

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Пермский государственный национальный исследовательский университет»

# **ФИЛОЛОГИЯ В XXI ВЕКЕ: МЕТОДЫ, ПРОБЛЕМЫ, ИДЕИ**

Материалы Всероссийской научной конференции  
8 апреля 2013 года

Сборник статей

Пермь 2013

УДК 80  
ББК 80  
Ф 54

**Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: материалы**  
Ф 54 Всерос. науч. конф., Пермь, 8 апреля 2013 г. / отв. ред.  
Н.В. Соловьева; Перм. гос. нац. исслед. ун-т. – Пермь, 2013. –  
282 с.

ISBN 978-5-7944-2248-1

В сборнике представлены материалы Всероссийской научной конференции «Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи», прошедшей на филологическом факультете Пермского государственного национального исследовательского университета.

Сборник предназначен для широкого круга филологов.

**УДК 80**  
**ББК 80**

Печатается по решению ученого совета филологического факультета  
Пермского государственного национального исследовательского университета

*Рецензент:* кафедра общего языкознания Пермского государственного  
гуманитарно-педагогического университета

*Редакционная коллегия:* В.В. Абашев, Е.А. Баженова, Е.В. Ерофеева,  
Б.В. Кондаков, В.А. Салимовский, Н.В. Соловьева

*Ответственный редактор:* Н.В. Соловьева

ISBN 978-5-7944-2248-1 © Пермский государственный национальный  
исследовательский университет, 2013

**Key words:** S.A. Auslender; F.A. Stepun; “The visions of life”; “Nikolay Pereslegin”; “Basic problems of theatre”; anthropology; literary hero; “man-artist”.

УДК 398+229

**Королёва Светлана Юрьевна**  
доцент кафедры русской литературы  
Пермский государственный национальный  
исследовательский университет  
petel@yandex.ru

**Туманова Ольга Сергеевна**  
магистрант филологического факультета  
Пермский государственный национальный  
исследовательский университет  
tumanova\_os@mail.ru

## **ОБРАЗ САЛОМЕИ-ПОВИТУХИ: АПОКРИФ И ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ<sup>1</sup>**

Статья посвящена повитухе Саломее – персонажу, упоминающемуся в апокрифических версиях сюжета Рождества Христова, получившему воплощение в иконографии и фигурирующему в ряде фольклорных жанров (духовных стихах, заговорах, формулах-обращениях, мифологических рассказах). Делается попытка раскрыть некоторые ранее не отмечавшиеся связи фольклорных текстов с церковной книжностью и визуальными изображениями Саломеи; выявляется роль лингвистического фактора в ее сближении с женскими персонажами низшей мифологии.

**Ключевые слова:** христианские апокрифы; обряд родин; заговоры; низшая мифология славян; народная религия.

Рассмотренные в контексте христианской книжности и ритуальности, многие явления народной культуры, которые ранее интерпретировались исследователями как «реликты славянского язычества», обнаруживают связи с церковной традицией. Привлечение такого контекста особенно важно при изучении фольклорных персонажей церковно-книжного происхождения. К их числу принадлежит повитуха («бабушка») Саломея, которая, согласно апокрифическим Евангелиям, присутствовала при рождении Христа. Ее иконография подробно описана в фундаментальном исследовании

Н.В. Покровского (1892, переиздано в 2001 г.: [Покровский 2001: 142–156, 166–173, 183–188]); на широком фоне христианской книжности образ Саломеи рассмотрен славистом А.Б. Страховым [Страхов 2003: 201–204]. Фольклорным формам ее имени, генезису и контекстам его возникновения в заговорно-заклинательных текстах посвящена статья А.В. Юдина [Юдин 2011].

В работах специалистов также сделан ряд частных наблюдений: приведены факты почитания Саломеи в среде рожениц и повитух [Листова 1989]; исследован мифологический мотив «особых» рук повитухи / Саломеи и его реализация в обрядах родинного цикла [Кабакова 1993]; выделены связанные с этим персонажем сюжетные ситуации в заговорах [Кляус 1997; Агапкина 2010: 302–304]. Вместе с тем ряд вопросов остается недостаточно проясненным. Выявлены не все генетически значимые для образа источники, не все «фольклорные ипостаси» Саломеи-повитухи получили убедительное объяснение. Дискуссионным остается утверждение о ее связи с женскими демонологическими персонажами. Этим вопросам и посвящена данная статья<sup>2</sup>.

Приход повитухи к Деве Марии – сюжетная ситуация, имеющаяся в ряде христианских апокрифов. Самый ранний из известных источников – Протоевангелие Иакова (вт. пол. II в.): оставив Марию в пещере, Иосиф уходит за повитухой, которая, придя, наблюдает чудесное рождение Христа; проходящая мимо Саломея желает удостовериться, что Мария осталась девой, за неверие ее рука отнимается; раскаявшись, Саломея по совету ангела берет на руки Христа и исцеляется [Свенцицкая, Трофимова 1989]. В последующих апокрифах имеются заметные расхождения с Протоевангелием Иакова (далее – ПИ), что позволяет исследователям предполагать опору на разные, хотя и близкие, устные традиции [Скогорев 2000]. Так, лаконичное упоминание о повитухе Саломее содержит «Книга Иосифа Плотника» (рубеж IV–V вв.): в эпизоде бегства в Египет Саломея присоединяется к Св. Семейству, чтоб сопровождать Марию и дитя. Хотя ранее Саломея здесь не упоминалась, автор не поясняет, кто она такая – очевидно, полагая, что это общеизвестно [Там же]. Безымянная повитуха («старуха-еврейка») фигурирует и в т.н. Арабском Евангелии детства (V – перв. пол. VI вв.): придя к Марии по зову Иосифа, она обнаруживает, что ее услуги не нужны; сетуя на бедность и давнюю болезнь, по совету Богородицы старуха возлагает руки на Христа и выздоравливает, после чего обещает до конца жизни быть его «служанкою и рабынею». В эпизоде обрезания повитуха опускает кусочек его крайней плоти (или пуповины) в сосуд с маслом

(впоследствии Мария Магдалина смазывает им ноги Христа) [Там же]. Версии этого сюжета из славянских вопросно-ответных текстов XV в. («Вопрошения различна», «Слово о небеси и о земли», «Беседа трех святителей») и более поздних греческих рукописей приводит А.Б. Страхов [2005: 201–202]; он полагает, что в их основе лежит какая-то греческая легенда. Однако, по-видимому, впервые история о приготовлении повитухой масла зафиксирована именно в Арабском Евангелии детства.

Повитуха Саломея фигурирует и в позднем Евангелии Псевдо-Матфея (VIII–X вв., далее – ЕПМ), составленном на латыни и широко известном на средневековом Западе. Излагаемая в нем версия рождения Христа основана на переработках ПИ, но имеет ряд отличий; в частности, Саломея в нем прямо названа повитухой (в ПИ – без указания на род занятий, но с родословием – «из семени Авраама, Исаака и Иакова»), напарницу Саломеи зовут Гелома / Зелома (в ПИ – безымянная), для исцеления Саломея касается пелен Христа (в ПИ – берет его на руки). Исследуя генезис Саломеи-Соломонии в русских заговорах, А.В. Юдин указывает в равной мере на ПИ и ЕПМ; факты упоминания не двух, а одной повивальной бабки (Саломеи) в древнерусской церковной книжности он объясняет «смешением» сходно звучащих имен (Саломия – Зелома), которое затем наследуется русским фольклором [Юдин 2011: 219–221]. Приведенные выше апокрифы ставят это предположение под сомнение и позволяют говорить, скорее, о том, что древнерусским авторам были знакомы обе версии сюжета Рождества (с одной и двумя повитухами), зафиксированные в христианской книжности. В уточнении нуждается и роль этих апокрифических евангелий (ПИ и ЕПМ) как источников, к которым может восходить фольклорный образ Саломеи-повитухи. Не позднее XII в. ПИ было переведено на церковно-славянский язык и имело хождение под несколькими названиями («Иаковля повесть» и др.: [Порфирьев 1890: 5]); оно попадало иногда в списки «отрешенных» книг, однако не было запрещено полностью и упоминалось в богословских трудах. О переводе на церковно-славянский язык ЕПМ в известных нам источниках не говорится; по-видимому, его влияние (если оно было) корректнее называть косвенным. На это отчасти указывает и тот факт, что в древнерусских церковных текстах и иконописи имя второй повитухи (Зеломы) не упоминается: если она фигурирует, то – как в ПИ – остается безымянной (а в фольклоре вообще отсутствует).

Упоминания Саломеи-повитухи в древнерусской церковной книжности собраны Н.В. Покровским [Покровский 2001: 155, 167, 171–

172] и введены в фольклористический оборот ([Юдин 2011: 220–221], с добавлением других славянских источников см.: [Страхов 2005: 201–203]). В этом ряду примечательны Великие Минеи Четьи, составленные преп. Макарием (перв. треть XVI в.): в «Слово на Рождество Пресвятыя Богородицы» (8 сент.) он включает подробный пересказ фрагмента ПИ о рождении Христа [Великие Минеи 1886: 360–361] и апокрифическое «Житие Пресвятой Богородицы» иерусалимского монаха Епифания (XI–XII в.), наделяющего Саломею престижной генеалогией (она оказывается родственницей Девы Марии и Елизаветы – матери Иоанна Крестителя): «Мафан иерей от Вифлиома имяше дщери три: Марию, Софию, Анну. Мария же роди Соломею бабу <...> Не дошед же Иерусалима село есть Вифлеомское, иже бяше стяжание Саломиино, Богородицыны тетки; <...> послуживши же ей о всем Саломии, баба ей сущи в Вифлеоме, тетка сущи Святой Богородици... от матерня рода» [Там же: 364, 369]. Возможно, родословие именно этой Саломеи отражается в прикамском заговорном тексте (здесь она названа одной из сестер Лазаря, которые, по церковному преданию, были в числе жен-мироносиц вместе с другой Саломией – матерью двух апостолов): «... еще я помолюся, еще я покорюся трем сестрам лазарям Мария, София, Соломида» (Чердынск. р-н, 2010; архив Лаборатории культурной и визуальной антропологии (далее ЛКиВА) ПГНИУ). Смешения одноименных персонажей, встречающиеся иногда в христианской книжности, являются типичными для фольклора.

Хотя Саломея не была канонизирована, принимавшая Христа «баба» упоминалась в молитвах, входивших до реформы патриарха Никона в рукописные требники («Молитва бабе приемшей отроча»: «Господи Иисусе Христе... бабою повитый пеленами»; «Молитва бабе, егда принесен будет Младенец крестити до сорока дней»: «Господи Боже наш... аки детищ восприят быв, сам и сию рабу твою бабу помилуй»; цит. по: [Покровский 2001: 172]). После изъятия этих молитв повитуха продолжает фигурировать в литературе для «душеполезного» чтения (так, в «Слове на Рождество Христово» Димитрий Ростовский называет Саломию «праведной» и «старицей... не из числа грешных» [Димитрий Ростовский 1868: 466, 470, 474, 477]).

Популярности Саломеи-повитухи в народной культуре также способствовали ее многочисленные иконописные изображения (в сцене Рождества Христова), на что уже указывали исследователи [Традиционная магия 1993: 167–168; Агапкина 2010: 302–303]. Сопоставляя западный и восточный средневековый иконографический канон, Н.В. Покровский приходит к выводу, что наиболее типичным для византийско-русской традиции было изображение двух повитух (реже –

одной) в нижнем ярусе многофигурной композиции: женщины моют младенца Христа, стоящего в купели, либо одна из них держит его на коленях, а другая подливает в купель воду [Покровский 2001: 144–156]. Из канона Рождества Христова сцена купания заимствуется в житийные иконы с клеймами, показывающими рождение Девы Марии, Иоанна Предтечи и других святых [Там же: 183–184], что многократно увеличивает частотность изображения повитух. С иконописным омовением, по-видимому, может соотноситься народное представление о том, что Саломея «размывала руки» с самой Богородицей, да и обряд «размывания рук» как таковой [Листова 1989; Кабакова 1993: 63–64]. Параллели с иконописным изображением обнаруживают, на наш взгляд, и некоторые локальные элементы родинной обрядности: необходимость присутствия при родах не одной, а двух повитух (полесск., [Кабакова 2001: 117–118]); обычай «погружения в воду» новорожденного младенца, которое однократно совершает повивальная бабка до крещения в церкви (судогодск., [Добровольская: 2001: 99]).

Согласно церковному канону, Дева Мария сама выполнила с новорожденным Христом все действия, которые обычно осуществляет повитуха. Возможно, этим объясняется своего рода «изофункциональность» Богородицы и Саломеи, возникающая в некоторых фольклорных жанрах. Так, ситуацию, когда одно и то же действие приписывается то одной, то другой героине, находим в различных записях «Сна Богородицы». Этот поздний апокриф (вероятно, западного происхождения) имел широкое распространение в простонародной среде, где он до сих пор бытует в устной и письменной форме, приобретая черты молитвы, заговора, духовного стиха (см. об этом: [Райан 2006: 425–428; Русские заговоры 2010: 416]). Вот как описывается рождение Христа и действия Богородицы в одной из версий: *«Я брала же дитё в белы рученьки, / <...> Я ведь пеленала дитё я ведь в белы-белы пелена. / Я ведь вязала дитё я ведь белым-белым поясом»* (юрлинск., [Бахматов 2003: 197, 199]). В других версиях «Сна» подобные действия выполняет повитуха: *«Его бабушка Фаламия <Саламия> на руки принимала, морской водой обмывала, шелковой травой обтирала, пелены в черные пеленала, поясом шелковым повивала»* (нижегород., [Рукописная проза 2008: 145–146]).

О том, что тесная связь повитухи с Богородицей, выражающаяся в случаях замены одного персонажа другим, носит в народной культуре не случайный характер, свидетельствуют и заговоры (примеры см.: [Кляус 1997: 72–73, 75, 152, 175]). Исследователи уже отмечали возможное влияние на заговорный образ Саломеи ее иконописных изображений [Агапкина 2010: 303–304]: и там и там она предстает как обычная

повивальная бабка (а значит, согласно реалиям народной культуры, и как знахарка, которая может окачивать и парить младенца, «загрызть» грыжу и т.д.): *«Не я тебя парю, не я тебя жарю, парит да жарит Соломония да матушка своим шелковым венчиком, да на сон, на угомон, на доброе здоровье. Спи с вечера до полночи, с полночи до утра. Как в утробе матери лежал, ничего не знал, ни писку, ни вереску, так и сейчас ничего не знай»* (Чердынский р-н, 2011; архив ЛКиВА ПГНИУ). Нам представляется, однако, что влияние иконографии Рождества Христова на русскую заговорную традицию имеет и другие проявления. Присутствием на иконе (в едином сакральном пространстве) не только младенца, его матери и повитухи, но также вола, быка, овец и пастухов можно объяснить тот факт, что в ряде заговоров Богородица или Саломея выступают как покровительницы домашнего скота (примеры см.: [Кляус 1997: 69, 71–73 196]).

Отдельно необходимо упомянуть специфическую роль фольклорной Саломеи как охранительницы человека в «нечистом» пространстве бани. В ряде работ «бабушка Саломея / Соломонида», которую зовут «помыть-попарить» ребенка, отнесена авторами к разряду «языческих» или «народно-мифологических» персонажей [Дмитриева 1988: 62; Черепанова 1983: 44]. Н.А. Криничная полагает, что в этом образе воплощается «роль баенника как дарителя здоровья» [Криничная 2004:73]. Подобную точку зрения критикуют А.Б. Страхов [Страхов 2005: 203] и А.В. Юдин, который, в частности, пишет: «... концепция Соломонии как банника не кажется нам убедительной. <...> Истоки образа Соломонии лежат в области христианской книжности, и для объяснения ее заговорных функций необязательно обращаться к сфере демонологии» [Юдин 2011: 219]. Соглашаясь с первой частью утверждения, отметим, что в процессе фольклоризации образа Саломеи-повитухи ее сближение с персонажами низшей мифологии все-таки происходит. Многочисленные свидетельства мы находим не столько в заговорах, сколько в тесно примыкающем к ним речевом жанре фольклора – формулах-обращениях (произносимых перед входом в баню и выходом из нее, на окачивание ребенка водой и т.п.). Так, в прикамских записях адресатом – наравне с баней – становится и «бабушка Саломея»: *«Очисти, банька-парушка, Саломея-бабушка, малое дитё от всех болячек»*; *«Чисти, банька-парушка, Саломея-бабушка, дай здоровычка, все болячки унеси...»* (Чердынский р-н, 2010); *«Банюшка-матушка, тёплая парушка, пусти топить, пусти париться-мыться»* (Кудымкарский р-н, 2002; всё – архив ЛКиВА). О том, что «бабушка Соломонида» выступает здесь именно как «хозяйка» бани и заступница от нечистой силы, свидетельствует комментарий



информанта: «В бане бабушка живет, Соломонида-бабушка. В баню ходите: “Банна бабушка, Соломонида-бабушка, пусти меня помыться-попариться”. У нее разрешение нужно спросить, она тебя и хранить будет. А то вдруг кто на тебя нападет, блазнить будет... Она этим заведует, баней» [Вишерская старина 2002: 29].

Подобные формулы-обращения выступают своего рода связующим звеном между заговорными текстами и мифологическими рассказами, в состав которых они иногда включаются («Банница, пусти помыться» [Былички и бывальщины 1991: 118]; «Банная староста, пусти меня» [Там же: 131] – предписания из чердынских рассказов о женщинах, наказанных за нарушение банного этикета). Ряд сюжетов о банных духах прямо связан с произнесением специального обращения к «банной старосте» или «обдерихе», после чего та не трогает человека [Миф. рассказы 1996, № 200, 204] и защищает его от других «нечистых» [Там же, № 192; Криничная 2004: 90–91]. Женский аналог банника имеет в русском фольклоре ряд названий: *банная бабушка, баянная матушка, банная староста, банная хозяйка, банница, байниха, обдериха* – и обычно рассматривается недифференцированно; попытку соотнести варианты названий с различными функциями «банного духа» предпринимает М. Власова [Власова 2000: 28–36]. Характеризуя «банную бабушку / матушку», она отмечает ее связь с роженицами и предполагает, что это «сверхчеловеческий “двойник” бабушки-повитухи, <...> дух, “хозяйка” бани-“целительницы”» [Власова 2000: 28–29].

О том, что между мифологической «банной хозяйкой» и апокрифической повитухой в фольклоре действительно существует связь, свидетельствуют записи, где Соломонида фактически именуется «банной бабушкой». Их сближение можно объяснить тем, что обе они действуют в пространстве бани. Но свою роль, по-видимому, сыграл и лингвистический фактор. В книжных источниках и на иконах апокрифическая повитуха именуется «Саломия баба», где слово «баба» определенно означает ‘повитуха’; в русских говорах это слово употребляется также в смысле ‘лекарка, знахарка’ [СРНГ 1966: 14], а в сочетании с мифологическими именами и эпитетами обозначает женских демонологических персонажей (*баба Яга, баба Середа* [Слав. древ. 1995: 122]; *белая баба, болотная баба, водяная баба* [Власова 2000: 36, 52, 92]). Подобный семантический ореол позволяет «бабе Саломии» сближаться с рядом мифологических *баб* и *бабушек*, из которых «банная бабушка» семантически наиболее ей близка (ср.: слово «бабушка» также имеет значения ‘повивальная бабка’, ‘лекарка, знахарка’ [СРНГ 1966: 29–30]). На материале прикамских записей

видно, что, став «хозяйкой» бани, «бабушка Соломонида» сохраняет свою положительную функцию помощницы и охранительницы. О том, остается ли это объединение двух персонажей простой контаминацией или приводит к трансформации образов, можно будет судить на основании дальнейших исследований.

### Примечания

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ, проект № 13-14-59601 («Народная религиозная поэзия Обвинского края и “русского острова”»).

<sup>2</sup> Авторы выражают признательность А.Б. Ипполитовой, М.Г. Вадейше, В.Б. Колосовой и Т.Г. Голевой за ценные советы и содействие в поиске источников.

### Библиографический список

Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.

Бахматов А.А. Юрлинский край: Традиционная культура русских к. XIX–XX вв. / Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 2003. 496 с.

Былички и бывальщины: старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / Сост. К. Шумов. Пермь: Перм. кн. изд-во, 1991. 412 с.

Великие Минеи Четьи, собранные митрополитом Макарием. Сентябрь, дни 1–15 (Памятники славяно-русской письменности, изданные археографической комиссией). СПб, 1868.

Вишерская старина: сборник фольклорно-этнографических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района Пермской области / сост. И.А. Подюков, С.В. Хоробрых, Н.В. Жданова. Пермь: ПРИПИТ, 2002. 100 с.

Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб: Азбука, 2000. 672 с.

Димитрий Ростовский, митр. Слово на Рождество Христово // Сочинения св. Димитрия, митрополита Ростовского (в 5-ти частях). Ч. 3. М., 1868. С. 466–490.

Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М.: Наука, 1988. 240 с.

Добровольская В.Е. Институт повивальных бабок и родильно-крестильная обрядность (по материалам экспедиций в Судогодский р-н Владимирской обл.) // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2001. С. 92–106.

Кабакова Г.И. Золотые руки // *Philologia slavica*. К 70-летию акад. Н.И. Толстого. М.: Наука, 1993. С. 60–70.

Кабакова Г.И. Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001. С. 107–129.

Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М.: Наследие, 1997. 464 с.

Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Академ. проект, Гаудеамус, 2004. 1008 с.

Листова Т.А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – 20-е годы XX в.) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142–171.

Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и комм. О.А. Черепанова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. 212 с. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/cherep/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/cherep/index.php) (дата обращения: 07.04.2013).

Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук (Т. LII, № 4). СПб., 1890.

Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно русских и византийских. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 564 с.

Райан В.Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России / пер. с англ. М.: НЛО, 2006. 720 с.

Рукописная религиозная проза Нижегородского края / сост., авт. вступит. ст. и коммент. Ю.М. Шеваренкова. Н. Новгород: Растр-НН, 2008. 294 с.

Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / сост., подготовка текстов, статьи и комментарии А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. 829 с.

Свенцицкая И., Трофимова М. Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989. 336 с. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apokrif/Svenc\\_index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Svenc_index.php) (дата обращения: 07.04.2013).

Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. СПб.: Алетейя, 2000. 480 с. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apokrif/Skogor\\_index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Skogor_index.php) (дата обращения 07.04.2013).

Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. Т. 1. М.: Междунар. отношения, 1995. 575 с.

Словарь русских народных говоров. Вып. 2. М., Л.: Наука, 1966. 316 с.

Страхов А.Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge, Mass., 2003 (Palaeoslavica XI. Supplementum I). 380 с.

Традиционная русская магия в записях конца XX в. / сост. С.Б. Адоньева и О. Овчинникова. СПб.: Френдлих-Таф, 1993. 176 с.

Черепанова О.А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983. 169 с.

Юдин А.В. Бабушка Соломония в восточнославянских заговорах и источники ее образа // Славянский и балканский фольклор (Вып. 11: Виноградье). М.: Индрик, 2011. С. 215–224.

**S.U. Korolyova**

Reader of Russian Literature Department  
Perm State National Research University

**O.S. Tumanova**

Undergraduate of Philological Faculty  
Perm State National Research University

## MIDWIFE SALOME: APOCRYPHAL WRITING AND FOLKLOR TRADITION

Midwife Salome is the character who is mentioned in apocryphal versions of Christmas plot and included in Christian iconography; she also appears in a number of Russian folklore genres (spiritual verses, plots, formulas addresses, mythological stories). The article is devoted to interrelations between folklore texts, church writing and visual images of Salome; the role of linguistic factor in her rapprochement with female characters of Russian lowest mythology comes to light.

**Key words:** Christian apocryphal stories; maternity ceremony; spells; Slavic mythology; folk religion.

УДК 821.161.1.09 “1992/...” – 1

**Моисеева Анна Александровна**

старший преподаватель кафедры русской литературы  
Пермский государственный национальный  
исследовательский университет  
akunevich@mail.ru

## **ОБРАЗ МУЗЫ В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ПОЭЗИИ: ТЕНДЕНЦИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Статья посвящена особенностям образа музы в современной русской поэзии. Мы наблюдаем затухание прежней традиции торжественной презентации этого образа. В то же время в поэтических описаниях Музы, которые обнаруживаются в произведениях современных авторов, актуализируются комические ассоциации и негативные коннотации.

**Ключевые слова:** образ музы; современная русская поэзия; традиции и новаторство.

Образ музы, заимствованный из античной мифологии, с XVIII века является неотъемлемой частью русской поэтической культуры. Помимо первичного значения – «богини поэзии, искусств и наук, девять сестер, рожденных в Пиэрии» [Мифы народов мира 2000: 177] – музы достаточно быстро приобретают еще одно, становящееся основным: образы, воплощающие в себе индивидуальные особенности поэтического мировосприятия и творческой манеры отдельных авторов. У каждого поэта появляется своя собственная «авторская» муза, которая может ассоциироваться с его возлюбленной, но чаще представляет собой своеобразную персонификацию его творческой манеры: «Музо! Не пора ли слог отменить твой / грубый / И сатир уж не писать? / Многим те не любы...» (А.Д. Кантемир «Сатира IV. О опасности сатирических сочинений: К музе своей») [Русская поэзия XVII–XX