальным контекстом действия (Б). Вопрос о мотивах этого выбора, разумеется, не может быть решен однозначно – вероятно, весьма нередко он обусловлен нерелексивным следованием одному из вариантов, предложенным наличествующей традицией. Но во всех случаях выбор сценария отвечает определенному приему воздействия на адресата обряда с целью расположения его к реакции, ожидаемой исполнителем, и разрешения, таким образом, ситуации неопределенности.

Нельзя не отметить при этом, что степень «явленности» адресата в фокусе ритуального высказывания, или, точнее, той или иной его реплики, может быть различной. Она может зависеть в первую очередь, как мы видели, от типа коммуникативного действия – декларативного (или перформативного, по С.Б. Адоньевой) либо апеллятивного, а следовательно, от определенного акцента высказывания – на сфере адресанта или адресата. Таким образом, «скрытость» или «явность» адресата в данном случае соответствует стратегии высказывания. В других случаях, когда вербальная составляющая по тем или иным причинам отсутствует, конативный фокус обрядового действия может быть зафиксирован только через акциональный, пред-



метный (положение/бросание монет, поклоны) и структурный (пространственный – 4 угла) коды и лишь через них корреспондировать с «полными» формами. Но поскольку мы говорим здесь о ритуале как о речеповеденческом высказывании, речевая и неречевая части которого представляют собой взаимные перекодировки, формирующие символическое целое, данная форма представляется достаточной. В прагматическом плане важна не столько артикуляция конкретного адресата, сколько сама конативная ориентация ритуального сообщения. Именно она маркирует цель коммуникации: заключение финальной конвенции – и обосновывает необходимость различных коммуникативных стратегий (сценариев), посредством которых исполнитель ритуала достигает указанной цели.

Любой ритуал, в частности описанный здесь, полифункционален, причем список его функций (социализирующая, интегрирующая, регенерирующая и др.) по существу является открытым (см. [Байбурин 1993]). В данной статье я акцентировал внимание на том, что, на мой взгляд, является наиболее важным в ритуале в прагматическом отношении, – его коммуникативной функции. Представленные ритуалы есть коммуникативное действие, основанное на реципрокном характере контакта между партнерами, возможность которого обеспечивается принципом «принятия роли другого». Именно через коммуникацию и в результате заключенного посредством нее соглашения исполнитель достигает поставленных целей (или не достигает, если соглашение не заключено): становится возможным строительство и заселение дома, житье в новом доме обещает быть благополучным. В заключение стоит отметить, что коммуникативная функция ритуала по существу является его основой (а не одним из аспектов), санкционирующей все иные функции: семантическую, психологическую и пр. Возможность семантического преобразования обеспечивается успешностью коммуникации. Достигнутое соглашение снимает ситуацию неопределенности.

*Полевые и архивные материалы*

- ФА – Фольклорный архив Санкт-Петербургского государственного университета и АНО «Пропповский центр: гуманитарные исследования в области традиционной культуры»:  
ФА Бел. – Вологодская обл., Белозерский р-н, 1988–1995 гг.  
ФА Ваш. – Вологодская обл., Вашкинский р-н, 1998–2002 гг.  
ФА Вел. – Архангельская обл., Вельский р-н, 2021 г.  
ФА Верх. – Вологодская обл., Верховажский р-н, 2007 г.  
ФА Вин. – Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1990 г.  
ФА Леш. – Архангельская обл., Лешуконский р-н, 2012 г.  
ФА Мез. – Архангельская обл., Мезенский р-н, 2007–2008, 2015–2016 гг.  
ФА Наг. – Кировская обл., Нагорский р-н, 2009 г.  
ФА Пин. – Архангельская обл., Пинежский р-н, 1986 г.  
ФА Сям. – Вологодская обл., Сямженский р-н, 2006 г.  
ФА Тот. – Вологодская обл., Тотемский р-н, 2011 г.

*Литература*

- Абрамян 1983 – *Абрамян Л.А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.  
Адоньева 2004 – *Адоньева С.Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.  
Арутюнова 1999 – *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999.  
Афанасьев 1868 – *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. М., 1868.  
Байбурин 1983 – *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.  
Байбурин 1993 – *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.  
Балов 1891 – *Балов А.* Следы древних верований в народном иконопочитании // Живая старина. 1891. Вып. 3.  
Бахтин 1986 – *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.  
Буайе 2016 – *Буайе П.* Объясняя религию: Природа религиозного мышления. М., 2016.

- Бубер 1995 – *Бубер М. Я и Ты* // Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
- Василюк 1984 – *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М., 1984.
- Ефименко 1864 – *Ефименко П.С.* Домовой // Памятная книжка Архангельской губ. на 1864 год. Архангельск, 1864.
- Завойко 1914 – *Завойко Г.К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3–4.
- Запорожец 2005 – *Запорожец В.В.* Домовые Пошехонья // Живая старина. 2005. № 3.
- Зеленин 1914 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 1. Пг., 1914.
- Зеленин 1915 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. 2. Пг., 1915.
- Зеленин 1937 – *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
- Криничная 2001 – *Криничная Н.А.* Русская народная мифологическая проза. Т. 1. СПб., 2001.
- Левкиевская 2000 – *Левкиевская Е.Е.* Мифологические персонажи в славянской традиции: I. Восточнославянский домовой // Славянский и балканский фольклор: Народная демонология. М., 2000.
- Лефевр 1974 – *Лефевр В.А.* Конфликтующие структуры. М., 1974.
- Логинов 1992 – *Логинов К.К.* О жертвоприношениях в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992.
- Логинов 1986 – *Логинов К.К.* Трудовые обычаи, обряды, запреты и приметы у русских Заонежья // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986.
- Лотман 1993 – *Лотман Ю.М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллин, 1993.
- Луман 2007 – *Луман Н.* Социальные системы. СПб., 2007.
- Максимов 1903 – *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Машкин 1862 – *Машкин.* Быт крестьян Курской губ. Обоянского у. // Этнографический сборник. Вып. 5. СПб., 1862.
- Мид 1994 – *Мид Дж.Г.* От жеста к символу // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994.
- Мифологическая проза 2011 – Мифологическая проза славянского населения Красноярского края: хрестоматия: В 2 т. Т. 1: Рассказы

- о домашних духах и людях со сверхъестественными способностями / Сост. Н.А. Новоселова, С.В. Калинина. Красноярск, 2011.
- Мороз 1998 – *Мороз А.Б.* Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Т. 2. М., 1998.
- Мосс 1996 – *Мосс М.* Очерк о даре // Мосс М. Общество, обмен, личность. М., 1996.
- Мосс 2000 – *Мосс М.* Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Неклепаев 1903 – *Неклепаев И.Я.* Поверья и обычаи Сургутского края: Этнографический очерк // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. Кн. 30. Омск, 1903.
- Никифоровский 1897 – *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897.
- Новик 1994 – *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994.
- Новик 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Остин 1986 – *Остин Дж.Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17: Теория речевых актов. М., 1986.
- Подвысоцкий 1885 – *Подвысоцкий А.* Словарь областного Архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- Познанский 1917 – *Познанский Н.Ф.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Русские крестьяне 2005 – Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 3: Калужская губерния. СПб., 2005.
- Русские крестьяне 2009 – Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 7: Новгородская губ. Ч. 2: Череповецкий уезд. СПб., 2009.
- Седакова 2004 – *Седакова О.А.* Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Серль 1986 – *Серль Дж.Р.* Классификация иллокутивных актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17: Теория речевых актов. М., 1986.
- Тайлор 1989 – *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М., 1989.

- СРНГ 1976 – Словарь русских народных говоров. Вып. 11. Л., 1976.
- Толстая 2004 – *Толстая С.М.* Обман // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под. ред. Н.И. Толстого. Т. 3. М., 2004.
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символы в африканском ритуале // Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Успенский 1982 – *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
- Хабермас 2008 – *Хабермас Ю.* Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия // Социологическое обозрение. 2008. № 1.
- Христофорова 2002 – *Христофорова О.Б.* Гадание как моделирование событий: к вопросу о программирующей функции ритуала // Труды по культурной антропологии: Памяти Г.А. Ткаченко / Сост. В.В. Глебкин. М., 2002.
- Цейтлин 1912 – *Цейтлин Г.* Знахарства и поверья в Поморье (*окончание*) // Изв. Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1912. № 4.
- Якобсон 1975 – *Якобсон Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975.