

# ЖИВАЯ СТАРИНА



## МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ

■ «Невозможное —  
немыслимое — абсурдное»:  
образы перевернутого мира  
в апотропейной и отгонной  
магии

■ Ходячий покойник  
как «шумный дух»  
(по материалам  
из Республики Беларусь)

## РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

■ Коми-пермяцкий праздник  
«Стрѹча» (Троица)  
в д. Кукушка Кочѹвского  
района Пермского края

## АРХИВНАЯ ПОЛКА

■ Новая смоленская сказка  
«Николай и Касьян»  
(СУС -790\*\*) из архива  
Литературного музея СмолГУ



Чашка из соснового корня

## ЭКСПЕДИЦИИ

■ Экспедиция в Бирский район  
Республики Башкортостан



На 1-й странице обложки:  
Троицкая кукла Соломея, стоящая рядом с троицкой березкой в д. Кукушка. 3 июня 2012 г.  
Фото А. В. Черных

Чашка, сплетенная из соснового корня.  
Смешанное плетение косичкой и косое порядное плетение. Мастер Л. С. Бычин. Пермь, 2022 г.  
Фото Е. П. Бирюкова

◀ Участники крестного хода  
в д. Кукушка. 3 июня 2012 г.



В рамках проекта по выявлению и сохранению нематериального этнокультурного достояния народов России учеными из Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН проводятся экспедиции в различные районы Пермского края. О результатах исследований 2023–2024 гг. читайте на с. 43–52.  
Фото А. В. Черных



▲ Украшение троицкой березки в д. Кукушка. 3 июня 2012 г.



▲ Хоровод вокруг троицкой березки в д. Кукушка. 3 июня 2012 г.



▲ Троицкую березку несут к реке (д. Кукушка). 3 июня 2012 г.



▲ Троицкую березку выбрасывают в реку после праздника в д. Кукушка. 3 июня 2012 г.

# ЖИВАЯ СТАРИНА

Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре

## СОДЕРЖАНИЕ

### МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ФОЛЬКЛОРЕ

- Л. Н. Виноградова.* «Невозможное — немислимое — абсурдное»: образы перевернутого мира в апотропейной и отгонной магии..... 2
- И. А. Сedaкова.* «Почему жена остается с мужем»: болгарский фольклорный нарратив о судьбе..... 5
- С. Ю. Королёва, Д. М. Маткасымова.* Об одном персонаже (не)детской демонологии: привидение графини..... 8
- И. С. Буттов.* Ходячий покойник как «шумный дух» (по материалам из Республики Беларусь) ... 12

### РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

- А. В. Черных.* Экспедиционные исследования нематериального этнокультурного достояния коми-пермяков..... 16
- А. В. Черных, Ю. С. Чернышева.* Коми-пермяцкий праздник «Стрѹча» (Троица) в д. Кукушка Кочёвского района Пермского края..... 17
- Д. И. Вайман.* Традиции и технологии плетения из соснового корня у коми-язвинцев ..... 21
- А. В. Вострокнутов.* Традиция игры «в лодыжки» у верхнекамских коми-пермяков ..... 23

### ФОЛЬКЛОРИСТИКА В НАУЧНЫХ ЦЕНТРАХ: МГУ имени М. В. ЛОМОНОСОВА

- А. В. Сухоставская.* Фольклорный дискурс сказки А. Ремизова «Зайка» ..... 26
- Д. О. Загайнова.* Фольклорные рецензии в анимационном фильме «Песня Сирина» проекта «Сказ» (реж. Матвей Лашко) ..... 28
- И. В. Зайцева.* Кроссжанровый анализ мотивной структуры европейского сюжета о похищенном любовнике..... 31
- К. О. Полковникова.* Мифопоэтический мотив «насильственное превращение в змея»: жанровый аспект..... 35

### ДВАДЦАТЬ ЛЕТ ЦЕНТРУ ТИПОЛОГИИ И СЕМИОТИКИ ФОЛЬКЛОРА РГГУ

- Н. С. Петрова, Д. В. Грязев, С. С. Макаров, М. А. Чернова, М. А. Быханова, В. В. Гудкова, А. В. Аданькина, А. В. Гудкова.* Воспоминания выпускников и друзей ЦТСФ..... 37
- С. Ю. Королёва.* Наука как поиск и коммуникация. Фольклорные школы ЦТСФ РГГУ глазами участника..... 40

### ЭКСПЕДИЦИИ

- В. А. Воробьев.* Об экспедициях ЦТСФ РГГУ в Бирский район Республики Башкортостан..... 43
- В. А. Воробьев, Я. А. Савицкая.* Городская песня в Бирске (по страницам песенников одной семьи)..... 43
- В. Б. Новикова.* Локальные частушки Бирского района Республики Башкортостан..... 47
- А. А. Сунцова.* Рассказы о черных столбах: трансформация одного сюжета ..... 50

### АРХИВНАЯ ПОЛКА

- Л. Г. Каяниди.* Новая смоленская сказка «Николай и Касьян» (СУС -790\*\*) из архива Литературного музея СмолГУ ..... 53

### ЮБИЛЕИ

- Т. Г. Иванова.* С юбилеем, Анна Федоровна! ..... 56

### ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

- И. В. Бехтерева, К. А. Будина, А. В. Быстрова, Ю. А. Карась, К. М. М. Мункхаммар.* Новые электронные издания по фольклору ..... 58

### ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- С. Е. Никитина.* Заметки о старообрядцах ..... 62
- И. Б. Качинская.* Памяти Серафимы Евгеньевны Никитиной ..... 65

### НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- М. М. Кузнецова.* XV Мелетинские чтения ..... 66
- М. Г. Белодедова.* VIII конференция «Демонология как семиотическая система» ..... 68
- М. В. Ясинская.* Содержание журнала «Живая старина» за 2024 г. .... 70

Проект реализован при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации



МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



### Главный редактор

**О. В. Белова**, доктор филол. наук, Институт славяноведения РАН

### Редколлегия:

**С. В. Алпатов**, доктор филол. наук, доцент, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

**М. В. Ахметова**, канд. филол. наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

**Д. А. Баранов**, канд. ист. наук, Российский этнографический музей

**Л. Н. Виноградова**, доктор филол. наук, Институт славяноведения РАН

**Е. А. Дорохова**, канд. искусствоведения, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

**А. Б. Мороз**, доктор филол. наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

**Д. В. Морозов**, Государственный Российский Дом народного творчества им. В. Д. Поленова

**С. Ю. Неклюдов**, доктор филол. наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет

**В. Я. Петрухин**, доктор ист. наук, профессор, Институт славяноведения РАН, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

**И. А. Разумова**, доктор ист. наук, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН

**С. М. Толстая**, академик РАН, Институт славяноведения РАН

Людмила Николаевна Виноградова,  
доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

## «НЕВОЗМОЖНОЕ — НЕМЫСЛИМОЕ — АБСУРДНОЕ»: ОБРАЗЫ ПЕРЕВЕРНУТОГО МИРА В АПОТРОПЕЙНОЙ И ОТГОННОЙ МАГИИ

**Аннотация.** Включенные в тексты разных фольклорных жанров формулы невозможного (например: «болезнь вернется ко мне, когда на вербе груши вырастут») часто используются как средство защиты от носителей опасности. Кроме лечебных заговоров, эти вербальные клише встречаются в приговорах при закапывании клада в землю (как защита от похитителей), в ритуалах отгона градовых туч, в рассказах об изгнании ходячего покойника. Одна из их разновидностей имеет форму трудных для выполнения задач: «колдун задает своим бесам-помощникам невыполнимые задания; пока они их не выполнят, не могут навредить самому колдуну».

**Ключевые слова:** адинатон, вербальная магия, апотропейная функция, «обратные» действия, антиповедение

Тематической основой многих магических текстов, направленных на отгон болезни или на недопущение в село эпизоотии (при падеже скота), нередко служат так называемые формулы невозможного, то есть образные клишированные высказывания со значением: «этого никогда не может случиться» или «до тех пор, пока не произойдет нечто невозможное, носитель опасности не сможет навредить человеку». Ср., например, в полесском лечебном заговоре: «...турки песок орали, сеяли, бороновали. Як тому песку не росты, не цвествы, / Так (имярек) не болеть и не гореть» (житомир.) [22. С. 344]; аналогично в русских приговорах при опахивании села с целью изгнания Коровьей смерти: «Вот диво, вот чудо! / Девки пашут, / Бабы песок засевают; / Когда песок взойдет, / Тогда и смерть к нам зайдет!» (воронеж., орлов.) [3. С. 567]. Самое раннее в древнерусской письменности упоминание о таком риторическом приеме встречается в клятве, данной при заключении мира между болгарами и князем Владимиром («Повесть временных лет» под 985 г.): «...и сказали болгары: “Тогда не будет между нами мира, когда камень станет плавать, а хмель — тонуть”» [4. С. 133].

В литературоведении эта формула получила название «адинатон» (от греческого термина со значением ‘нечто невозможное, бессмыслица’) и рассматривалась как средство художественной выразительности. Теоретики литературы считают адинатон разновидностью пословичного жанра, построенного по модели: нечто нежеланное для человека произойдет, «когда рак на горе свистнет», «когда рыба запоет», «когда Дунай потечет вспять» и т.п. [2. С. 118]. В круг адинатонов обычно включают и формулы неисчислимого («как невозможно пересчитать некое множество предметов,

так невозможно навредить человеку»). Ср. отрывок чешского заговора: «Пока не сосчитаешь песок в море, звезды на небе, на деревьях листья, в лесах пни, на лугах мох, до тех пор оставь мое большое тело в покое» [1. С. 178].

В словаре научной и народной терминологии «Восточнославянский фольклор» формула невозможного определяется как поэтическое иносказание, употребляющееся для выражения понятий «этого никогда не будет», «это не может случиться»; используется во многих жанрах фольклора: в заговорах, сказках, былинах, народной драме, лирических и лиро-эпических песнях, пословицах, поговорках, частушках. Генетически она связана с магическими заклинаниями, позднее в этой формуле стала преобладать специфическая художественная функция [6. С. 424–425]. В качестве жанров магического фольклора в приведенном списке упоминаются только заговоры, тогда как формулы невозможного фиксируются во множестве других текстов вербальной магии, направленных на защиту от самых разных носителей опасности.

Длительное время эти клише рассматривались фольклористами и, как мы уже сказали выше, литературоведами исключительно как средство художественной выразительности, то есть как стилистический прием, имеющих признаки гиперболы, оксюморона, парадокса, комической бессмыслицы. Значительно позже стало продвигаться изучение магической функции этих вербальных клише, используемых прежде всего в лечебных заговорах для отгона болезни, а также в приговорах при закладке клада, в ритуалах защиты от градовых туч, в рассказах об изгнании ходячего покойника и т.п. К этой же группе магических текстов относятся формулы проклятий, имеющих признаки адинатона (преимущественно

в южнославянском фольклоре). Например, получивший отказ при сватовстве парень адресовал гордой девушке злопожелание, чтобы та не вышла замуж, «пока на яворе яблоки не вырастут, а на сухой вербе — виноград», или: «Чтобы ты замуж вышла, как верба мед дает» [20. С. 87, 93].

Среди адинатонов магической направленности наиболее популярными (и уже более или менее изученными) можно признать такие вербальные клише, содержательной основой которых служит мотив «чуда» (чего-то немислимого и абсурдного). Он бывает представлен в виде выражений, напрямую содержащих слова *чудо* или *диво*. Так, в полесских быличках надежным средством отгона вредоносных сил служила фраза: «Я бачыла диво-диво: сестра з братом жэница!» (гомел.) [18. С. 670] либо: «Ось яке чудо-чудо, (... ) веселье — брат ис сестрою жэница» (гомел.) [18. С. 670]. В других случаях мысль о чем-то небывалом и невозможном выражается словами: «Где это слыхано, где это видано». Именно такая реплика приписывается пришедшему в свой дом умершему мужу, которому жена (чтобы прекратить его хождения) сообщает о свадьбе брата и сестры; он удивляется: «Где это видано, где это слыхано, чтоб брат на сестре женился?» — и прекращает свои хождения (новгород.) [16. С. 24]. Для отгона градовых туч сербы Ужичкого края кричали: «У нас есть одно чудо-диво. / Подивись нашему чуду-диву! / У нас есть девушка: / Родила она ребенка. / Ребенку тринадцать лет, / А матери семь лет» [27. С. 53]. Включенные в разные обряды вербальные формулы, содержащие сообщение о некоем чуде — как о наиболее надежном охранительном и отгонном средстве, — рассмотрены в специальной статье С. М. Толстой [24].

Подобные типы формул невозможного имеют разные смысловые оттенки. В одних речь идет о чем-то невозможном с точки зрения мироустройства и законов природы, в других — о чем-то недопустимом с точки зрения морально-этических норм, принятых в сообществе людей (ср. мотив инцеста), наконец, такие тексты могут содержать сообщение о чем-то абсолютно бессмысленном, абсурдном. Например, в приговорах при закапывании клада его владелец произносил заклятия с намерением сделать клад недоступным для похитителя. При этом использовались то образы противоположных событий («тогда мой клад возьмется, когда берег с берегом сойдется»), то описание абсурдных ситуаций («ты лежи, мой клад, не показывайся, пока на петухе не поедут орать (пахать. — Л. В.)») [13. С. 195–196], то случаи нарушения норм поведения. Ср. фрагмент русской

легенды о добывании заклятого клада: «...коли хочешь получить это золото, так ступай домой и сделай наперед грех с родной матерью, сестрою и кумою. Тогда и приходи: все золото твое будет!» [19. С. 141].

Еще одна разновидность адинатов представлена текстами особой тематической группы. Это мифологические рассказы на тему: «колдун посылает своих духов-помощников выполнить трудное (либо невыполнимое, бессмысленное) задание, чтобы на время избавиться от них, иначе они начинали вредить ему самому». На них мы остановимся подробнее, поскольку эти «трудные задачи» логически сближаются с формулами невозможного и, со всей определенностью, наделены функцией защиты от вредоносных сил.

В севернорусских быличках о чертах-работниках на службе у «знающих» людей центральное место занимают два взаимосвязанных мотива: «этих мифических помощников необходимо постоянно загружать работой» и «колдун задает им трудновыполнимые задания, чтобы они были заняты и не вредили домохозянам». Считалось, что, оставшись без работы, эти духи становятся неуправляемыми: разбрасывают вещи, шумят по ночам, не давая спать людям. Одну колдунью, не занявшую на ночь работой своих мифических помощников, они зачихнули под диван, другую вовсе умили (архангел.) [11. С. 41, 55].

Во множестве севернорусских рассказов приводятся разные варианты таких поручений. Самые популярные из них: принести воду в решете; сосчитать в лесу пеньки или хвою на еловых деревьях (листья на осинах); подобрать и пересчитать рассыпанные мелкие семена либо разобрать по отдельности ссыпанное вместе семя разных зерновых культур; свить из песка веревки; сделать целыми разрубленные веники; взвесить на весах дым; принести в бутылке дневной свет, чтобы осветить темную горницу, и т.п. По представлениям жителей Пермского Прикамья листья осины потому так сильно дрожат, что колдун велит своим чертям: «Вон идите на осине сосчитайте лист» [5. С. 303–304].

Если с такой работой, как пересчет листьев и хвойных иголок, духи-помощники справлялись довольно быстро, придумывалось более трудное задание: «...Я посылаю чертей на ёлки считать иголки. А они, — говорит, — вмиг сосчитают, опять работу просят. А когда пошлешь из песка речного верёвку вить, они задерживаются, а от дыхаю» (перм.) [29. С. 96].

Некоторые из заданий оказывались принципиально невыполнимыми. Например, духов-помощников по-

сылали на реку «колышки заливать»: требовалось залить торчащие из воды жерди, на которых крепились рыболовные снасти, то есть надо было лить на них речную воду до тех пор, пока эти колья не скроются под водой [11. С. 44]. Таким же непосильным для духов-помощников было задание «чурбан растянуть». Колдун говорил: «Вот вам чурбан из того проклятого дерева, которое вы любите за то, что на нем удулся Иуда, и под корой которого видна кровь; чурбан я вырубил во весь свой рост, да с одного конца отсек от него пол-аршина. Надо вытянуть кряж так, чтобы стал по мерке снова вровень с ростом» [15. С. 111].

В русской народной демонологии этот мотив («задавать домашним духам-помощникам невыполнимые задания») чаще всего фиксировался на Русском Севере и частично в средне-русских областях. А в украинской мифологической прозе он наиболее характерен для рассказов карпатского региона о духе-обогастителе (*хованице/ годованице*), выполнявшем роль мифического помощника на службе у «знающих» людей. В числе «трудных заданий» в этой региональной традиции фигурируют прежде всего поручения пересчитать песок на морском берегу; собрать и пересчитать крупинки рассыпанного мака; отстирать добела шерсть черной овцы; сложить воду в копну; разобрать отдельно по крупинкам ссыпанные вместе зерна фасоли и мака; нанести воду решетом; вставить в тонкую иглу толстую нить и починить ею плетень вокруг дома и ряд др. Целевая установка подобных поручений может быть сформулирована следующим образом: «пока не выполнишь задание, не сможешь вернуться ко мне».

К числу весьма редких разновидностей «трудных задач» относится требование распрямить курчавый волос. Такое задание задает своим чертям-помощникам колдун в одной из быличек, записанных в Ярославской области: «Во, ну нас в слободе колдун был. Чертяки его замучили — подай работу. А он у жены из мохнатки волос вырвал и говорит: “Прямите”. Так они почитай годков десять прямими» [10. С. 98]. В с. Колочава Межгорского района Закарпатской области было зафиксировано аналогичное поверье о том, что, желая избавиться от пристававшего вредоносного домовика, женщина взяла кудрявый волос и сказала: «Когда его выпрямишь, тогда я буду твоя», — после чего он оставил ее в покое [28. С. 295].

Теперь рассмотрим такие разновидности формул невозможного, которые можно условно назвать акционными формами адинатона.

Имеются в виду разыгрываемые человеком инсценировки при появлении

носителя опасности. Их содержательной основой служат, во-первых, некие абсурдные, шокирующие действия, во-вторых, человек при появлении вредоносных духов нарушает общепринятые нормы поведения. Примеры первого ряда (сценарий чего-то абсурдного) представлены текстами с мотивом «жена при появлении умершего мужа расчесывает волосы, имитируя процесс поедания вшей». Этот спектакль сопровождается типичным диалогом между умершим и живым: «Чего ты ешь?» — «Вшей!» — «А разве вшей едят?» — «А разве мёртвые с погоста ходят?» (рязан.) [23. С. 95]. Еще один пример отгона ходячего покойника с помощью абсурдного поведения. Появившийся ночью умерший сын видит, что мать ровно в полночь одевается, берет подойник и направляется к выходу; он спрашивает, куда она идет, та отвечает: «Лошадей доить». Далее типичный диалог: «А разве лошадей доят?» — «А разве покойники с кладбища ходят?» (нижегород.) [17. С. 192]. Чтобы прекратить ночные визиты умершего мужа, женщина устраивает себе ровно в полночь мытье прямо в доме; далее следует диалог: «Разве в избе моются?» — «А разве мёртвые к живым ходят?» (нижегород.) [17. С. 192].

Особенно интересны случаи, когда в аналогичной ситуации способом изгнания служит демонстративное антиповедение человека, который совершает так называемые обратные действия. При появлении умершей жены муж надевает лапти пяткой вперед и на ее замечание: «Неправильно ты лапти адеешь», отвечает: «Пра[ви]льно ли ты, што ходиш после своей смерти?» (гомел.) [18. С. 297].

При виде матери, подметавшей в полночь пол «наоборот», то есть от порога к центру (что запрещалось в быту), умершая дочь удивляется: разве так метут, и слышит в ответ: «А разве летают покойники с того света?» [17. С. 192]. Иногда в подобной ситуации ночной прищелец не задает вопрос, а прямо формулирует запрет; женщина в полночь расчесывает волосы, сидя на пороге; покойник возмущается: «Волосы в двенадцать часов на пороге не чешут!», в ответ слышит: «И мёртвые к живым не ходят!» [17. С. 192].

В карпатоукраинских поверьях о ходячих покойниках отгонная функция приписывалась таким действиям хозяйки дома, когда она при виде появившегося покойника начинала мыть лавку в доме, сгоняя воду одновременно с двух концов доски к центру (а не однонаправленно справа налево), что вызвало удивление ночного прищельца: «Що то такого мае бути, шо ми тільки років жили, тай ти мені чего не робила, аж тепер». А жінка каже:

«Ну, шо такого має бути, щоби умерлий до живої жінки ходив, сего ще нігде не було». Тогда він устав тай пішов, тай більше не приходив» (Буковина) [9. С. 7]. Либо вдова встречала умершего мужа, надев на себя вывернутую наизнанку одежду. Далее типичный диалог: мертвец говорит, что «жи він ще не видів, жиби хто на́руби вбираў шма́те»; вдова отвечает, что «жи вна ще не виділа, жеби вмерлий ходів до живої» (Дрогобыч, Галиция) [8. С. 127–128]. Карпатоукраинское слово *на́рубы* (*нарубы*) [12. С. 560] обычно переводится как «наизнанку», но в «Русинско-русском словаре» И. Керчи даются еще два дополнительных значения: ‘задом наперед’ и ‘шиворот-навыворот’, что прямо указывает на семантику действий «наоборот».

Из других карпатоукраинских вариантов демонстративно неправильного (а потому шокирующего) поведения человека упоминаются такие действия, когда при появлении умершего мужа вдова устраивает стирку белья, причем вынимает из печи горшки с горячей водой, прихватывая их рукавами мужниной сорочки. Реакция умершего: «Йа шче ни видіў, аби хто сорóчкóюў, рукавами, горшки вітсуваў», ответ живого: «Йа шче ни видыла, аби ўмирлий до живої ходиў!» (Бучачский повет, Галиция) [8. С. 127]. Из этого диалога можно заключить, что в течение срока дней после смерти родственника нельзя было использовать его одежду таким образом. Вдова вьет в полдень свадебные венки, что крайне изумляет покойника, ведь это занятие исключительно девушек на выданье: «Сыла си в полудне вінці вити. А тот прийшоў в полудни, тай сьа питат. <...> “Щем таке ни видав, жиби мати вінці вила”. А вона йиму мовит: “А хто таке видіў, жиби мерлий до живої ходиў?” І вже більше не прийшоў» (Лесковский повет, Подкарпатское воеводство) [9. С. 7]. Либо старой женщине, к которой начал ходить по ночам ее умерший муж-дед, посоветовали нарядиться, «як молода», то есть в наряд невесты; при виде этого ночной пришелец сказал: «Гей, я не видів, аби стара так вбиралася!», а она ответила: «А я не виділа, аби мертвий до живих ходив!» (ивано-франков.) [7. С. 264]. Либо умерший муж застает свою жену ночью за работой на ткацком станке и спрашивает: «Ти чога тчеш [ночью]?, она отвечает: «А ти чога приходиш?», — и больше он не приходил (львов.) [7. С. 263].

В приведенных примерах поразительно устойчивой, повторяющейся в текстах самых разных региональных традиций оказывается стандартная анафорическая (эхоподобная) речевая конструкция: «Разве можно так поступать? — А разве можно умершим приходиться к живым?», «Где это видано,

чтобы... — А где это видано, чтобы мертвые приходили с того света». Она свидетельствует о том, что правила поведения известны обеим сторонам: живым и мертвым.

Рассмотренные примеры позволяют восстановить отчетливо выраженную отгонную семантику подобных «обратных» действий, среди которых абсолютное первенство у всех славян принадлежит обычаю надевать одежду наизнанку. Н. И. Толстой в статье «Выворачивание одежды» рассматривает это действие как частный случай ритуального переворачивания предметов [25. С. 465]. Почти весь приведенный в его статье иллюстративный материал свидетельствует об апотропейной и отгонной семантике обычая носить одежду наизнанку. Неочевидной она оставалась как будто в случае, когда вывернутую наизнанку одежду носили в знак траура, зафиксированном в юго-восточной и юго-западной Сербии и в Боснии. Однако позже А. А. Плотникова опубликовала дополнительные данные, записанные в Черногории, где ношение в период траура вывернутой наизнанку одежды мотивировалось необходимостью воспрепятствовать задержке души умершего на этом свете [21. С. 99].

Самым распространенным способом прекратить блуждания в лесу у всех восточных славян является выворачивание одежды наизнанку («на левую сторону»), но оно часто сопровождалось множеством других «обратных» действий: считалось необходимым перевернуть шапку или рубаху задом наперед; переобуть обувь с правой ноги на левую; положить стельки в обуви верхней стороной вниз; повернуть пояс узлом назад; перекинуть крестик с груди на спину; полы верхней одежды заворотить назад и заткнуть за пояс; едущие в повозке люди перепрягали лошадь, перевернув дугу назад, и т.п. Комментируя обычай выворачивать свою одежду наизнанку, чтобы найти потерянную дорогу в лесу, К. К. Логинов приводит следующую мотивировку, зафиксированную у русского населения Карелии: «После такой маскировки леший уже не видит человека и не в силах удержать его в своих владениях» [14. С. 3].

Приходится признать, что если в быличках о невыполнимых заданиях восстанавливается некая логика в стратегии защиты человека от вредоносной силы («пока не выполнишь работу, не сможешь приблизиться ко мне»), то в случаях демонстративного антиповедения людей остается непонятным, почему нарушение с их стороны установленных правил оказывается для носителя опасности убедительным аргументом, чтобы прекратить вторжение в мир живых. Поскольку в при-

веденных нами текстах вредоносная сила представлена образом ходячего покойника, можно предположить, что он воспринимается как бывший член социума, все еще признающий установленные правила поведения в сообществе людей. И если вынудить поустороннего пришельца признать нарушение норм, допущенное человеком, то и сам он поймет, что вторгаться в мир живых — это тоже нарушение нормы. В одном из комментариев, сопутствующих рассказу на эту тему, житель полесского села добавил: «Бач, — кажэ, — який ты, ты это знаеш, што нэ можно робыты гэтого, а гэто, шо ты ходыш мэртўы до жыўых, то ты нэ знаеш! Ты умэр, то отпочыўай!» (брест.) [18. С. 393].

Но «отворотные» и «обратные» действия человека, направленные на отгон опасности, могли, кроме того, иметь и чисто пространственную символику: «обратным» действием якобы можно было принудить нечистую силу повернуть обратно, то есть вернуться в свой потусторонний мир. Подтверждением этого может служить приведенное Н. И. Толстым белорусское поверье о том, что, если за ушедшим из дома хозяином увяжется какое-нибудь домашнее животное, путник должен вывернуть свою шапку (либо рубаху) наизнанку и махнуть ею в сторону неотвязчивого животного, чтобы оно вернулось обратно в свой двор [26. С. 218]. В этом примере полностью отсутствует апотропейная функция действия, поскольку целью выворачивания одежды в данном случае является необходимость вернуть животное в его прежний локус.

### Литература

1. Агапкина Т. А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010.
2. Аллатов С. В. Адинатон: объем понятия в литературоведении и фольклористике // Stephanos. 2017. № 5 (25). С. 118–124.
3. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1994.
4. Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева и др. Т. 1: XI–XII века. СПб., 1997.
5. Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье / сост. К. Шумов. Пермь, 1991.
6. Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии / отв. ред. К. П. Кабашников. Минск, 1993.
7. Галайчук В. В. Українська міфологія. Харків, 2016.
8. Гнатюк В. Знадобы до галицько-руської демонології. Львів, 1904. (Етнографічний збірник; Т. 15).
9. Гнатюк В. Знадобы до української демонології. Т. 2. Вип. 2. Львів, 1912. (Етнографічний збірник; Т. 34).

10. Добровольская В. Е. Народные представления о колдунах в сказочной прозе // Мужской сборник. Вып. 1: Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / сост. И. А. Морозов; отв. ред. С. П. Бушкевич. М., 2001. С. 95–105.
11. Знатки, ведуньи и чернокнижники: Колдовство и бытовая магия на Русском Севере / под общ. ред. А. Б. Мороза. 2-е изд., испр. М., 2016.
12. Керча И. Русинско-русский словарь: в 2 т. Т. 1. Ужгород, 2007.
13. Котельникова Н. Е. Формула невозможного в русских фольклорных рассказах о кладах // Функционально-структурный метод П. Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора / отв. ред. С. П. Сорокина и Л. В. Фадеева. М., 2015. С. 190–198.
14. Логинов К. К. Лес и «лесная сила» в современных представлениях русских Карелии // ЖС. 2002. № 4. С. 2–4.
15. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
16. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
17. Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья / сост. К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова. СПб., 2007.
18. Народная демонология Полесья (Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века). Т. 2: Демонологизация умерших людей / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012.
19. Народные русские легенды А. Н. Афанасьева / [предисл., сост. и коммент. В. С. Кузнецовой]. Новосибирск, 1990.
20. Петрович С. Формулы невозможного и растительный код в сербском и южнославянском фольклоре // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. Т. 13. Ч. 2. 2017. С. 79–102.
21. Плотникова А. А. Семантика «наоборот» в языке славянской похоронной обрядности // Ethnolinguistica Slavica: к 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2013. С. 92–100.
22. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.
23. Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой / сост., подгот. текстов и справ. аппарат В. Д. Кен. СПб., 2004.
24. Толстая С. М. Магия обмана и чуда // Толстая С. М. Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 317–323.
25. Толстой Н. И. Выворачивание одежды // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 465–466.
26. Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 213–222.
27. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст / отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1981. С. 44–120.
28. Узенёва Е. С. Запреты и предписания в традиционной культуре Закарпатья (с. Колочава Межгорского р-на Закарпатской области) // Славянский и балканский фольклор: Виноградье. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой / отв. ред. А. В. Гура. М., 2011. С. 289–298.
29. Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края. Ч. 1: Люди со сверхъестественными свойствами / отв. ред. И. И. Русинова. СПб., 2019.

Статья поступила в редакцию  
13 мая 2024 г.

## Ирина Александровна Седакова,

доктор филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва)

### «ПОЧЕМУ ЖЕНА ОСТАЕТСЯ С МУЖЕМ»: БОЛГАРСКИЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ НАРРАТИВ О СУДЬБЕ

**Аннотация.** Фольклорный рассказ из архива болгарского фольклора содержит несколько разнородных фрагментов, сгруппированных вокруг основного сюжета — предсказания трагической судьбы новорожденному. Текст публикуется в русском переводе, попутно комментируются основные мотивы нарратива и их комбинаторика.

**Ключевые слова:** болгарский фольклор, демоны судьбы, св. Михаил Архангел, супруги, бездетность, чудо

Архив Института фольклора (АИФ) Болгарской академии наук, материалы из которого публикуются ниже, был основан после создания этого института в 1973 г. В 1989 г. он получил государственный статус и стал именоваться Национальным центром по сбору и сохранению болгарского фольклора. После реорганизации научно-исследовательских институтов в Болгарии, в частности объединения Института фольклора и Института этнографии и образования в 2010 г. Института этнологии и фольклористики с этнографическим музеем Болгарской академии наук (ИЕФЕМ), Архив входит в состав единого Национального центра не-

материального культурного наследия (НЦНКН). В Архиве представлен богатый материал по словесному и обрядовому фольклору всех регионов Болгарии и болгарских диаспор, который собирался в ходе полевой работы сотрудников института и студенческих экспедиций. В нем хранятся и личные архивы выдающихся болгарских и иностранных фольклористов: Михаила Арнаутова, Цветаны Романской, Маркеты Сикоровой и др., собрания записей, сделанных в рамках студенческих кружков имени профессора Ивана Шишманова (филологический факультет Софийского университета им. св. Климента Охридского) и др.

Значительную часть Архива составляют фото- и видеоматериалы, включая музыкальные, танцевальные и визуальные записи, хроники ежегодных фольклорных и обрядовых фестивалей [подробнее об Архиве см.: 6].

В мае 2023 г. я обнаружила в Архиве интересную запись, сделанную Албеной Георгиевой (1954–2024), многолетней сотрудницей ИЕФЕМ, талантливой фольклористкой и опытным полевиком, в рамках сбора материалов по традиционной культуре северо-западной Болгарии. В архивной папке представлена запись «нарративной сессии» с детальным описанием рассказчиков, их стратегии в выборе темы и реакций аудитории. Запись проходила в особых условиях, когда рассказчик в кругу односельчан и фольклористов — участников экспедиции излагал одну историю за другой. Среди рассказов есть текст о демонах судьбы (орисницах) и о судьбе, который называется «Почему жена остается с мужем»<sup>1</sup> и содержит уникальные фрагменты. В болгарской научной терминологии подобные тексты обозначаются как «религиозная легенда», «религиозный рассказ», «сказка-новелла», однако в народе подобный нарратив может именоваться преданием<sup>2</sup>. Ниже следует архивная запись в переводе на русский язык.

**Почему жена остается с мужем**

Одна пьяница вышла замуж за одного человека, и они жили какое-то время, но ребеночка не назвали. И она всё время молилась Господу: «Боже, Боже, почему ты мне не дашь ребеночка. Даже пусть будет дьяволом, пусть улетит<sup>3</sup>, но пусть у меня будет ребеночек». Хорошо, молилась она долгие годы таким образом, и услышал ее св. Рангел<sup>4</sup>. И говорит: «Ну Боже, давай дадим этой женщине ребеночка». Он говорит: «Нет, не надо. Этим людям нужны только деньги. Давай им денег, пусть собирают богатство, а ребеночка не давай». Он сказал: «Ну Боже, смилостивься, — говорит. — Давай дадим им ребеночка. Может, они и исправятся». Говорит: «Нет, они не исправятся, эти люди». Говорит: «Давай посмотрим». — «Хорошо, — говорит, — раз ты так настаиваешь, спустишь на землю и иди к ним».

И вот он, Рангел, спустился вниз на землю. И когда он подошел к селу, Господь наслал тучу с проливным дождем. Намочил его штаны как следует, испачкал его изрядно, и он пошел уже к воротам того богача. Покричал. Богач был в это время на работе. А его жена вышла и говорит: «До сегодняшнего дня мы никого из чужих не пускали, давай, попрошайка, раз пришел, я тебя не прогону».

И действительно, пустила она этого нищего, дала ему смену одежды своего мужа, постирала, почистила. И вот почистила она, прошло какое-то время, как полил дождь, муж возвращается с работы. Встретила она его у ворот, открыла ворота, взяла волов, увела волов, распрягла их. Он говорит: «Жена, что-то в нашем доме происходит. Ты, столько лет мы живем вместе, ты никогда не встречала меня у ворот, как сейчас, и никогда так любезна не была со мной». Она говорит: «Да, муж, есть кое-что». — «Что же?» — «Я пустила в дом одного нищего».

«Ну пустила, пустила, чтоб его, — говорит, — этого нищего. Зачем будем его держать еще?»

Ну ладно, и вошел он в дом. Говорит: «Добро пожаловать, дед». Он: «Спасибо, сынок». «Давай, жена, здесь поедим и выпьем со стариком». Накрыли стол, поели, выпили. И ночью, представь себе, у жены начались потуги, и в час или в два ночи она родила мальчика. А теперь вот, бедняк пришел под именем Ангел, он ведь святой Рангел.

«Ты к нам пришел, удача твоя, в честь тебя и покрестим его [ребенка]».

Он говорит: «Ангел». — «Хорошо, назовем его Ангелчо».

И назвали его уже Ангелчо. А бедняк говорит: «Я останусь три дня с Ангелчо, не уйду отсюда». Говорит: «Сколько хочешь, столько и оставайся». Он говорит: «Я хочу только три дня здесь побыть».

И действительно, остался. На третий день, ближе к вечеру, пришли орисницы определить судьбу ребенку. А это и было его целью — увидеть орисницу, они не знают [родители], что есть орисницы и что они предсказывают судьбу, и он уже слушает орисниц, св. Рангел.

Первая сказала: «Пусть растет Ангелчо, вырастет, исполнится ему годик, прыгнет в колодец (болг. *геран*) [Реплика к записывающим:], — вы иногда называете другим словом — *бунар*, — прыгнет в колодец и утонет».

Вторая сказала: «Ну ты и глупая! Пусть растет, вырастет, исполнится ему десять лет, тогда пойдет на реку ловить рыбу и там утонет».

А третья сказала: «Вы обе глупые! Пусть Ангелчо растет, вырастет, станет парнем большим, пригожим, красавцем. Пусть найдет себе невесту, объездив девять сел, в селе десятом. И когда поедут за невестой, будут переходить через глубокую воду, он и утонет, чтобы о нем плакали два дома».

Так и стало потом, но св. Рангел, который их слова понял, говорит: «Доброго вам здоровья, орисницы. Я, — говорит, — его перенесу, — в уме это говорит, — и со мной он не утонет». Хорошо, Ангелчо вырос, исполнилось ему двадцать лет. А родители его [Рангела] спросили: «Если ты станешь крестным, где же мы тебя найдем<sup>5</sup>, если ты побираешься?» Он говорит: «Видишь вон тот холм и вон то большое дерево? Встанете под деревом и три раза крикнете: “Ангел, Ангел!” Как скажете три раза, я вас услышу и приду к вам». Хорошо, вот Ангелчо вырос, вошел в годы для женитьбы и действительно нашел себе девушку, объехав девять сел, в селе десятом, и им предстоит переезжать через глубокие воды. Пришло время для помолвки. Отец ему говорит: «У нас есть крестный. Иди, позови его». — «Где мне его искать?» — «Видишь вон тот холм, под ним вон то большое дерево. Иди туда и кричи “Крестный Ангел, крестный Ангел” три раза. И он откликнется».

Они замесили хлеб, закололи курицу, наполнили фляжку вином и отправили Ангелчо-жениха звать крестного, чтобы сказать, что они отправляются за невестой. Пошел Ангелчо, подошел к дереву. Увидел дерево с огромными ветвями. Под деревом лежит старик; как вдохнет — ветви склоняются к земле, а как выдохнет — ветки поднимаются вверх. И Ангелчо испугался и решил возвращаться назад. Не смеет его окликнуть. Хорошо, но старик увидел, что его крестник испугался, поднялся и сказал: «Крестник Ангелчо, иди, иди сюда, не бойся». А дерево уже успокоилось, тень дает, подошел к нему Ангелчо, сел, они поели, выпили винца, и тот [парень] сказал, что поедут за невестой. Он сказал: «Ничего, Ангелчо, ты уже свободен, возвращайся. Ты, крестник, иди домой. И я поеду, мой конь внизу на лугу. Я его поймаю, оседлаю и тебя догоню».

Ангелчо ушел. Только он дошел до своих ворот, и крестный подъезжает на коне. Садятся они в телегу, не на такую машину, как сейчас, с рулем, а с конями, на телегу. И отправились они на свадьбу. И Рангел знает, что в ту сторону [Ангелчо] не утонет. Он утонет, когда уже возьмет невесту, на обратном пути. Тогда он должен утонуть. Переехали на ту сторону. Пришли в дом

невесты. Забирают невесту. Святой Рангел как крестный, важный человек, слово его весомое, остановил свадьбу и сказал: «Все могут ехать, только крестник Ангелчо будет здесь, на этом берегу».

Всё, вся свадьба переехала, нет никакого другого пришествия<sup>6</sup>. И он сказал своему крестнику, что знает, что произойдет. «Давай, крестник, садись на коня за мной». Вскочил он на коня за ним, пришпорил коня, чтобы они перескочили через воду, чтобы не переходить через нее вброд. Но когда конь перепрыгивал через воду, а у него был длинный хвост, он плеснул в рот Ангелчо немного воды. И хотя тот и был за спиной у святого Рангела, он захлебнулся. И тот оказался на другом берегу рядом с невестой, посрамленный. Оставил теленка на другом берегу и сказал: «Подождите меня здесь, а теленка не трогайте. Я, — говорит, — вернусь, и когда я вернусь, тогда уже посмотрим, что будет».

Пришпорил коня и стал для всех невидимым. Отправился наверх к Господу. Говорит: «Ну Боже, разве можно, чтобы ты так меня опозорил! Я единственный раз стал крестным на земле, а ты меня позоришь, чтобы я осрамился перед столькими людьми!»

И Господь сказал ему: «Это не мое дело. Это дело орисниц. Ты ведь знаешь, что я распределил все дела, и каждый отвечает за свою работу. Иди к орисницам, если они тебе разрешат, я согласен».

И он садится на коня и напрямиком к орисницам. Попросил первую орисницу: «Приведешь в сознание крестника Ангелчо, оживишь его?» — «Нет, где это видано и слышано, чтобы умерший стал живым?» Спросил ее второй раз, она ему не ответила. Он махнул саблей и отсек ей голову. Идет ко второй и спрашивает ее: «Ты оживишь крестника Ангелчо, чтобы он встал? Очень плохую судьбу вы ему назначили». — «Где это видано-слышано, чтобы умерший живым стал и чтобы мы твоего крестника оживили?»

Отсек голову и второй. Идет к последней, третьей ориснице. Приходит к ней и говорит: «Слушай, приведешь в сознание крестника Ангелчо? Или оживи его, или я тебе голову отсеку!»

Она увидела, что стало с двумя другими, и говорит: «Я его разбужу, но у его отца жизни триста лет, у матери двести, а у жены сто пятьдесят. Если они поделятся своими годами, могу его оживить. Если же не дадут, — говорит, — ничего не могу поделать, его годы потрачены».

Хорошо, идет святой Рангел к отцу. Говорит: «Кум мой старый, ты дашь из своих лет крестнику, чтобы мы его оживили?» — «Ну, без твоего крестника я могу, но без своих лет не могу». Он отказался. И он уже повесил нос<sup>7</sup>. Ха-ха.

Пошел к матери. «Кума, дашь ли из своих лет, чтобы мы оживили крестника Ангелчо?» Она говорит: «И речи быть не может. Я без своих лет не могу, а без Ангелчо уже могу». Отказалась и она.

Он пошел к невесте. Говорит: «Маленькая кума, тебе предстоит жить 150 лет. Дашь ли из своих лет Ангелчо, чтобы мы его оживили?» Она ему тогда и говорит: «Крестный, дели [мои годы] на двоих!» И разделила годы с ним. Он и оживил крестника.

И сын уже, как они с невестой уедут, они не хотят ни мамы, ни папы, уезжают от них и живут отдельно, вдвоем. И поэтому не покоряются ни матери, ни отцу. Ха-ха. Вот и всё.

Основная тема нарратива — определение судьбы мифическими демонами-пророчицами *орисницами*, однако в повествование вплетены и другие мотивы: бездетность женщины в браке, чудесное рождение сына благодаря вмешательству св. Архангела Михаила — *Рангела*, с традиционным для религиозных повествований описанием хождения святого по земле. Рассказ «конструируется» из разных фрагментов.

Зачин и концовка закольцованы по тематике — речь идет о муже и жене, однако пассажи логически противоречат друг другу: вначале бездетные супруги страдают и молятся о ребенке; когда же их ребенок гибнет, своими годами они с ним не делятся. Непонятным кажется и соединение в зачине образов пьяницы и богача, но подобные «нестыковки» и «темные места» типичны для фольклорных произведений. Пьянство в тексте совсем не оговаривается: возможно, «пьяница» — персонаж из других рассказов, где такой герой необходим для развития определенного сюжета. Упоминание о пьянице объясняется именно тем, что рассказчик соединяет блоки или фрагменты из разных текстов. Мотив богатства подробно не раскрывается<sup>8</sup>; он связан, очевидно, с тем, что в семье всё есть, а нет только ребеночка. Добавим сюда фрагмент с теленком, о котором в рассказе не было речи и который вдруг появляется в словах Рангела после гибели Ангелчо. Отправляясь к Богу, святой оставляет теленка на берегу, наказывая его не трогать. Возможно, теленок — часть приданого невесты, или животное предназначалось для свадебного застолья, и это понятно слушателям.

За зачином следует продолжение сюжета о желанном чаде: включается отдельный эпизод об Архангеле Михаиле, который именуется Рангелом или Ангелом. Хождение святого (или самого Господа Бога) по земле и вмешательство в земную жизнь в этиологических и прочих легендах — общее место. В этом нарративе Рангел пожалел бездетных супругов и упрямил Бога смилостивиться и дать им ребенка, и ночью в семье рождается сын Ангелчо, крестным

которого Архангел и становится. Зная о существовании демонов судьбы — орисниц, которые приходят в дом новорожденного на третий день и предсказывают младенцу, как пройдет его жизнь, святой остается в гостях, чтобы услышать их вердикт. Орисницы — частые персонажи болгарского и балканославянского фольклора [4; 7. С. 162–167; 8. С. 188–225]. Память о них сохраняется и в записях родильной обрядности, где фиксируется ритуальная деятельность, связанная с этими персонажами, на третий, пятый или седьмой день после появления на свет младенца. Обычно орисниц три, они предрекают вслух (реже — пишут) судьбу ребенку, преимущественно трагическую, изменить которую нельзя. В фольклоре с ними связано множество сюжетов о гибели согласно предсказанию.

Услышав предсказание орисниц, что Ангелчо утонет на своей свадьбе, Рангел решает уберечь крестника от гибели. Поняв, что это ему не удалось, и получив отказ от Бога, он обращается к орисницам с просьбой оживить Ангелчо. Далее следует уникальный пассаж, который ранее мне не встречался: недовольный отказом двух орисниц, святой отсекает им головы саблей. Возможно, наказание орисниц обусловлено традиционными представлениями о Рангеле как хранителе душ, постоянными атрибутами которого служат меч, нож или коса. По болгарским поверьям, он приходит к умирающим и забирает душу, а затем оmyвает от крови свое орудие<sup>9</sup> [8].

В развязке истории оказывается, что только невеста отдает погибшему половину лет своей жизни, а родители отрещиваются от своего сына. Этим и объясняется тот факт, что молодые отдаляются от родителей и живут отдельно; последнее и послужило обоснованием заглавия. Однако установить, кто дал заглавие — информант, собиратель-фольклорист или сотрудник Архива, — не удалось. Таким образом, получается, что рассказ о мифологических персонажах орисницах и о судьбе содержит черты этиологической легенды.

Почти идентичный сюжет<sup>10</sup> представлен в народных песнях [см., например: 1. С. 107–108], в которых годами также делится невеста, но описания казни орисниц, как и вывода о том, почему супруги живут отдельно от родителей, в этих текстах нет. Таким образом, публикуемый рассказ показывает возможности комбинирования начальных и прочих фрагментов при устойчивости основного сюжета в процессе его бытования.

## Примечания

<sup>1</sup> АИФ. № 210. Папка 1 «Фольклорное изучение Врачанского округа». С. 42–49. № 15 «Защо жената си седи при мъжа». Зап. Албена Георгиева. 25.7.1985, с. Фурен, Криводольская система сел, Врачанский окр. Тодор Петков Тошков, 1921 г.р., среднее образование, электротехник, в настоящее время пономарь.

<sup>2</sup> В рассказе об орисницах информант говорит, что верит в них и что рассказы о них — это предания, потому что передаются (*предават се*) из поколения в поколение, так было и у отца, и у деда (Димитр Йорданов Димитров, 1925 г.р., с. Крива Бара, Врачанский окр.) [5].

<sup>3</sup> Здесь непонятно употребление глагола *зафрѣкна* (лит. *захвърквам* ‘улететь’).

<sup>4</sup> Св. Рангел — болгарское народное имя Архангела Михаила [см.: 3].

<sup>5</sup> По болгарской традиции крестный становится главным обрядовым лицом на свадьбе крестника.

<sup>6</sup> Так в записи, но, очевидно, рассказчик имел в виду происшествие (болг. *произшествие*).

<sup>7</sup> В болгарском тексте используется *увиснал уши*, однако такого фразеологизма нет; возможно, рассказчик имел в виду *увисвам си носа* ‘повесить нос, отчаяться’.

<sup>8</sup> Согласно помете А. Георгиевой, этот нарратив рассказчик повторил дважды. В первой версии, которую она не смогла записать, в самом начале упоминается, что муж был богатым.

<sup>9</sup> Болгарскими эпитетами Архангела Михаила служат *Вадидушник*, *Душевадник* [3. С. 14].

<sup>10</sup> Этот сюжет в «Индексе мотивов народных песен балканских славян» Б. Крстича обозначен как 6,1 [9. С. 16].

## Литература

1. Арнаудов М. Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и народни песни. София, 1923. (Сб. за народни умотворения и народопис; Кн. 35).
2. Болгарская сказка в записи Н. И. Толстого / пер. и коммент. С. М. Толстой // ЖС. 2020. № 3. С. 19–20.
3. Василева М. Архангел Михаил, Свети Рангел // Българска митология: енциклопедичен речник / съст. А. Стойнев. Второ допълнено издание. София, 2006. С. 13–14.
4. Георгиева Ив. Българска народна митология. София, 1993. С. 162–167.
5. Жива Вяра — Врачански край // Карта на времето: дигитален архив на регион Враца XX век. URL: <https://kartanavremeto-vratsa.org/story/1250/219>.
6. Любенова М. Национален център за нематериално културно наследство при ИЕФЕМ — БАН // Българска етнография. URL: <https://baltarskaetnografia.com/etnografata/razvitie-na-baltarskata-etnografia/iefem-ban.html>.
7. Плотникова А. А., Седакова И. А. Судженници // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2010. С. 199–203.

8. Седачова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.

9. Krstić B. Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena. Beograd, 1984.

### Сокращения

АИФ — Архив Института фольклора БАН.

ИЕФЕМ — Институт этнологии и фольклористики с этнографическим музеем Болгарской академии наук.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00365 «Семиотические

модели в кросскультурном пространстве: Balcano-Balto-Slavica» (<https://rscf.ru/project/22-18-00365>).

Статья поступила в редакцию 26 апреля 2024 г.

Светлана Юрьевна Королёва,

кандидат филологических наук, Институт славяноведения РАН (Москва), Пермский государственный национальный исследовательский университет

Дария Манасовна Маткасымова,

Пермский государственный национальный исследовательский университет

## ОБ ОДНОМ ПЕРСОНАЖЕ (НЕ)ДЕТСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ: ПРИВИДЕНИЕ ГРАФИНИ

**Аннотация.** В статье рассматриваются фольклорные представления о привидении графини Строгановой, бытующие в русско-коми-пермяцком селе Кува Пермского края. В местную устную традицию они проникают из детских страшных историй, сюжеты которых до сих пор циркулируют в кувинском загородном лагере. Однако рассказы о привидении графини становятся и частью «взрослого» репертуара, чему способствуют этнолокальные мифологические представления о старых кладбищах и старинных зданиях, которые «пугают» людей, поскольку там «ходит кровь».

**Ключевые слова:** иньвенские коми-пермяки, русские, демонология, детские страшные истории, представления об умерших

Софье Владимировне Строгановой (урожденной Голицыной) было 42 года, когда она стала вдовой. От мужа, графа Павла Александровича Строганова, ей осталось Пермское имение, составившее почти половину Пермской губернии того времени. Для более эффективного управления графиня разделила его на пять округов, один из них — Иньвенский — включал земли южных (иньвенских) коми-пермяков. Правление этого округа располагалось в селе Кудымкарском (теперь г. Кудымкар). Многие нововведения, осуществленные С. В. Строгановой, имели социальную направленность и в какой-то мере облегчили жизнь ее подданных. Неудивительно поэтому, что, когда на деньги владелицы в Кудымкаре был построен мост, благодарные жители установили на нем икону святой Софии и долгое время называли этот мост *Софийским* [5. Л. 12]. Интереснее другое: в более позднее время сюжеты о графине Софье Строгановой проникают в устную традицию даже тех селений, к которым она не имела прямого отношения.

Примером может служить село Кува Кудымкарского района Пермского края, в прошлом — поселение при Кувинском чугуноплавильном заводе. Предприятие было основано наследниками Софьи Строгановой в 1853 г., через восемь лет после смерти графини, которая никогда не бывала на кувинской земле. Тем не менее ее образ занимает значитель-

ное место в локальном фольклоре. Считается, что деревья в лесопарке на окраине села высажены в форме имени *Софья*, а стоящая поблизости деревянная беседка заменила более раннюю — построенную специально к приезду графини и служившую местом устроенного для нее чаепития. В непосредственной близости от парка «Софья» и беседки находится Кувинский загородный лагерь, где

летом отдыхают дети и где героиня фольклорных преданий становится персонажем страшных историй. Этой необычной фольклорной ипостаси Софьи Строгановой и посвящена наша статья. Материалом для нее послужили записи, сделанные в 2022, 2023 и 2024 гг. в ходе экспедиций Лаборатории теоретической и прикладной фольклористики Пермского университета.

### ПРИВИДЕНИЯ В ДЕТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Включение исторического персонажа в детские страшные истории можно объяснить большой популярностью этого жанра в 1970-х — 1990-х гг., которая отчасти сохраняется и сегодня. Практики рассказывания историй с напряженным сюжетом, ряжения в страшных мифических существ и пугания (имеющие, конечно, давние истоки) широко распространились в детских лагерях отдыха во второй половине XX в. По всей видимости, в кувинском лагере историю о привидении Софьи первоначально придумали воспитатели, используя уже известные фольклорные лекала. Сюжет об опасном привидении быстро ушел в детскую среду, где известен и сегодня.



Деревянная беседка — одно из мест появления призрака. Так выглядело строение в 1955 г. Из личного архива А. И. Дёминой

Вот у нас одна была легенда про Софью. [И как она звучала?] Ну, это, наверно, скорее всего, знаете, для того чтобы дети не ходили. Там есть будка водяная, вот воду качает. [Водокачка, да?] Водокачка, да. И, возможно, из-за этого легенду придумали, чтоб дети туда не ходили, чтоб никто там не утонул, ведь вода. И вот всё пугали, что вечером, мол, она выходит в белом платье, ну, как невеста. [Как невеста? Навстречу?] И вроде детей, это, утаскивает, забирает детей. Пугали, наверно, я думаю так. <...> Но она, эта легенда, всегда ходит, так что это уже как старинное, старое уже как бы [ОВН, 2023].

Специфическая детская мифология, которая реализуется в виде страшных рассказов, является для детей и младших подростков их способом вхождения в культуру, с одной стороны, и средством развития саморегуляции — с другой [12. С. 4]. К середине прошлого столетия маленькие жители городов, по-своему усвоив образы взрослых мифологических рассказов, создали свою позднюю демонологическую традицию, отразившую особенности их мышления, страхи, тревоги и представления о смерти [6. С. 96; 9. С. 4]. Подобные истории имеют ограниченный, хотя и изменяющийся набор персонажей и сюжетов. Они рассказываются в группе детей обычно в сумерках или темноте; переживание страха, происходящее в заведомо безопасной ситуации, в норме должно привлечь слушателей к эмоциональной разрядке [3. С. 97]. В основе всех детских страшных рассказов лежит «идея двоемирия, базирующаяся на искренней вере их носителей в потустороннее и чудесное» [8. С. 71]. Подростков более старшего возраста, уже не восприимчивых к детским сюжетам, привлекает возможность вызвать переживание у младших слушателей, в том числе с помощью ряженья в «страшного» персонажа, если такая практика в конкретной локальной традиции предусмотрена.

В Куве до недавнего времени привидение Софьи изображали и молодые сотрудники лагеря, и отдыхающие там дети.

[КТВ:] Эта про Софью-то легенда, она ходит испокон веков, наверно. <...> Там воспитатели ночью оденутся белыми простынями, ходят по корпусам: «Вот Белая Софья пришла». Ветер создают: «Ж-ж-ж!» [Изображает звук ветра.] Вихрь это, ночь. [Смеется.] <...> [КАС:] Она, говорили, что повесилась в свадебном платье. [КТВ:] В свадебном платье? [КАМ:] Так приведения всегда в белом ходят. [Смеется.] [КТВ:] Там водонапорная башня, возле водонапорной башни она ходила. Каждый по-своему говорит, потому что она легенда. Один человек скажет, другой добавит, и пошла. <...> [А вот вам как говорят,

почему запрещают это сейчас?] [КТВ:] Не пугать жас, чтобы не пугались дети. [КАС:] Да, не пугать просто. То, что нельзя, испугаются. [КТВ:] Щас поколение-то, видите, другое.

[Расскажите про Софью.] [ЧНИ:] А, про Софью! [ЧНА:] В лагере-то. [Смеется.] [ЧНИ:] Да, в лагере-то, да. [Смеется.] Легенда такая ходила... [Ну, расскажите.] [ЧНА:] Ну типа, что там ходит где-то по ночам. А дети там тоже потом бе-егают, там простыни оденут, там в лагере... [И это Софья Строганова?] [ЧНА:] Ну. [ЧНИ:] Строганова, да. [А дети-то тоже в эту Софью играют? До сих пор?] [ЧНА:] Ну. До сих пор! [А вы от кого узнали, расскажите?] [ЧНИ:] Ну, в детстве еще рассказывали. [ЧНА:] Ну, вроде как она ведь покончила жизнь самоубийством, эта Софья. Будто бы. [ЧНИ:] Дух ее возвращается, да, и ходит. [ЧНА:] У нас как говорят, эта... безответная любовь. [ЧНИ смеется.] Ну, так вот говорили, что она потом вот это... [А где она кончила жизнь самоубийством?] [ЧНА:] Ай, не знаю ничего... [Кто-то говорит, на водокачке повесилась.] [ЧНИ:] Да-да! В лагере на водокачке. [Смеется.] <...> [ЧНИ:] Дух Софьи оделся вот в эти простыни, с водокачки идёт куда-то там, к той беседке, да? [ЧНА:] Вот это, да, они [дети] бе-егают. [А простыню человек на себя надевал?] [ЧНА:] Да просто оденут белое чё-нибудь. [А это ночью или вечером?] [ЧНА:] Вечером, да. Поздно уже, темно там. <...> Одни простынь оденут там: «У-у!» А те, другие, испугаются, будто бегут. [Смеется.] <...> [А что за несчастная любовь у Софьи была?] [ЧНА:] Ну, я не знаю, чё, безответная любовь бывает, наверно, какая-то. <...> [И что, дух возвращается?] [ЧНИ:] Да, дух возвращается. Каждое лето, как начинается сезон в лагере, так и она [приходит]. [ЧНА:] Детишкам-то там что, пускай играют.

Дух Софьи стал на территории загородного лагеря и персонажем детских вызываний.

И мы стали после 12 часов гадать на этого чёртика. Не на чёртика, а Софью мы стали вызывать. Вот. [Дух её?] Да, дух её. Софью стали вызывать. Дак это, стали у нас вещи по комнате летать. Все испугались, побежали.

[Вас много было человек?] Ну да... где-то человек 12 было [ПСА].

Известно, что образы опасных мистических существ, фигурирующих в детском «страшном» повествовательном фольклоре, имеют разное происхождение. Среди них есть персонажи, генетически восходящие к мифологическим рассказам взрослых, вполне традиционным быличкам. К числу таких героев относятся *черти, скелеты, духи, покойники, привидения, женщина в белом, вампир, оборотень, ведьма* и др.; подобные существа отражаются в детском фольклоре как в аутентичном виде, так и в переработках массовой культуры [6. С. 95; 7. С. 153; 8. С. 57, 77, 97]. Некоторые персонажи могут иметь цветные эпитеты, их выдают странные детали внешнего вида. Они воспринимаются как опасные, и хотя при встрече обязательно причиняют человеку вред, такая угроза по умолчанию предполагается.

В детских нарративах действия персонажей стереотипны и связаны с утрачением. *Женщина* (в черном, белом и т.д.) преследует / хватает детей в летнем лагере; *белая тень* преследует девочку, мальчика, бежит, протягивает белые руки, забирает их; *привидение* (в белом, белых одеждах) появляется перед детьми / туристами на кладбище или в старом здании, оно разговаривает, пугает, угрожает, исчезает [6. С. 128, 132; 8. С. 66]. По мнению исследовательницы детского фольклора Т. А. Мирвуды, первоначально подобные «детские» былички возникли в сельской среде в результате столкновения традиционных мифологических представлений, усвоенных от взрослых, со страшными историями городских детей [8. С. 43–44]. Однако генезис кувинских рассказов о *привидении Софьи / Белой Софье*, по-видимому, несколько иной. Сюжет был заимствован из арсенала уже сложившихся детских страшных историй, а затем, бытуя в сельской среде, заново «столкнулся» с традиционными представлениями об умерших, характерными для местной традиции.



Кувинский дом отдыха, 1930-е гг. Позднее он стал детским загородным лагерем (корпус не сохранился). Из фондов Кувинского краеведческого музея

Отдельно нужно сказать об образе *Белой женщины / женщины в белой одежде*. Считается, что этот персонаж обитает в замках и других старинных строениях. Призрак — женщина высокого происхождения, ее появление предвещает смерть кого-нибудь из членов семьи или другую беду. Вера в это существо, по-видимому, возникла достаточно поздно и первоначально была характерна для городской среды. Истории о *Белой женщине / Белой даме* распространены в Германии, Франции, Чехии, Эстонии, Белоруссии, России и некоторых других странах [10. С. 299]. В российский городской фольклор такие нарративы заимствованы из европейской традиции<sup>1</sup>, они связываются с крепостями, дворцами, особняками, усадьбами, но отнюдь не повсеместно. Популярность подобных представлений поддерживается массовой культурой, через посредство которой они проникают в музейные нарративы, туристический фольклор, детские страшные истории, превращаясь в сюжеты о женщине-призраке в белых одеждах, которая пугает людей своим появлением и может нести смерть.

### БЕЛАЯ СОФЬЯ В КУВИНСКИХ СТРАШНЫХ ИСТОРИЯХ

Рассказы о привидении Софьи Строгановой появились не без влияния локального кувинского фольклора. Придумывая сюжет для устранения подопечных, сотрудники лагеря обратились к заводскому прошлому села, с одной стороны, и представлениям о неупокоившихся самоубийцах — с другой. Эта тенденция просматривается и в ином известном нам примере, относящемся к 1980-м гг.: в том же лагере отдыхавшим запрещали ходить на реку, пугая их тем, что в воде можно наткнуться на трупы людей, утопившихся когда-то от тяжелой жизни.

И мы всё время спрашивали — жара! — я говорю: «Почему вы нас не водите купаться почаще?» Сказали: «Утопленников много». Оказывается, завод-то вот этот, и много было с этого завода утопленников. <...> Ну, якобы там кому денег, видимо, не давали должным образом. [Ага.] Семьи большие, кормить было нечем. [То есть это как бы утопленники ещё с тех времен?] Да. <...> Пугают, что купаться нельзя. Вечером купаться нельзя. Что там русалок много. Вот это я очень хорошо помню, нас пугали [ПТП].

Сюжет о привидении Софьи Строгановой возник примерно в то же время, но оказался устойчивее других подобных историй и вошел в устную традицию. Рассказывают, что Софья — не вдова, а молодая дочь графа — в свадебном платье повесилась на башне-водокачке из-за несчастной / неразделенной любви и с тех пор в виде

привидения блуждает поблизости<sup>2</sup>. Она бродит в парке и возле беседки, прилетает ночью в лагерь, пугает детей.

Белая София прилетает ночами. [Смеется.] <...> Легенду днём расскажут. [А вот какая сама легенда? Что они детям рассказывают?] Ну типа, что прилетает сюда... Они верят. [Смеется.] [ССИ].

В некоторых вариантах фигурирует и граф: это он мешает влюбленным сбежать и запирает дочь в башне, где девушка совершает самоубийство.

Софье Строгановой отец запретил жениться на простом парне и запер её на водокачке. Она кричала, просила её выпустить. Её никто не слышал. В итоге она повесилась, оторвала подол своего платья и повесилась. <...> [А не говорили, как она выглядит?] Ну, как невеста. <...> И потом рассказывали, что [она] прихотилась так вот ночью смотреть в окно [КАС].

Возникая в качестве персонажа детского «страшного» фольклора, привидение графини Строгановой приобретает присущие его героиням черты. В какой-то момент за ней закрепляется название *Белая Софья*. Как и вообще любое указание на цвет в этом жанре, оно является «сигналом опасности» [12. С. 26]. Цветовой эпитет выступает как атрибутивный признак носителя зла и в то же время имеет более конкретное символическое значение [8. С. 74–75, 86]. Белый цвет в страшных историях обычно указывает на принадлежность покойнику, каковым является и Софья.

Постепенно за водокачкой, где якобы повесилась девушка, закрепляется репутация «плохого» места. В детско-подростковой среде тайные и вполне легальные походы туда становятся практикой *legend-tripping* — целенаправленным посещением маргинального локуса, связанного с местной страшной легендой. Предполагается, что нужно пойти в опасное место и совершить там действия, провоцирующие коммуникацию с мистическим персонажем, проверяя таким образом правдивость мифологического нарратива [1. С. 45–47].

### МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ О ПРИВИДЕНИЯХ В КУВИНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Столкнувшись со страшными рассказами о привидении графини, мы поначалу были уверены, что имеем дело со специфическим пластом устных нарративов, бытование которых ограничивается территорией лагеря и местным детским сообществом. Оказалось, однако, что история о Белой Софье известна большинству кувинцев. Некоторые из рассказчиков в прошлом

отдыхали в местном лагере, отправляли туда детей или работали там. Другая причина популярности сюжета — его представленность в медиапространстве (история о привидении Софьи звучит в документальном фильме о Куме, пересказывается в региональных СМИ, попадает в информационные тексты для туристов). Но есть, по-видимому, и третий фактор: известность историй о Белой Софье обеспечивает их частичная согласованность с содержанием «взрослой» устной традиции, значительное место в которой занимают представления об умерших.

Некоторые наши собеседники, с юмором относящиеся к детским играм «в Софью», рассказывают, что корпуса загородного лагеря действительно *пугаются* — пугают людей. Там сами собой открываются двери, слышны шаги, видны следы и т.п.

[А тут в лагере людей пугают Софьей.] Ну, есть чё-то такое интересное, иной раз бывает, что корпуса пугаются. Я сам лично [смеется] видел и слышал. [А что слышали?] Ну вот тут я вот в 4-м корпусе спал. Тишина, сплю. Кто-то раз зашёл — никто не идёт. Дверь открылась, обратно закрылась. Тишина. Я говорю: «Заходите, чё, я не сплю ведь». Никто не зашёл. <...> Потом дверь опять открылась, кто-то зашёл, шаги топ-топ-топ-топ — прошли сквозь корпус и вышли в другую дверь. А та дверь вожатская, она закрыта на защёлке... Я встал, свет включил. Следы, сырые следы сапогов. Следы есть, и вышли в ту дверь. Но та-то дверь на защёлке. Это я сам лично видел. <...> Говорят, что вон в столовой там лентяйки танцевали. [Это швабры, которыми моют?] Да-да, моют-моют. [А танцевали как?] Ну так вот прыгали. [Показывает.] <...> А иной раз бывает, что идёшь по тропинке, я тут сторожем работал, бывает, что [слышится, будто] кто-то в корпусе там стул уронит, кто-то ещё чё-то... А так в основном не страшно вообще [ЩИБ].

Пространство загородного лагеря, расположенного на окраине села, начинает включаться в более широкий ряд локусов, которые *пугаются*. В кувинской устной традиции подобной репутацией обладают некоторые здания, в основном казенные. Наличие у них необычных свойств имеет два основных объяснения. Первое состоит в том, что рядом находится погребение / старое кладбище, которое «потревожили». Мифологические рассказы с таким мотивом связываются, к примеру, со зданием школы, которую *построили на костях* — на месте церкви и церковного кладбища.

Да и щас вот современная школа, тут она пугается, потому что эта школа построена на кладбище. Там бояться оставаться даже. [А кто боится?] Одни бояться оставаться вот вечерами. Что слышно тоже какие-то

шаги, какие-то звуки, что пугается, потому что на кладбище, на костях построено. [А что там за кладбище?] А видимо, хоронили вот раньше. <...> Около всех церквей ведь было кладбище. А когда вот строили школу, копали ведь вот эти котлованы, доставали кости, черепа везде, о-о-ой [ЩВС].

[ОВН:]: На костях, мол, то что хоронили здесь людей, и на костях построили эту школу. <...> [Говорят, что там приведения тоже ходят?] [ПСВ:]: Школа — она это, пугается. Я сама лично работала потому что, знаю. [А как это — пугается?] [ОВН:]: Такое ощущение, как будто кто-то ходит, на самом деле никого нет. [Звуки какие-то?] [ПСВ:]: Но, звуки-то слышно всё равно.

В единичных текстах эта объяснительная модель переносится на пространство лагеря. Рассказчики вспоминают, что в годы Второй мировой войны там был дом отдыха, где лечили военных, и предполагают, что умершие от ран похоронены поблизости.

[А Софьей почему начали пугать, не знаете?] Ну типа она тут умерла, где-то похоронена, я говорю, а вот тут, говорят, её повесили на водочке. [Сама повесилась?] Не, говорят, что повесили. [Убили?] Дети есть дети. Я не знаю вообще, почему тут Софьей пугают. Но пугаются, есть, да. Но неизвестно же, Софья она или не Софья, кто его знает, кто был? Может, тут на территории, сколько, может, [есть-]нету закопанных-то. Тем более во время войны где-то же кого-то хоронили всё равно [ЩИБ].

В приведенном тексте появляется и второе объяснение, типичное для местной традиции: *пугаются* здания, внутри которых произошло самоубийство / убийство. Большое число таких мифологических рассказов связывается со старинным каменным зданием — бывшей заводской конторой, стоящей в центре села. В Куве популярны истории о глубоком подвале этой конторы и ведущем из него подземном ходе: считается, что в заводское время там жестоко наказывали рабочих, а в годы гражданской войны расстреливали либо «белых», либо «красных». Подобные устные рассказы о старинных строениях довольно типичны и бытуют в разных регионах. Кувинские тексты интересны тем, что в них обнаруживается более специфический мотив и, по-видимому, довольно архаичный. Причиной того, что где-то *чудится*, считается кровь, пролившаяся во время драки, жестокого наказания, убийства либо самоубийства [см.: 2. С. 677–678]. В кувинских мифологических рассказах используются выражения *кровь пугает* и *кровь ходит*.

Вообще говорили, что это здание пугалось всегда. [А что это значит?] Ну, как пугается, допустим, где-то что-то заскри-

пит, где-то что-то покажется, что кто-то постучал. Где-то что-то вроде как ходит, где-то есть. Вот такие байки ходили, всегда ходили, что это здание пугается. А раньше, в старину, говорили, что здание пугается, мол, потому что вот так вот, э, кровь. Она даёт вот беспокойство. Покоя не даёт. Что кровь ходит как бы. [А чья кровь?] Кровь. А там же [в подвале конторы] всё равно наказывали. Пороли. Вот этими-то, розгами. Избивали. Но избивали... за какое-то, может, нарушение... А раньше было строго это всё. <...> И каждый день вот эти розги привозили. Из лесу [ЧЛА].

Был учитель у нас, еврей он был. И он вот сидит-де один дома. Не дома, а тут <...>. И кто-то, говорит, по лестницам бут-бут! — идёт. «Ходи, — говорит — я, — говорит, — это, тебе пойду и вторую ногу отрежу!» [Смеется.] [Не боялся?] Не-а, не боялся, а никто нету, а чудится. [А почему чудится?] [Смеется.] А кто его знает! Это говорили, что тут людей убивали и эта кров потом пугает [ЩЕЕ].

Кува формировалась как смешанное поселение, где совместно проживают иньвенские пермяки и потомки русских заводчан-переселенцев [подробнее о традиции этого села см.: 4]. Представления о зданиях, которые *чудятся*, и причинах «странных» событий составляют общее фольклорное знание сельского сообщества. Однако эти мифологические мотивы распространены гораздо шире, практически по всей территории Коми-Пермяцкого округа: устные рассказы о потревоженных погребениях и пугающей крови известны южным и северным коми-пермякам, равно как и проживающим по соседству русским-юрлинцам.

В более широком контексте рассказы о приведении графини Софии Строгановой начинают выглядеть несколько иначе. Первоначально они представляли собой локальную версию тривиального в общем-то сюжета детской страшной истории о приведении белой женщины. История, однако, прижилась и бытует в Куве уже почти полвека. За это время наметилось несколько направлений, в которых постепенно развивается детский демонологический сюжет. Одно из них связано с романтизацией образа: свадебное платье героини, сопряжение запретной любви и смерти — всё это детали, не характерные для нарративов младших школьников, но популярные в подростковом творчестве. Встречаются они и в современных туристических легендах. Образ Белой Софии используется сегодня в местных СМИ и экскурсионных нарративах, поскольку позволяет связать Куву с наследием династии Строгановых и в то же время развлечь туристов / читателей. Второе направление — непубличное, менее



Старинное каменное надгробие на кувинском кладбище. 2022 г.  
Фото С. Ю. Королёвой

заметное, но также представляющее для исследователя несомненный интерес: это постепенное «втягивание» городского детского сюжета в область живой этнолокальной мифоритуальной традиции.

#### Примечания

<sup>1</sup> Легенды о Белой женщине встают в ряд историй о привидениях — обитателях крепостей, дворцов, усадеб, «нехороших» домов. В XVIII–XIX вв. подобные устные рассказы связывались с целым рядом зданий в Санкт-Петербурге, что нашло отражение и в литературе. Привидения и прочие «мороки» становятся важной частью «петербургского текста» и «петербургского мифа» [11. С. 300–301, 348], отдельные элементы которого заимствуются в традиции других городов.

<sup>2</sup> В семье владельцев Кувинского завода действительно была молодая красивая графиня, рано ушедшая из жизни. Это жена последнего хозяина завода — Евгения Александровна Строганова (урожденная Васильчикова), скончавшаяся менее чем через три года после замужества. Овдовевший граф несколько месяцев провел в Куве. Можно, однако, с уверенностью утверждать, что этот эпизод никак не повлиял на возникновение сюжета о графине-призраке и вряд ли был известен сотрудникам Кувинского загородного лагеря в 1980-х гг.

#### Литература

1. Байдуж М. И. Охота на привидения: практики освоения страшного пространства с точки зрения антропологии и фольклористики // Фольклор и антропология города. 2018. Т. I. № 1. С. 44–58.

2. Белова О. В. Кровь // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 677–681.

3. Гречина О. Н., Осорина М. В. Современная фольклорная проза детей // Русский фольклор. Вып. XX: Фольклор и историческая действительность / отв. ред. А. А. Горелов. Л., 1981. С. 96–106.

4. Королёва С. Ю., Шкураток Ю. А., Матвеева Е. М. Похоронно-поминальная обрядность русских и коми-пермяков Иньвенского края: некоторые итоги полевого обследования // ЖС. 2023. № 2. С. 49–53.

5. Кривощёков И. Я. Летопись села Кудымкара. Хронологические записи до 1897 г. // Городу Кудымкару 75 лет. [Публикация Коми-Пермяцкого окружного государственного архива]. URL: <https://www.komi-permarchiv.ru/index.php?page=gorodu-kudymkaru-75-let>.

6. Лойтер С. М. Русский детский фольклор и детская мифология. Петрозаводск, 2001.

7. Матвеева Э. Г. «Кто в вигваме живет, кто в иллюзорном живет»: современный детский фольклор и механизмы борьбы со страшным // Фольклор и антропология города. 2020. Т. III. № 1–2. С. 148–165.

8. Мирвода Т. А. Поэтика современного детского «страшного» рассказа в устной традиции и сети Интернет: дис. ... канд. филол. наук / Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. М., 2020.

9. Неклюдов С. Ю. После фольклора // ЖС. 1995. № 1. С. 2–4.

10. Станюкович М. В. Белая дама и ее либрета // Фольклор и антропология города. 2018. Т. I. № 1. С. 298–316.

11. Топоров В. Н. Петербург и «Петербургский текст русской литературы». (Введение в тему) // Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 259–367.

12. Чередникова М. П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии: автореф. дис. ... докт. филол. наук / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 1996.

#### Список информантов

КАМ — м., 1957 г.р., русский, род. и проживает в с. Кува; работал учителем истории; зап. в 2023 г.

КАС — ж., 2009 г.р., род. и проживает в г. Перми; приезжает в с. Кува к родственникам; зап. в 2023 г.

КТВ — ж., 1960 г.р., род. в с. Верх-Иньва Кудымкарского р-на, проживает в с. Кува; зап. в 2023 г.

ОВН — ж., 1953 г.р., род. и проживает в с. Кува; зап. в 2022 и 2023 гг.

ПСА — ж., 1984 г.р., род. и проживает в с. Юрла; зап. в 2024 г.

ПСВ — ж., 1955 г.р., русская, род. в г. Березники, проживает в с. Кува; зап. в 2022 г.

ПТП — ж., 1971 г.р., коми-пермячка, род. в с. Пелым Кочёвского р-на, жила

в г. Перми, проживает в Северном Девоне (Англия); зап. в 2024 г.

ССИ — м., 1966 г.р., род. в д. Сатино Сивинского р-на, проживает в с. Кува; охранник в Кувинском загородном лагере; зап. в 2023 г.

ЧЛА — ж., 1956 г.р., русская, род. и проживает в с. Кува; зап. в 2022 г.

ЧНА — м., 1957 г.р., коми-пермяк, род. и проживает в с. Кува; зап. в 2022 г.

ЧНИ — ж., 1959 г.р., коми-пермячка, род. в д. Высокая Гора Кудымкарского р-на, проживает в с. Кува; зап. в 2022 г.

ЩВС — ж., 1951 г.р., коми-пермячка, род. в д. Большая Сидорова Кудымкарского р-на, проживает в с. Кува; зап. в 2022 г.

ЩЕЕ — ж., 1934 г.р., коми-пермячка, род. в д. Городище Кудымкарского р-на, проживает в с. Кува; зап. в 2022 г.

ЩИБ — м., 1984 г.р., род. и проживает в с. Кува; зап. в 2023 г.

*Исследование С. Ю. Королёвой выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00484 «Славяно-неславянские пограничья: похоронно-поминальный обряд в этнолингвистическом освещении» (<https://rscf.ru/project/22-18-00484/>).*

*См. иллюстрации на 3-й странице обложки.*

*Статья поступила в редакцию 9 сентября 2024 г.*

## Илья Станиславович Бутов,

кандидат сельскохозяйственных наук, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (Минск)

## ХОДЯЧИЙ ПОКОЙНИК КАК «ШУМНЫЙ ДУХ» (по материалам из Республики Беларусь)

**Аннотация.** В статье представлены экспедиционные материалы о ходячих покойниках, записанные автором в 2018–2022 гг. в Республике Беларусь. Акцентировано внимание на различных зрительных, тактильных и слуховых проявлениях ходячих покойников, а именно на таких действиях, которые позволяют отождествить его с «шумным духом».

**Ключевые слова:** ходячий покойник, «шумный дух», мотивы, полтергейстная функция

В одном из прошлых номеров «Живой старины» было рассказано об инициативном проекте «Белорусские вампиры» [подробнее о проекте см.: 4. С. 85–93] и приведены записи автора о ходячих покойниках<sup>1</sup> в Минской и Гродненской областях Беларуси [2]. С тех пор корпус соответствующих текстов, собранных автором, увеличился более чем в четыре раза и достиг почти ста записей<sup>2</sup>. Экспедиции автора проходили в 2018–2022 гг. главным образом в Центральной Беларуси, Понеманье, Поозерье и Поднепровье (Ивьевский район Гродненской области; Горецкий, Бельничский районы Могилевской области; Поставский

район Витебской области; Вилейский, Воложинский, Клецкий, Копыльский, Пуховичский, Слуцкий, Солигорский, Узденский районы Минской области) и в меньшей степени касались Полесья<sup>3</sup> (Октябрьский район Гомельской области)<sup>4</sup>.

Сюжеты, связанные с покойником, и в частности с ходячим покойником, бытовавшие в 1980–1990-х гг. в Полесье, представлены в сводной публикации Е. Е. Левкиевской о народной демонологии этого региона [5. С. 90–155; 6. С. 273–400]. В последние годы серьезную работу по типологизации мотивов о ходячих покойниках на всей территории Беларуси проделала

Ю. А. Бажок в рамках составления Белорусского фольклорно-этнолингвистического атласа (БФЭЛА). Исследовательница проанализировала 717 белорусских текстов из базы БФЭЛА и совместно с коллегами выявила ареалы распространения различных защитных мер против данного персонажа [1. С. 284–317].

В этой публикации нам хотелось бы сконцентрировать внимание на различных зрительных, тактильных и слуховых проявлениях ходячих покойников.

Согласно определению С. М. Толстой, покойник обладает переходным статусом и причисляется одновременно к миру сакральных потусторонних сил и миру опасных демонов (ходячие покойники, ульиры, вампиры) [7. С. 112]. Как следует из наших записей, кака-либо выделяемая информантами причина превращения умершего естественной смертью покойника в «ходячего» может вовсе отсутствовать. Единственное основание отнести такого покойника к категории «ходячих» — его почти всегда пугающие, беспокоящие или даже агрессивные действия в доме. Однако рамки однозначной категоризации тут довольно размыты.

Е. Е. Левкиевская приводит записи, сделанные на территории белорус-

ского Полесья: исследовательница помещает их в различные разделы и относит к мотивам «душа невидима, проявляет себя тактильным и звуковым способом» [5. С. 105, 107] и ««ходячий» покойник невидим, проявляет себя тактильным и звуковым способом» [5. С. 305, 310, 340–341]. В свою очередь, Ю. А. Бажок также указывает на то, что ходячий покойник может по-разному проявлять себя и коммуницировать с миром людей: шуметь, пугать, говорить, передвигать предметы, убивать или «высушивать», а также тактильно или даже интимно контактировать либо иным способом влиять на реальность живых людей [1. С. 286]. Ряд этих мотивов выявлен нами и в записях 2015–2018 гг. [2. С. 38–39]. Кроме этого, полтергейстная функция ходячего покойника уже отмечалась нами на российско-эстонском пограничье [3. С. 33–36].

Среди номинаций ходячего покойника, которые были зафиксированы нами в 2018–2022 гг., можно отметить такие, как *мяртвец*, *мярцвік*, *дух*, *здані*, или же более общие термины — *відзені* или *здача*. В некоторых рассказах в наименовании этого персонажа сохраняется родственная связь с умершим: *мой*, *мой мужык*, *мужык*, *муж*, *хазяін*, *мама*, *свякроў*, *цёшча*, *мачаха* и т. д.

Как мы обращали внимание ранее, существует отрезок времени, на протяжении которого продолжают (или, наоборот, после которого начинаются) визиты покойного: для православных — сорок дней, для католиков — тридцать [2. С. 38]. Общее время посещения дома может достигать пяти-шести лет и более. Также выделяются еще микропериоды активности — на третий, шестой и девятый день после смерти, а в течение дня — двенадцать часов ночи и четыре часа утра. Данная тенденция подтверждается и в новых записях, что подкрепляется представлением о душе, которая «ходит» до (или после) определенного, отмеренного ей той или иной конфессией срока. В связи с этим одним из наиболее часто упомянутых способов противодействия таким посещениям являлись молитва или обращение в церковь (костел).

Памёр чалавек, эта точна я знаю. І ён быў храмы. Прыйшоў, кажыць, і паўзецц на каленках. Да сарака дней, ета, ходзіць душа [CAA].

І вот там во даярка — я на ферме, яна на ферме. Мужык яе памёр. Ён прыходзіў і лажылся на пасцель. Да сарака дней гавораць, што ходзяць! А тады не хадзіў. [И она что-то делала?] Не-не-не, нічога не рабіла.

Прыйдзе — адчыняюцца дзверы, ідзе, ляг на койку туды, дзе ён спаў, паляжыць і пойдзе [СЕД].

Бацюшка так і гаворыць: што чалавек тры дня [после смерти] слышыць, можа да па шасці дней, можа, да пакуда ён ухадзіць ужо на небеса, можа да і хадзіць [ШВМ].

Вот даже не вельмі даўно хто-та мне раскажываў, што вот у яе памёр мужык і тады, кажа, вот чую... Прымарцішэўская такая. Чую, кажа, прыйшоў, і ходзе па хаце. Ну, кажа, ён і ўсё. Я, кажа, спужалася, устала, паглядзела: «Эта ты прыйшоў?» Нідзе нікога няма. Вот, кажа, чую прыйшоў ён і ходзе па хаце. Ну, дак эта, можа, сон? Но яна казала, што дажа не спала. [А как с этим можно было бороться?] Ну, казалі, малітву... і эта жанчына, казала, «Отчэ наш» прачытала і мне, кажа, як страх усё роўна прайшоў [КНВ].

Одно из самых распространенных проявлений рассматриваемого здесь демонологического персонажа — стуки и удары (в стены, двери, окно и т. д.), в некоторых случаях единичные, но иной раз превращающиеся в последовательные серии. Среди выражений, которые употребляли информанты, встречались и такие: «стукал кто-то», «ящиками бряцает», «посудой стучает», «одеяло тянет с меня» и др.

[А не рассказывают, что кто-то стучает после похорон?] Можэт здача якая быць. [Зданька?] Ну, вот, здаецца хто-небудзь. Стукаў — такое можэт быць. Ну, хто-та кажаў: «Ай, у мяне сяння стукаў нехта. Паднялась — няма нідзе нікога». [Это после смерти кого-то или вообще?] Не, после смерці. Так яны гавораць: «Ну, во, наватнае, прыхадзіў мой. Ці хазяін, ці што». А там... Адзін Бог знаець [НПФ].

...Да, можа і пасудай стучаць, і ўсё стучаць. [Но так никто не рассказывал такого?] Не, во такое, еслі пасля пахарон, што-та раскажываюць, да. <...> Бывае, можат, родственніца гаворыць: ой, ка мне сегодняя, наватна, у мяне есць эта братавая, ды кажа: «Ка мне Іван прыхадзіў». Муж прыхадзіў, бо стучал. Во такое, што-та за відзеніе такое есць [ШВМ].

Помню Мацюшчыха некалі ж... мой памёр хазяін... ана [Мацюшчыха] ужэ сама памёрла... Пытаецца: «А да цябе Грыша не прыходзе?» Дык я глянжу: «А чаго ён да мяне прыйдзе, ён жа ж памёр?» А мой хазяін, кажа, як памёр, кажа, прыходзе. Вот чую, кажа, стучае, шуфлядкамі бразгае. «Як я баялася! Не начавала дома, да суседзей хадзіла». Ну, дак ета яна ўжо после пахаронаў казала. Я кажу — і доўга хадзіў? Даўгавата хадзіў. Да саракавы<sup>5</sup>. Я кажу: «Ты што, здурнела? Як ён прыйдзе, калі ж ён памёр?» [Это в какой деревне?] У Шуках было. [Это она давно рассказывала?] Пятнаццаць гадоў назад [СЛВ].

[А может человек прийти после смерти и «стукать», «грукать»?] Было. Казала... ну, было эта ў Кладніках у Даровіч Станіслава. Раскажывала, што муж памёр. І як ляжа спаць, то прыйдзе, кажа, чую, ходзіць па хаце. Ён, ну, Ясь называўся. Ходзіць па хаце, кажа, падыдзе, коўдру сцяне з мяне. То стучае, то грукае. Пасудай стучае [Не кидался вещами?] Не-не, нічога. [И что она делала?] А нічога, яна тішком ляжала, ён, кажа, паходзіць-паходзіць там, пастучае... Як паявіўся, ніхто не знаў, нічога, так і прапаў... [А не говорили, что нужно сделать, чтобы не ходил? Может, есть какой-то обряд?] Маліцца за памерлага. [Имшу какую-то заказывать?] Ну... <...> Было яшчэ, але гэта далёка ад нас. Такое самае пачці што. [А что там было?] Там цёшча, мачаха... І етаго, тож памерла, то тожа кажа ў ночы прыходзіла. Паходзіць тожа, пастучаецца, пагрукаецца. І прападзе, і знікне... [И там тоже все католики?] Ага [СТС].

Разновидностью этой категории проявлений можно назвать и стуки в окно.

[А что человек может прийти после смерти и «стукать», «грукать», не слышали?] Такое может быць да, вот жанчына раскажывала, яна жывёт на деревне там і свякроў. Гавора — прыхадзіла, хадзіла па хаце, вот, Таня. Як-та іхняя фамілія? Свякроў, можа я яе дажывала. Гавора, я не баялася. А у мяня, знаецца, муж як умер, на трэці дзень тры разы пастучаў у вакно. Прама ашчучаю. І ўсё. [А вот свекровь, она умерла обычной смертью?] Не, яна ўмерла, яна балела. Яна была цяжелобольная, не перадвігалася [КНМ].

[А вот с этой, получается, с Лагун тоже такой был случай?] Ну, ён прыходзіў, то ў в акно стучае. «Хто там?» «Эта я». А ці яна сніла, ці што [СЕД].

Еще одно из наиболее частотных проявлений ходячего покойника — способность с шумом открывать даже закрытые двери (или имитировать аудиально их открытие). Удары или скрипы раскрытых дверей могут восприниматься как звуковой сигнал о том, что мертвец уже проник в помещение. Попавший в дом может выглядеть как призрак умершего человека, а также проявлять себя другими способами (например, разговаривать, ложиться или садиться на кровать и т. д.). Среди причин посещения названо, в частности, то, что место на кровати покойного занял другой человек, а также то, что женщина плакала по своему умершему мужу. В Воложинском районе Минской области информантка также сообщила, что очередной приход мужа предвещает для нее плохие события в жизни. В Узденском районе Минской области отмечено, что собака никак не реагировала на такой визит.

Ну, после смерці бывае прыходзяць. [Кто-то рассказывал вам?] Рассказываў. I мой мужык сколько раз да мяне прыходзіў. [Во сне или наяву?] Ну як. Я сяджу, здаецца, сяджу, гляджу целевізар, вот чую: дзверы — брась! I увойдзе ў хату. [А как вы понимаете, что это он?] Я віджу. Як прызрак. I прыйшоў. А тады раз прыйшоў, я... Была карова ў мяне, цёльная, я схадзіла ў сарай, паглядзела, прыйшла на краваць і села. Лягла, тады прылягла, тады села, паплакала. Першыя гады плакала, а ён, здаецца, віджу — ідзе. Прачнулася. Віджу — ідзе. I с аўтубуса ў хату сюды, увайшоў, тады кажа на мяне: «Ці ёсць адзежа сухая?»<sup>6</sup> [И вы слышите голос?] I слышу голос і віджу. Вот яго віджу. «Дай мне пераадзецца!» I такі злы. «Ты відзеш, што я ўвесь мокры?» Дык я кажу: «Ну, дам я табе, дам, адзежу. Ёсць адзежа». I ўстала гэту адзежу даваць і ён прапаў. [А агрессия не проявлял к вам?] Не, нікакой. Толькі, вот, прыйдзе, бывае, калі чую, што ідзе, вот недзе нешта будзе благое у мяне [ЦВС].

Вот адна дачніца, але яна тожа ўжэ памерла. Яны как бы не нашай веры, яны... трыццаць дней. У нас сорок дней, у ніх трыццаць<sup>7</sup>. Так яна кажа, чэраз трыццаць дней прыйшоў, чую кладзецца на краваць... садзіцца на краваць. Гаварыў там што-та: «Я ўжо пайду, Ніна, і больша не прыду». I, кажа, чую што дзверы лягнулі. Думаю, это сабака, мусіць, хуценька свет запаліла, гляжу, сабака як ляжаў, як спаў, так і спіць. А дзверы лягнулі, я добра чула, кажа. Паладзела — я і незамкнёная! [ЛМП].

[А вот не говорили, что человек может после смерти вернуться и ходить по дому, «грукать», «стукать»?] Вот гаворым мы ўсі, што як умрэ, так вот першыя дні што-та баіцца, валнуіцца. Так во здаецца хто-та дзверы адчыняе, хто-та ідзе. А нікога не відно і нікога не бачыш. [А кто это рассказывает так?] Вот у мяне мужык умёр, дак я вот тожа первая такая скажу вот што. Я адна была, дзеці пахаранілі бацьку, ды й уехалі ў гарада, мяне адну кінулі. Можна, я баялася, дык мне кажацца вот скрпінулі дзверы, я натапурылася, слухаю-слухаю: няма нікога. Мо с таго, што баіцца, так мо такое і дае [ДАП].

[А не рассказывали, что человек может умереть и потом прийти после смерти и «стукать», «грукать»?] Рассказывалі. Вот жыла бабка і мая дачка... Мая дачка. Начавала у яе. Вот мужык памёр, а яна баялася адна начаваць, узяла дачку маю. I еты... кажа, чую як клямка бразне. I, кажа, ходзіць па хаце. Вот, кажа, я ўжо і свет запалю, ужо свет запаліць — ціха. А потым, кажа, так во, ужо, кажа. А потым кажа так ёй: «Юзэфа! Ты скажы гэтай дзяўчыне, каб яна не прыходзіла да цябе начаваць. Чаго ты баіцца? Ты яе паложаш на маё мейсца, а я прыходжу — няма мне дзе легчы». I тады ана кажа: «Танечка, не прыходзь, я ўжо буду адна начаваць». I па той раз, кажа, не

приходзіў. [То есть она легла на то место, где он должен был лечь?] Да. Ана запаліла свет, ана пераклала яе... туда ту саму ноч переспать. I ужэ ана пера... Кажа, цёця Юзэфа, а чаму... Кажа, Танечка, эта я проста так сказала табе. Патом ужо ана ей сказала, яна не пашла ўжо. Як там... Яна [Юзэфа] скоро памерла [ЖТК].

Лишь в одной записи в дом после двенадцати часов ночи вернулся не один человек, а трое. При этом информантка ощущала нечто наподобие сонного паралича и не могла пошевелиться. Интересно, что здесь, как в записи из Бельничского района, количество стуков в окно было также равно трем.

Когда ўмер муж, до сорока дней была такое. Я адна была. I ў нас там яшчо комнаты — там спала. Но я яшчо не спала, слышу — двері вот эці аткрываюцца. I заходіт — работал в лесу ў такіх сапагах... Ну, дают сапагі такія, лясныя. Заходіт тры чалавека і я слышу, што ўтраіх зашло. Ну, я думала, што не закрыла дверы і хто-та зашо, а эта ноч, эта после дванаццаці была. Слышу — аткрываецца, каждую дверь я ж знаю, как аткрываецца каждая дверь. Вот эта дверь аткрываецца і заходят тожа ў траіх туда. У мяне дыбам волосы ўсталі, думаю: «Вот эта, ну, бандіты якіе-то і вот мая і смерць, мяне ўб'юць». Я ляжу і не магу ні рукой, ні нагой пашавяліць, такі страх. I не магу с краваці ўстаць і ўключыць свет. Патом эці тры чалавека, ну, стаят там. Я ляжала-ляжала, патом паднялася. Ужэ атпусціла нямога. Устала — уключыла там свет, баюсь сюда выйці, патамушто це дверы аткрыць, што тут тры чалавека... Патом так прыаткрыла — гляжу возле двяры нікаго нету. Я давай переступаць чэраз этат парог, і ўключыла там свет, і ў шкафу і везде асматрела — нікаво нету. Ну, думаю: «Выйшли сюда в коридор». I здесь баюсь уключыць. Патом і здесь уключыла — нікаво нету. А што была і как была — не знаю. [А дверь была закрыта? Или открыта?] Дверь закрыта. [На щеколду или как?] Ну, кручок тут был, на кручку. [То есть они не могли никак открыть?] Нет-нет. Ну, слышала я, не спала і слышала, што захаділа трі чалавека. [Именно три?] Трі — патамушто сапагі такія лясныя, у лясу работаць, дают такія сапагі грамоздкія і здесь еслі дерава накотіцца тут такое ставят прыспасабленіе, што не прыжмёт палец, там уродзе жалеза. (...) Вот яшчо как было — кажды день будзіў мяне. Мая краваць стаяла возле акна і так прыходіт ужэ в адно і то жэ ўрэмя: стук-стук. Тры раза. Я ўжо не сплю, но ўжо слышу этат стук. Гэта была кажды дзень да сарака дней. [А какие это годы?] Восемьдесят чацвертый год [КВК].

То, что один покойник может привести с собой кого-либо еще, подтверждается нашей записью из Слуцкого района.

[А вот никогда никто не рассказывал, что после смерти человек приходит и мо-

жет по дому ходить?] А, прыходзіць. Мне самой прыходзіць. А што, ён паходзе, ды й пойдзе. [И что вы видели?] Відзела і разгаварывала. [А как это было, расскажите.] Ну, як. У хаце я сплю, так гэта ці сон, ці што. Скоранька прачынаешся, вы знаецца, як мярцвец прыйдзе. Будзеш гаварыць, а тады са страху, ці яшчэ што... I мама ета і цяпер яўляецца. (...) [А как вы поняли, что это именно ваш мужик?] Так я ж пазнаю. [Именно видно его было?] Как відна будзе іцці, грукае, там у сапагах, ці яшчэ што. [А он выглядел точно так же или у него были какие-то необычные черты?] Усё так. Вот не будзеш яго бачыць у в адзежэ той ужо, што пахавалі, хорашай, а будзеш бачыць у той, як хадзіў на работу там, ці яшчэ што-та. Паказваюцца-паказваюцца. I я веру этаму ўсяму. [А это произошло через сколько после того, как он умер?] Я вам скажу, ужо гадоў трыццаць, а это трыццаць тры. Хадзіў добра, а гэта нешта зазлаваўся, ці... [Целых тридцать лет ходил?] Хадзіў. Яшчэ і тыя мертвяцы прывядзе, што разам гулялі, да мо яшчэ і выпівалі... [А он ничего не предлагал — деньги или конфеты?] Не, так прэдлагаў ужо што даць, а еслі, кажуць, бярэ, мярцвец — эта плоха, некога забярэ зноў тўда. (...) [А не говорили, что нужно сделать, чтобы он не ходил?] Это мне казалі — нужно в цэркаў схадзіць. Эта плоха. Ажно ўсё харашо? Нікому не вер, да і ўсё. А то кажуць — трэба схадзіць у цэркаў, да каб ужо не хадзіў [ШМИ].

Среди других проявлений ходячего покойника можно выделить перемещение или падение различных предметов обихода, беспричинные звонки в дверь, появление следов, звуки льющейся воды, треск и т.д.

[А что потекло, вот вы говорите?] Вадзічка. [Откуда?] Мы ўсе сядзелі. Толькі маму пахаранілі трыццаць первага юля. I вот кто з кружкі [лил] ваду ў вядро. Саша падскочыў, я падскочыла, у нас дверы былі адкрыты. [С потолка?] Ну, не знаю, вядро там было. [Вода там была? Или звук только?] Звук пайшоў. Мы ўсе падскочылі. Толькі пахаранілі маму. [А самой воды вы не видели?] Не, мы нічога. [И раньше никогда ничего такого не было?] Ну, вот мы маму пахаранілі, навернае, яна да нас і прыйшла [БА]<sup>8</sup>.

Там ёсць у нас тут такая бабка, [ее племянница?] гаворыць: «Мая бабушка, бабуля мая, прыхадзіла з тога света». I сляды хадзілі, дзе там яны хадзілі, ўсё... Ну, мне што-та такое не прыхадзілася. [А что она рассказывала?] Яна гаварыла, кажаць, устала раніцай, устала, а хтой-та на крышы ў снягу, зімой, на снегу чуть прыпылена снег. А слядочкі хадзіўшы — точно, кажаць, бабуля гэта відзела, что ейны бацька даўнешы-прэдаўнешы... (?) [Следы?] Сляды, толька сляды, кажаць, відзелі. [А как он «грукал» или что?] Нічога яна не чула, ці ён хадзіў, ці ён што, тока утрам праснулася, пашла ілі

чаго-та там палезла на гару і відзела сляды. І точна, кажа, эта мой папа пріходзіл з таго света [ГАА].

А вот у маеі братавай дваюрднай памёр сын. Ну, малады ён. [Рядом стоявший мужчина: «А хто ён?»] А Жанюк во, нашава Альфонава. Надта матка ўбівалася і, вот, як чатыры часы ўтра. Чатыры часы — звоніць званок у кварціру ей. Ну, і яна баба веруюшчая, пашла да ксяндза. І ксёндз кажа: «Эта душа ходзіць, ты не плач». І вот, запісала запісачку, ну і сціхла. А так званок. Ці ей у вушах, ці ей... хто яе знаець. Кажыць, ну нікога ж нет буквальна — звоніць званок [ПСК].

Я слышала мне Наташа гаварыла. У яе главнага бугалцера. [Разошлись с мужем] і праз сцяну ён живець. І ён памёр. Дык казалі цэлаю ноч не магла спаць. Усё там звінела, трашчэла, ей казалася, што там падае нешта. Такое было састаяніе. Так яна втарога мужа прыслала. Кажа: «Ідзі ты паглядзі. Я баюся туды ісці». Ён прышоў: уродзе бы ўсё на месце. А там толькі ўсё звінела, трышчэла, усё насілася... [ТОМ].

Агрессивные действия по отношению к человеку включают попытки задушить кого-либо из хозяев дома или бывших соседей.

[А муж ваш не прыходзіў после смерти к вам?] Прыходзіў не ка мне, а гаварылі, што ён пасварыўся з саседкаю. Эта саседка відзела нешта. Адзін у нас нейкі быў... Усё гаварыла на мяне: «Паехалі, я цябе завязу к нейкаму дзеду». А я... За работаю мне не было калі. Тады мы адзін раз сядзелі на лаўцы. А ён [муж] быў ахотнік. І ён кажа: «Пайду застраляю тую бабу». А я прышла — схавала руж'ё. Ну, і вот, як гэтак зрабіў, гаварылі што ён прыходзіў к той бабе, душыў яе. А ка мне-то ён ні разу не прыходзіў [КВП].

Действия могут быть направлены не только на человека, но и на домашних животных.

[А не говорили, что после смерти кто-то может прийти и ходить?] А, было. Ажарава! Ажарава знаець дзе? [А, мы проезжали, указатель я видел.] І памёр... хто гэта? Дэрашаў бацька. Памёр бацька — быў сын там і яшчэ нежаніўшыся быў. І што там рабілася? Ну, яны ж як бы таілі, но гэта нявестка, панімаець, ну людзям жа ш пад сякрэтам сказала, што ў хаце і цюлі з вокнаў зрываў нехта, ходзіць па хаце, но ня відзяць. Тады і штабу (?) адкрываў і кароў выпускаў. Гэта было. Тады ўжо затаілі, а гэта было, што прыхадзіў. [Священника вызывали? Что делали?] Не знаю, што яны там дзелалі. [А фамилия как их?] Фамілія — Крывенькі. Цяпер ж іх ужо няма, усе ўмерлі. [А какие это годы?] Гэта можа ў якім педзясят пяты, можа, пейсят шосты, во гэтак [АЮЮ].

Таким образом, превращаясь непосредственно в «шумного духа»,

ходячий покойник начинает проявлять себя целым комплексом аудиовизуальных действий: стуками и ударами, открывающимися дверями, перемещающимися предметами, звонками в дверь, разговорами и т.п. В некоторых случаях этот персонаж может проявлять внимание к домашним животным (выпускать их из хлева) или человеку (душить его).

#### Примечания

<sup>1</sup> Под ходячими покойниками автор понимает всех покойников, которые «ходят», независимо от того, умерли они естественной или неестественной смертью, вернулись в мир живых до тридцати или сорокадневного срока и т.д.

<sup>2</sup> Здесь не учитываются записи, сделанные другими участниками проекта.

<sup>3</sup> В Полесье в основном работал инициатор проекта В. Н. Гайдучик.

<sup>4</sup> Здесь представлены только районы, записи из которых вошли в настоящую публикацию.

<sup>5</sup> До сорокового дня.

<sup>6</sup> Можно предположить, что одежда мужа информантки была мокрой потому, что женщина слишком сильно плакала о покойном.

<sup>7</sup> Речь идет о католиках.

<sup>8</sup> Запись была сделана в 2016 г.

#### Литература

1. Бажок Ю. Апатрапейныя сродкі і дзеянні супраць нябожчыкаў, якія ходзяць, у міфалагічных наратывах, павер'ях і імператывах // Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні. Збор. навук. прац. Вып. 7. Мінск, 2020. С. 284–317.

2. Бутов И. С. Рассказы о «ходячих покойниках» в Минской и Гродненской областях Беларуси // ЖС. 2018. № 4. С. 37–40.

3. Бутов И. С. «Шумные духи» в представлениях жителей пограничья России и Эстонии в конце XIX — первой половине XX в. // ЖС. 2021. № 2. С. 33–36.

4. Гайдучик В. Н. Этнографический проект «Белорусские вампиры» // Тиниственная Беларусь: материалы конф. (г. Минск, 25 января 2015 г.) / [под ред. Л. В. Дучиц]. Минск, 2015. С. 85–93.

5. Левкиевская Е. Е. Покойник // Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90 гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей. / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012. С. 90–155.

6. Левкиевская Е. Е. «Ходячий» покойник // Народная демонология Полесья: Публикация текстов в записях 80–90 гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей. / сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012. С. 273–400.

7. Толстая С. М. Покойник // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М., 2009. С. 112–118.

#### Список информантов

АЮЮ — Альфер Юлия Юлиановна, 1932 г.р., д. Груздово (род. в д. Дащинки) Поставского р-на Витебской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

БА — Барсук Алла, д. Понятичи Вилейского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов, В. Н. Гайдучик в 2016 г.

ГАА — Генюш Анна Антоновна, 1940 г.р., д. Саранчаны Поставского р-на Витебской обл.; зап. И. С. Бутов, Е. А. Шапошников в 2018 г.

ДАП — Дайнеко Анастасия Петровна, 1934 г.р., д. Пружиничи Октябрьского р-на Гомельской обл.; зап. И. С. Бутов в 2022 г.

ЖТК — Жигарин Тереза Казимировна, 1939 г.р., д. Тельковщина (род. в д. Опита) Ивьевского р-на Гродненской обл.; зап. И. С. Бутов, А. В. Волчок в 2020 г.

КВК — Калевич Валентина Константиновна, 1937 г.р., д. Заберезье (род. в д. Болоча Пуховичского р-на) Ивьевского р-на Гродненской обл.; зап. И. С. Бутов в 2019 г.

КВП — Курневич Валентина Петровна, 1931 г.р., д. Борки Узденского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

КНВ — Карпучок Надежда Васильевна, 1935 г.р., д. Комсомольская Копыльского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2019 г.

КНМ — Котова Нина Максимовна, 1947 г.р., д. Николаевка (род. в д. Большая Мощаница) Бельничского р-на Могилевской обл.; зап. И. С. Бутов в 2020 г.

ЛМП — Ломако Мария Павловна, 1937 г.р., д. Борки Узденского р-на; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

НПФ — Новикова Прасковья Фоминична, 1928 г.р., д. Сава Горечского р-на Могилевской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

ПСК — Пузан Софья Карловна, 1941 г.р., д. Муляры Поставского р-на Витебской обл.; зап. И. С. Бутов, Е. А. Шапошников в 2018 г.

САА — Соболева Анна Алексеевна, 1943 г.р., д. Коптевка Горечского р-на Могилевской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

СЕД — Серчена Елена Дмитриевна, 1942 г.р., д. Сковшин Солигорского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов, Е. А. Шапошников в 2019 г.

СЛВ — Сонич Людмила Васильевна, 1945 г.р., д. Есьмановцы Вилейского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

СТС — Станкевич Тереза Станиславовна, 1938 г.р., д. Тельковщина (род. в д. Кладники) Ивьевского р-на Гродненской обл.; зап. И. С. Бутов, А. В. Волчок, А. В. Бредихин в 2020 г.

ТОМ — Тигрет Ольга Матвеевна, 1936 г.р., д. Речки Вилейского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

ШВМ — Шестак Валентина Матвеевна, 1941 г.р., д. Красная Звезда Клецкого р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

ШМИ — Шуба Мария Иосифовна, 1934 г.р., д. Сороги Слуцкого р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2019 г.

ЩВС — Щуцкая Валентина Степановна, 1936 г.р., д. Лужаны Воложинского р-на Минской обл.; зап. И. С. Бутов в 2018 г.

Статья поступила в редакцию 26 апреля 2023 г.

**Александр Васильевич Черных,**  
чл.-кор. РАН, Институт гуманитарных исследований УрО РАН  
(филиал Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН) (Пермь)

## ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ДОСТОЯНИЯ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности экспедиционной работы 2022–2023 гг. в рамках проекта фольклорных экспедиций по изучению нематериального этнокультурного достояния. Характеризуются особенности полевой работы среди коми-пермяков, а также анализируются особенности традиции и современного бытования явлений традиционной культуры, исследование и фиксация которых были проведены в коми-пермяцких селах и деревнях Пермского края и Кировской области.

**Ключевые слова:** экспедиции, нематериальное культурное достояние, коми-пермяки, народы Поволжья

С 2022 г. в разных регионах России проводятся фольклорные экспедиции по выявлению и фиксации объектов нематериального этнокультурного достояния. Инициаторами данных экспедиций выступают Министерство культуры Российской Федерации совместно с Государственным Российским Домом народного творчества им. В. Д. Поленова. Результаты и материалы данных исследований неоднократно публиковались на страницах «Живой старины» [1; 2; 3; 6; 7; 8]. В настоящей публикации представляем явления традиционной культуры одного из народов Приуралья — коми-пермяков, ставшие объектами нематериального этнокультурного достояния федерального и регионального каталогов. Экспедиционные исследования обычно ограничиваются рамками одного административного региона нашей страны, в то время как ареалы расселения народов и их групп часто охватывают несколько административных субъектов, как и в случае с расселением коми-пермяков. Поэтому в этом номере журнала мы знакомим читателей с материалами нескольких экспедиционных исследований 2022–2023 гг.

Коми-пермяки — один из финно-угорских народов Поволжья и Приуралья. Основная территория расселения исторически включает верховья р. Камы и ее притоков — Косы, Иньвы, Язьвы. Общая численность коми-пермяков в России по материалам Всероссийской переписи 2020–2021 гг. составила 55 786 человек [4]. В этнической структуре коми-пермяков принято выделять несколько этнографических групп. В Коми-Пермяцком округе Пермского края, где главным образом проживает этот народ, представлены две этнографические группы — северные (камско-косинские) и южные (иньвенские) коми-пермяки. Верхнекамские, или зюздинские, коми-пермяки расселены в Афанасьевском районе Кировской области. Поздние этапы этнической истории зюздинских пермяков проходили в условиях обособ-

ленного от других групп народов коми проживания и тесных контактов с соседним русским населением. Пребывание в отрыве от основной части народа, от процессов национально-государственного строительства и консолидации коми-пермяцкого народа в начале XX в. еще более способствовало значительной ассимиляционным процессам. В результате их в XX в. данная группа коми-пермяков почти растворилась среди русского населения, однако при русской идентичности в некоторых случаях сохраняется знание коми-пермяцкого языка и представление о своем коми-пермяцком происхождении. Наибольшей спецификой самосознания и культурно-бытовых особенностей обладают язвинские пермяки. Основной территорией формирования и современного проживания этой группы являются верховья р. Язьва (Красновишерский городской округ Пермского края).

Этнонимы «язвинцы», «коми-язвинцы» — современного происхождения; для этнического самоопределения чаще всего используется этноним «пермяки». В настоящее время коми-язвинцы чаще определяются как самостоятельная этническая общность [5. С. 12–19].

Отмечая многообразие и уникальность этнокультурного наследия коми-пермяков, следует выделить некоторые черты их традиционной культуры, важные при ее изучении и презентации. Расселение коми-пермяков вдали от основных транспортных путей, городских и промышленных центров определило высокую сохранность многих явлений традиционной культуры в живом бытовании. Это относится и к материальной культуре (традиционный костюм, кулинарные традиции), и к духовной (народный календарь, обрядовые практики, фольклор), в том числе к таким уникальным, реликтовым особенностям, как, например, бытование музыкальной традиции игры на флейтах Пана *пэлянах* (коми-перм. *пöлян*), обряд «вешание топора» и др. Более пяти столетий коми-пермяки тесно взаимодействовали с русскими. Многие отличительные черты их традиционной культуры обусловлены активным восприятием и сохранением в языке и этнокультурных комплексах явлений русской традиции. Коми-пермяки сохранили в том числе и те из них, которые были утрачены самими русскими. Учитывая специфику их традиционной культуры, можно по праву отнести эту территорию к архаичным зонам Приуралья, связанным с финно-угорской традицией и ее взаимодействием с русской. Названные особенности актуализируют исследовательский интерес к традиционной культуре народа.



Во время съемки технологии плетения из соснового корня в Пермском доме народного творчества. А. В. Черных беседует с мастером Леонидом Сергеевичем Бычинным из с. Верх-Язьва Пермского края. Пермь, 2022 г.  
Фото Е. П. Бирюкова

Изучение традиционной культуры коми-пермяков проводилось в ходе нескольких экспедиций. В 2022 г. в рамках фольклорной экспедиции по выявлению и фиксации объектов нематериального этнокультурного достояния работа велась в Пермском крае. В экспедиции приняли участие научные сотрудники Института гуманитарных исследований УрО РАН (Пермь; А. В. Черных, Д. И. Вайман, Ю. С. Чернышева), а также сотрудники Пермского дома народного творчества (Н. Г. Кожанова, О. С. Сивков, К. В. Турбовская, М. М. Турбовский). Операторами проекта выступила АНО «Центр развития творческой инициативы “Разноцветье”» (Московская область). Исследования проводились среди разных групп русских, татар, башкир, коми-пермяков. Экспедиционная работа у коми-пермяков проходила в д. Кукушка Кочёвского муниципального округа Пермского края и была связана с изучением и фиксацией праздника *Стрѹча* (Троица), отмечаемого в этой деревне.

В этом же году сотрудниками Института гуманитарных исследований УрО РАН и Пермского дома народного творчества были организованы изучение и фиксация традиции и технологии плетения из соснового корня, которые представляли мастера из села Верх-Язьва Красновишерского городского округа Пермского края. Село и его окрестности — территория традиционного расселения язвинских пермяков. Полевая работа проходила не в населенном пункте бытования: мастеров, чтобы организовать качественную видео- и фотофиксацию объекта, пригласили в Пермь.

В 2023 г., уже в рамках фольклорной экспедиции по выявлению и фиксации объектов нематериального этнокультурного достояния России в Кировскую область при участии Института гуманитарных исследований УрО РАН (Д. И. Вайман, М. С. Каменских, И. В. Каменских, А. В. Вострокнутов, М. В. Крысова, Ю. С. Чернышева) и Областного дома народного творчества (г. Киров; О. В. Ходырева), исследования велись в Афанасьевском районе Кировской области — территории традиционного проживания верхнекамских (эюздинских) коми-пермяков. В течение нескольких дней участники экспедиции работали в селах и деревнях района — Афанасьеве, Пашино, Московская, Ромаши.

Итогом экспедиционных исследований у коми-пермяков стала подготовка двух объектов нематериального этнокультурного достояния в федеральный каталог: 1) коми-пермяцкий праздник *Стрѹча* (Троица) в д. Кукушка Кочёвского района Пермского края; 2) игра «в лодыжки» в д. Московская Афанасьевского района Кировской области. Кроме того, один объект — техника и технология плетения из соснового корня у коми-язвинцев — предложен в региональный каталог Пермского края.

В серии публикаций, сделанных по экспедиционным материалам, раскрываются особенности традиции и современного бытования названных явлений. Несомненно, представленные в настоящей подборке материалы не отражают весь спектр комплексов традиционной культуры, которые могут стать объектами, но показывают разные явления культуры, сохранившиеся до настоящего времени.

## Литература

1. *Вострокнутов А. В.* Традиции и техники обработки мочала. Кулеткацкий промысел в Килемарском районе // *ЖС. 2024. № 1. С. 28–30.*
2. *Добжанская О. Э., Крашенинникова Ю. А.* Экспедиция к бачатским телеутам Кемеровской области // *ЖС. 2024. № 1. С. 55–59.*
3. *Добровольская В. Е., Котельникова Н. Е.* Печенье «лесенка» в контексте обряда «проводы души» (село Задушное Новосильского района Орловской области) // *ЖС. 2024. № 1. С. 4–6.*
4. Российская Федерация. Национальный состав населения. URL: [https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5\\_Nacionalnyj\\_sostav\\_i\\_vladienie\\_yazykami](https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladienie_yazykami).
5. *Черных А. В.* Коми-пермяки на фотографиях второй половины XIX — начала XX в. Этнографический альбом. СПб., 2021.
6. *Черных А. В. Л. В. Веткина* — хранитель традиций народной марийской вышивки // *ЖС. 2024. № 1. С. 25–28.*
7. *Черных А. В.* Экспедиционные исследования в Республике Марий Эл // *ЖС. 2024. № 1. С. 24–25.*
8. *Чернышева Ю. С.* Традиции и технологии приготовления многослойных блинов *коман мелна* у марийцев Поволжья // *ЖС. 2024. № 1. С. 31–32.*

*Исследование выполнено в рамках гранта РНФ № 24-18-20015 «Коми-пермяки в этнокультурном пространстве Прикамья» (<https://rscf.ru/project/24-18-20015>).*

*См. иллюстрации на 4-й странице обложки.*

*Статья поступила в редакцию 29 апреля 2024 г.*

**Александр Васильевич Черных,**

чл.-кор. РАН

**Юлия Сергеевна Чернышева,**

Институт гуманитарных исследований Уральского отделения РАН (филиал Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН) (Пермь)

## КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ ПРАЗДНИК «СТРѹЧА» (ТРОИЦА) В Д. КУКУШКА КОЧѢВСКОГО РАЙОНА ПЕРМСКОГО КРАЯ

**Аннотация.** В статье приведен анализ троицкой обрядности локальной коми-пермяцкой традиции в д. Кукушка Кочёвского района Пермского края. Рассматриваются основные этапы праздника — подготовка, собственно празднование, изготовление троицкой куклы Соломеи и украшение березы, прощание с березой. Анализируются закономерности, механизмы и мотивы изменения структуры и содержания праздника на современном этапе. Статья выполнена на основе полевых материалов экспедиций 1998–1999, 2009, 2012 и 2022 гг. в Кочёвском районе.

**Ключевые слова:** коми-пермяки, календарная обрядность, Троица

Коми-пермяцкая деревня Кукушка Кочёвского муниципального округа занимает особое место на этнокультурной карте Прикамья. Известность далеко за пределами

Пермского края эта деревня получила прежде всего благодаря деятельности аутентичного фольклорного ансамбля. Однако не менее интересными представляются и другие явления традици-

онной культуры, продолжающие активно бытовать и в настоящее время. Одно из таких явлений — празднование Троицы. Троицкая обрядность представляет собой комплекс обычаев и обрядов, как предшествующих празднику, так и следующих за ним. В локальной традиции Кукушки она включает поминальные ритуалы Семика и Троицкой субботы, собственно празднование Троицы (*Стрѹча*), растягивающееся на несколько дней.

Основой для подготовки настоящей статьи послужили полевые материалы, полученные в экспедиции 2022 г. Однако фиксация данного праздника и сбор материалов по нему стали возможны благодаря многолетней работе исследователей в д. Кукушка. Для публикации были привлечены записи, сделанные в этой деревне в ходе экспедиций 1998–1999, 2009, 2012 гг. Все эти материалы позволяют проследить динамику традиции за последние десятилетия. Однако отсутствие описания праздника более раннего периода не предоставляет возможности полностью рекон-

струировать его проведение в начале XX в. или даже раньше. В нашей статье из всего комплекса обычаев и обрядов троицкого цикла остановимся на тех, которые совершаются непосредственно в воскресенье, на Троицу.

Следует отметить, что Троица в д. Кукушка — престольный праздник. Соответственно собственно троицкие обычаи и обряды включены здесь в его структуру. Выделенность Троицы как престольного праздника сыграла существенную роль в том, что по сей день сохранены традиции празднования. Восприятие Троицы как главного праздника местного сообщества, игравшего важную роль в локальной идентичности, также способствовало его сохранению. И если даже в отдельные годы тот или иной его элемент не воспроизводился в силу разных причин, живое бытование праздника в дальнейшем привело к восстановлению утраченного элемента. В то же время в соседних селах и деревнях обычаи и обряды Троицы были утрачены [1. С. 35].

Праздник Троицы у коми-пермяков в изучаемой традиции известен под названиями *Троица*, *Троича* либо *Стрѳча*, *Стречалун*. В данных номинациях воспроизводится либо православное русское название праздника с фонетическим оформлением коми-пермяцкого языка — *Троича*, либо видоизмененное — *Стрѳча*, *Стреча*, *Стречалун*, также восходящее к церковному названию праздника. В последнем случае мы наблюдаем в том числе явление протезы — появление дополнительного согласного в начале слова, что в целом характерно для ряда заимствований из русского языка (ср. русское *тын* и коми-пермяцкое *стын*): *Стречалун*, от коми-пермяцкого *лун* — «день», буквально «Троицын день».

В структуре календарной обрядности важное место занимает подготовка к празднику. В локальной традиции основным в такой подготовке было и остается приготовление домашнего пива. Нужно сказать, что в прикамских традициях, и у коми-пермяков тоже, приготовление этого напитка почти повсеместно связано с престольными праздниками [5. С. 46]. В д. Кукушка поминальные ритуалы троицкого цикла приурочены к Троицкой субботе, тогда как во всех окрестных селах и деревнях они совершаются в четверг перед Троицей — на Семик. Возможно, такая особенность объясняется опять же тем, что Троица здесь — престольный праздник.

Празднование Троицы начиналось с общей молитвы. В прошлом, видимо, она проводилась в часовне, о чем вспоминают собеседники старшего поколения: «На Троицу гуляли. Раньше у нас была церквушка, утром помолятся» [ЧВП]. В годы советской власти

часовня была закрыта и со временем здание пришло в негодность. Однако местные жители продолжали молиться у старой часовни, а позднее — на месте, где она стояла. «В этом месте стояла часовенка, я, правда, помню её уже недействующей, уже даже без крыши, были одни стены. И я помню, ещё в Троицу утром всегда ходили вот, часовенки уже не было, но утром всё равно ходили к этой часовенке, приходили бабушки и молились» [ЧНИ]. В постсоветское время в деревне возвели часовню, посвященную Святой Троице, но уже на новом месте. Площадка же, где стояла старая часовня, исключена из хозяйственной застройки деревни, место обнесено изгородью и установлен памятный крест. Сейчас службы по воскресеньям не проводятся, но в день праздника часовня открыта. До недавнего времени утром на Троицу представители старшего поколения собирались в этой часовне и затем совершали крестный ход по деревне: обходили улицы и обязательно останавливались на месте старой часовни. В последние годы крестный ход не совершается. Несколько лет назад после крестного хода на Троицу в деревне произошел пожар, сгорел жилой дом, и часть жителей это событие соотнесли с крестным ходом: «После этого не стали ходить» [ЧНИ].

Некоторые информанты рассказывали, что в советское время молиться собирались не на месте часовни, а проводили молебен на кладбище. Возможно, это связано с запретом на подобные действия в центре деревни. Ранним утром женщины шли на кладбище молиться, «необязательно у могилки, можно у дерева, чтобы дерево большое было» [ЧНИ]. Такое моление на кладбище не было связано с поминальными ритуалами, которые в деревне совершались накануне, в Троицкую субботу. В то же время связь с культом предков прослеживается в отдельных трактовках информантами этих молений. Отмечается, что на кладбище ходили, чтобы попросить разрешение на предстоящие троицкие гулянья. «В Троицу на кладбище ходили часов в шесть утра, чтобы разрешение на гулянья попросить» [ЧНИ]. Ныне моления на кладбище не проводятся.

Утро праздничного дня было посвящено приему съехавшихся гостей. Обычно гости приезжали на один день, так как в советский период следующий день был рабочим. Однако нередко оставались и на ночь. Близкие родственники могли прибыть накануне и остаться после праздника. Главным эпизодом в первой половине дня было праздничное застолье, угощение гостей и хозяев.

Ритуалы Троицы, связанные с березкой и ее украшением, приходились

на вторую половину дня. В это время начинались уличные гулянья. Гости прогуливались по деревне, заходили в дома к родственникам и знакомым. Была популярна игра «улицу мерить», или *кузь гаг* (букв. «длинный червяк»). Это довольно распространённый на территории северо-западного Прикамья летний хоровод. Участники встают в длинную шеренгу, замыкающий берется за руки с тем, кто стоит через одного, и так, парой, они проходят вперед. Дойдя до конца шеренги, пара расплетает руки и встает в начало хоровода. Человек, ставший замыкающим, повторяет те же действия.

При советской власти на общее троицкое гулянье собирались на поляне недалеко от клуба, где росли березы. Но место общего гулянья и проведения ритуалов с березкой менялось с течением времени. Если во второй половине XX в. (1970–1990-е гг.) оно было у клуба, то информанты более старшего возраста рассказывают о троицких гуляньях на лугах: «На луга ходили играть» [ЧАМ]. Девушки шли «на луга» хороводом-шестьем. Все участницы выстраивались парами в одну линию (шеренгу). Замыкающая оставляла свою пару, брала за руку одну из девушек из впереди стоящей пары, и они вместе проходили до начала линии (шеренги), становясь впереди всех. Оставшаяся без пары в свою очередь поступала так же. Таким образом, пары передвигались вперед друг за другом. «Через девку каживали [*хаживали*, то есть ходили]. Мы идём, и они парой идут, потом меняются. Пели. Так и пройдут всю деревню» [ЧАМ]. Не исключено, что эти гулянья на лугу не были связаны с украшением березки и в советский период уже не включались в структуру празднования. В 2000-е гг. праздник переместился за деревню — на поляну на берегу реки Сеполька. Смена места объясняется тем, что на праздник стало приезжать больше гостей, а с 2018 г. он вошел и в фестивальную линейку Пермского края, поэтому в гуляньях иногда участвуют и туристы.

Неотъемлемый элемент празднования Троицы — действия с березой. Ее украшали — завязывали ленты, лоскутки ткани, загадывая при этом желание. В почете были красные лоскутки, но выбор красного цвета не был строго обязательным. «[Березку] снаряжали. Украшивали ленточками. Ленточки из магазина. Возьмут и окрасят, — баско. Большие бантом, маленькие так привяжут» [СЕЗ]. Традиция украшения березки также имела свои варианты в зависимости от места проведения праздника. В последние годы березку срубаят, ставят посреди поляны и украшают. Когда троицкие гулянья проходили в деревне, около клуба (до 1990-х гг.), нередко лентами повязывали



Троицкая часовня в д. Кукушка. 3 июня 2012 г. Фото А. В. Черных

вали березы, которые росли там, а не приносили срубленное дерево. В 1970–1980-е гг. березки у клуба были еще молоденькими и невысокими, и украшали их. Информанты вспоминают, что в деревне даже обсуждали, украшать ли растущую березку или срубленную к празднику. Так как в д. Кукушка среди жителей есть не только местные, но и переселенцы из других деревень, то при решении этого вопроса учитывались традиции и других населенных пунктов, не только соседней округи, но и иных районов проживания коми-пермяков. В итоге последние десятилетия ритуальные действия проводятся со срубленной березкой, принесенной к месту проведения праздника.

Интересным атрибутом троицкой обрядности в изучаемой традиции является троицкая кукла, известная в Кукушке под именем *Соломея*. «Соломею наряжали. [Эта березка Соломеей называется?] Нет, кукла, как человек стоит» [АК]. Троицкую куклу (коми-пермяцкое *акань*) сажали под украшенную троицкую березку; таким образом, она всегда сопровождала символ праздника [4. С. 61]. Развернутое описание троицкой куклы получено в Кукушке от уроженцев близлежащей деревни Седачи, переехавших сюда и оказывающих значительное влияние на развитие локальной традиции. «Мы в Седачах раньше жили, это недалеко отсюда, сейчас нету уже [этой деревни]. Мне 11 лет было, родители отсюда переехали. Там Троицу очень праздновали... Березы резали, из лесу несли. Соломею снаредим — соломенную бабушку. Она из соломы, потому и Соломея. Как делали? А вот колосьев нажнем, зерно исколотим, солому-то крепко свяжем.

Груди ей подложим, дубас [сарафан из крашеного дмотканого холста. — А. Ч., Ю. Ч.] наденем, платок — она как человек совсем. Троица — это ведь день березки. До Троицы веники не ломали. Потом березы в лог бросали, там они и лежали. А Соломею-то подберём, с собой унесём. Нет, не жгли её, просто потом разберём, больше не надо её [до следующего года]» [ПЕА].

Куклу, как мы уже отметили, сажали под березу, и она находилась там все во время праздника. После завершения гуляний березу уносили с поляны, а куклу просто убрали. Каких-либо обычаев, связанных с прощанием с Соломеей, не фиксировалось.

Троицкая кукла в изучаемом регионе известна не только в Кукушке, где ее делали из двух перекрещенных палок и соломы, но и в других поселениях Кочёвского района. Из травы, веток и мха формировали основу для «кукол» разного размера, наряжали и усаживали под березу или на лавку [2]. В д. Кукушка и в окрестных деревнях, как мы уже говорили, куклу делали из соломы. В настоящее время часто для основы куклы используют лишь крестообразно скрепленные палки, на которые надевают женскую одежду. Интересно название куклы — *Соломея*, которое, как и подтверждают информанты, объясняется материалом, из которого она была выполнена, — соломой. В данном контексте, скорее всего, мы наблюдаем метонимический перенос названия материала на имя самого объекта. В то же время не следует исключать и возможную связь с мифологическим персонажем Соломеей, Соломонидой, связанным с баней и родами [3].

Распространение троицких кукол у коми-пермяков имеет определенный ареал, включающий несколько деревень Кочёвского района [2]. У южных коми-пермяков и у группы северных коми-пермяков троицкие куклы не фиксировались во время экспедиционных исследований. Достаточно сложно определить истоки бытования троицкой куклы в данном районе, для этого необходимо более основательное сравнительно-сопоставительное исследование, что не входит в задачи настоящей работы.

Кроме украшения березки, главными действиями на праздничной поляне становятся хороводы, игры. Сохранение песенной традиции праздника связано с деятельностью в селе фольклорного ансамбля, который поддерживает традицию в активном бытовании. Однако следует отметить, что в локальной традиции нет строго приуроченных к Троице песен. Обычно исполняются игровые, плясовые и хороводные, которые не имеют календарной привязки, либо те, что поют в летний период.

Во время гуляний у березы совершалась трапеза. Сюда приносили еду — выпечку, яйца, рыбный пирог, квас, сур (пиво) и брагу. Все принесенные продукты раскладывали на скатерти под березой. Информанты отмечали, что под березой иногда бывало такое разнообразие яств и их было так много, что это напоминало базар или рынок. Каждый желающий подходил и брал угощение. Обычно здесь же ставили вариться уху, которую затем ели все, пришедшие на праздник.

Венцом завершения праздника было прощание с березкой. С ветвей снимали

украшения. «Нельзя уносить берёзку украшенную» [ЧНИ]. Затем деревце поднимали, при этом все старались принять участие в данном действе. У кого не получалось держать березку за ствол, стремился ухватиться за веточку. В наши дни процессия неторопливо направляется к реке, дойдя до берега, останавливается и березку бросают в воду. «Пусть берёзка плывёт, всё плохое унесёт!» [ЧНИ]. Сегодня шествие с березой воспринимается как кульминация ритуала. Когда праздник проводился в деревне, березу относили к небольшому ручью и также бросали в воду. Однако в прошлом, как вспоминают информанты, березки после праздника могли кинуть в лог на окраине деревни.

В структуре современного праздника присутствуют плетение венков и гадания с ними: девушки бросали в воду венки и смотрели, как они плывут. Исходя из того, как плывет венок (в какую сторону, насколько быстро, крутятся или статично, прибывает ли к берегу), предугадывали, как девушка встретится со своим будущим мужем и встретится ли вообще. «Если придёт обратно на этот берег, значит, здесь и останетесь. Значит, в свою деревню замуж выйдешь» [ЧНИ]. Однако данный обычай следует рассматривать в локальной традиции как новацию, появившуюся под влиянием современной массовой культуры.

Обратно на поляну возвращаются также хороводом «через человека». Завершается праздник совместной трапезой, в том числе поеданием ухи, которая к этому моменту уже успевает приготовиться.

В структуре праздника отметим некоторые элементы, относящиеся к его завершению. Так как праздник был связан с приемом гостей, женщины в этот день, как правило, оставались дома и лишь к вечеру могли участвовать в общем гулянье. Поэтому в понедельник после праздника они собирались компаниями, ходили друг другу в гости, доедали остатки праздничных угощений. В локальной традиции этот день и обычай получил название *Троица бѣж* (букв. «хвост Троицы»). Следующее гулянье проводилось в деревне через неделю после Троицы — в воскресенье, известное и как *Учат Троица* («Маленькая Троица»), и как *Троица бѣж* (букв. «хвост Троицы»).

Таким образом, изучение современного праздничного комплекса дает немало материалов для анализа традиции, выявления закономерностей, механизмов и мотивов изменения его структуры и содержания. В случае с д. Кукушка мы также наблюдаем динамичность в развитии традиции: смену мест проведения праздника (как моления, так и гуляний), появление и утрату отдельных его элементов,

например крестного хода по селу и молений на кладбище. При этом сохраняются главные структурные элементы: проезд и прием гостей и действия с березкой. Остальные обычаи представляются вариативными и в разные периоды либо утрачиваются, либо вновь воспроизводятся. Причины вариативности внутри локальной традиции достаточно разнообразны: это и идеологические установки (особенно в советский период, когда религиозные ритуалы были вынесены на периферию праздника и вновь включены в его структуру в последние десятилетия), и изменившиеся условия (количество участников), которые привели к переносу места праздника. Влияние на включение или исключение какого-либо элемента оказывают и дискуссии о том или ином ритуале внутри сообщества, мнения местных авторитетных лидеров и сравнение с соседними локальными традициями.

В последние годы происходит активное проникновение разного рода инноваций. Источниками их становятся и научно-популярная литература, и интернет-ресурсы, и российские, преимущественно русские, обычаи празднования Троицы. Часто они воспринимаются без привязки к той или иной региональной традиции. К таким инновациям относятся, например, «кумление» — целование с подругами через венки, которое также включается в канву проводимого праздника; бросание венков и гадания с венками, что было в прошлом нехарактерно для локальной традиции д. Кукушка. Еще одним источником инноваций является участие в празднике фольклорных коллективов, приезжающих со всего Пермского края: они также вносят в общее действие «свои» ритуалы и обычаи, характерные для тех территорий, традиции которых они сохраняют и транслируют.

Включение праздника в повестку краевых фестивалей в последнее десятилетие дало ему импульс. С одной стороны, для его проведения стали привлекаться дополнительные финансовые и организационные ресурсы, увеличилось число участников праздника, а с другой — благодаря взвешенному подходу к организации праздника удалось сохранить его камерность, локальность и ориентированность прежде всего на местное сообщество.

Изучаемый праздник, таким образом, конструируется из разных элементов и подвижен в исторической динамике: несмотря на сохранение архаичных элементов, открыт к новациям. При этом он сохраняет важное значение в жизни местного сообщества, играет существенную роль в конструировании локальной идентичности населенного пункта.

## Литература

1. Голева Т. Г. Народные традиции в настоящее время (на примере этнокультурных процессов у коми-пермяков) // Культурный код. 2020. № 1. С. 32–41.

2. Голева Т. Г. Растения в детской культуре коми-пермяков // Ежегодник финно-угорских исследований. Т. 17. № 2. 2023. С. 255–267.

3. Королёва С. Ю., Туманова О. С. Образ Саломеи-повитухи: апокриф и фольклорная традиция // Филология в XXI веке: методы, проблемы, идеи: материалы Всерос. науч. конф. (Пермь, 8 апреля 2013 г.) / отв. ред. Н. В. Соловьева. Пермь, 2013. С. 266–275.

4. Традиционная кукла народов Пермского края / науч. ред. А. В. Черных. СПб., 2014.

5. Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX века. Ч. 4: Местные праздники. СПб., 2014.

## Список информантов

АК — ансамбль д. Кукушка. Зап. в д. Кукушка Кочёвского р-на, 1999 г. Архив ИГИ УрО РАН.

ПЕА — Пикулева Екатерина Андреевна, 1922 г.р., род. в д. Седачи Кочёвского р-на; вышла замуж и проживала в д. Кукушка Кочёвского р-на. Зап. С. Ю. Королёва в д. Кукушка Кочёвского р-на, 2000 г. Архив ЛКиВА ПГНИУ (рук. Е. М. Четина).

СЕЗ — Сальникова (Пикулева) Екатерина Захаровна, 1914 г.р., род. в д. Седачи Кочёвского р-на. Зап. А. А. Плюхина в д. Сеполь Кочёвского р-на, 1998 г. Архив ИГИ УрО РАН.

ЧАМ — Чугайнова Анна Михайловна, 1912 г.р. Зап. А. А. Плюхина, А. В. Вяткина в д. Сеполь Кочёвского р-на, 1998 г. Архив ИГИ УрО РАН.

ЧВП — Чугайнова Василиса Петровна, 1921 г.р., род. в д. Кукушка, коми-пермячка. Зап. О. А. Сидорова в с. Кочёво Кочёвского р-на, 1999 г. Архив ИГИ УрО РАН.

ЧНИ — Чугайнова Надежда Ивановна, 1959 г.р. Зап. в д. Кукушка Кочёвского р-на, 2022 г. Архив ИГИ УрО РАН.

## Сокращения

ИГИ УрО РАН — Институт гуманитарных исследований Уральского отделения РАН.

ЛКиВА ПГНИУ — Лаборатория культурной и визуальной антропологии Пермского государственного национального исследовательского университета.

*Исследование выполнено в рамках гранта РНФ № 24-18-20015 «Коми-пермяки в этнокультурном пространстве Прикамья» (<https://rscf.ru/project/24-18-20015>).*

*См. иллюстрации на 2-й странице обложки.*

*Статья поступила в редакцию 29 апреля 2024 г.*

Дмитрий Игоревич Вайман,

кандидат исторических наук, Институт гуманитарных исследований УрО РАН  
(филиал Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН)

## ТРАДИЦИИ И ТЕХНОЛОГИИ ПЛЕТЕНИЯ ИЗ СОСНОВОГО КОРНЯ У КОМИ-ЯЗЬВИНЦЕВ

**Аннотация.** В статье рассматриваются техники и технологии плетения из соснового корня у коми-язьвинцев. Анализируются традиционные приемы заготовки соснового корня, его обработки, рассказывается об основных способах плетения, об истории мастера, сохраняющего традицию в настоящее время.

**Ключевые слова:** плетение из соснового корня, народные промыслы и ремесла, нематериальное этнокультурное достояние, этнография коми-язьвинцев

Плетение является одной из традиционных и повсеместно распространенных техник изготовления различных изделий из гибких материалов [3]. В культуре народов России оно занимало важное место в ряду других промыслов. Мастера владели разными способами и техниками плетения, позволяющими создавать посуду, снасти для рыболовства и охоты, предметы интерьера, мебель и многое другое [1; 2; 3]. Материалы для плетения были чрезвычайно разнообразны: береста, лыко, черемуховая и ивовая кора, дранка, рогоз, солома, а также нити, веревки и шнуры [3; 5]. Каждое плетение имело свои особенности, в зависимости от используемого материала. Плетение из древесных корней было особенно распространено на Русском Севере, где для него брали корни ели, пихты, сосны, березы [4]. Особенно часто использовали сосновый корень: такое предпочтение объяснялось его свойствами — гибкостью и прочностью. Корни же ели и пихты более ломкие: «У берёзы корявый корень, ива и пихта — более ломкий стебель и корень» [БЛС].

Плетение из соснового корня было достаточно широко представлено на территории Пермского Прикамья у русских и коми-пермяков. Значительные лесные массивы, в том числе и сосновые боры, делали сырье доступным. Изделия из соснового корня были популярны и у группы коми, расселенной по р. Язьва в Красновишерском районе Пермского края. Из этого корня изготавливали достаточно широкий набор посуды и утвари: хлебные чашки, коробья с крышками, пещёрки (небольшие емкости с крышкой на ремне для переноски продуктов) и др. В настоящее время в Пермском крае единственный мастер плетения из корня сосны проживает в с. Верх-Язьва Красновишерского района и представляет традицию язьвинских пермяков.

В основе настоящей статьи — материалы полевых исследований, бесед с мастером Леонидом Сергеевичем

Бычиным (1965 г.р.) из с. Верх-Язьва Красновишерского района. По итогам работы с мастером было записано интервью, подготовлен видеоматериал для размещения в региональном реестре нематериального этнокультурного достояния Пермского края. Леонид Сергеевич родился в небольшой деревне Бычина Красновишерского района. «Родина моя — Красновишерский район, деревня Бычина, а в Бычина входят несколько населенных пунктов: Верхняя Бычина, Нижняя Бычина, Гилёва, Палева... Так что я житель, уроженец деревни Нижняя Бычина» [БЛС]. Леонид Сергеевич начал заниматься плетением в 1990-х гг. Первые его работы были выполнены из бересты. Однако с начала 2000-х гг. мастер, заинтересовавшись плетением из корня сосны и изучая экспонаты в музеях, а также предметы, оставшиеся в хозяйстве у односельчан, начал осваивать забытое ремесло. Как отмечают в Верхней Язьве, плетением занимались преимущественно зимой, традиционно оно считалось мужским занятием.

Работа с сосновым корнем предполагала несколько этапов: добычу корня, его обработку, подготовку к хранению, подготовку к плетению и само плетение. Процесс заготовки корня достаточно трудоемкий. Заготавливать сосновый корень начинали весной, сразу после таяния снега, и продолжали вплоть до наступления заморозков.

Сезон сбора корня определял свойства материала, что в последующем влияло и на характеристики изделия. Предметы, изготовленные из весеннего корня, отличались золотым окрасом. За счет наибольшей эластичности именно весенний корень использовался для тонкого плетения. Сосновый корень, собранный в летний период, достаточно хрупкий и больше подходит для крупных изделий. Осенний корень, как отмечают мастера, «пушился», поэтому изделие из него обжигали свечой. Как правило, обжигу подвергали донышко, за счет чего оно становилось более гладким и приобретало темноватый

оттенок. В прошлом коми-язьвинцы выбеливали или (реже) окрашивали корни сосны, в результате чего могли получиться предметы не только разных оттенков, но и разных цветов.

Корень сосны залегают близко к поверхности, его сбор происходит на глубине 5–15 см. Для добычи мастер использовал специальный железный крюк, зацепляя и вытягивая корень из земли. Он мог достигать в длину от одного до нескольких метров. Собранный материал промывали, зачищали — «окорняли» и просушивали. Вся работа выполнялась вручную ножом. Корень очищался, выскабливался верхний слой. Оптимальная его длина для плетения составляла один метр или чуть больше.

Обработанный корень скручивали для хранения в пучки и оставляли просушиваться. «Несколько корней связываю. На тесёмочку, в пучки и на стеночку в проветриваемое помещение» [БЛС]. Обычно такие пучки развешивали на стене хозяйственных построек. Заготовленный корень мог храниться так на протяжении нескольких лет. Мастер отмечал, что за один день получалось заготовить материал только на два изделия. При сборе корня также имели значение как место, где растет дерево, так и его возраст. Так, например, считалось, что «корень нужно собирать не в дремучем лесу, а на полянах» [БЛС]. Корень сосны, растущий на глиняной почве или супеси, обладал не самыми лучшими характеристиками. Обычно мастер старался собирать корень молодых деревьев возрастом 15–20 лет. Такой корень достаточно прочный, гладкий и, следовательно, нуждается в меньшей последующей обработке. «Чем моложе дерево, тем корень более эластичный, подходящей длины. У старого дерева корни толще, с наростами» [БЛС]. После сбора и обработки мастер распределял корни по диаметру в пучки. Более толстые откладывались на крупные изделия, толстые корни также в дальнейшем можно было расщепить на 3–4 ленты.

Традиционные инструменты, используемые во время плетения, — шило и нож. В настоящее время, помимо ножа и шила, применяются еще пассатижи для протаскивания корня.

У коми-язьвинцев можно встретить несколько вариантов плетения, в зависимости от того, какое изделие требуется получить в конечном итоге. По своей форме традиционные предметы бывают двух видов: круглые в основе, которые плетутся «через узелок», и овальные — их основание формируется «петелькой»<sup>1</sup>. Форма изделия закладывалась уже в самом начале плетения; плотность зависела от того, как оно будет использоваться, и обуслов-

ливалась частотой переплетений. По плотности выделяли плотное и редкое плетение. Под сыпучие продукты, такие как соль, крупы, мука, обычно изготавливались предметы с высокой плотностью плетения. «В прошлом изделия из корня использовали для сыпучих продуктов, муки, круп» [БЛС].

Перед плетением собранные корни, смотанные в пучки, замачивались в воде для придания им большей эластичности, затем необходимые для работы корни подстрагивались и уже брались в работу. «Ежели корень не свежий, то его действительно нужно вымочить несколько часов в тёплой воде. Он эластичность свою восстанавливает, его можно уже вязать, он крепкий» [БЛС]. В начале плетения, чтобы придать эластичность корню, его немного выминали, наматывая на конец шила. Длина корней для плетения составляла от 1 до 1,2 м. При плетении в работе использовалось два корня — основной (который укладывался спиралью в процессе работы с изделием) и оплеточный (корень, круглый в сечении или разделенный на две ленты, которым оплетались основные корни). Применяли технику спирального оплетения, когда более толстый корешок (основа) обвивался вокруг себя самого. Затем на эту основу нанизывались более тонкие — оплеточные корешки, которые обвивались вокруг основы, захватывая каждый следующий ряд, переплетаясь поверх основы. Так создавалась спиральная заплетка из тонких корешков, которая обвивала более толстую основу. Оплеточный корень получался путем разделения корня со сны ножом на две равные по толщине части. Таким образом, оплеточный корень был в два раза тоньше основания. Выбранный для плетения оплеточный корень должен был быть по всей длине одинаковым по толщине.

Особенности укладки оплеточной ленты имели несколько вариантов. Наиболее распространенным было косое плетение, когда оплеточный корень «по косой» располагался на поверхности изделия. Для достижения декоративного эффекта использовался и более сложный вариант косого плетения, когда соседние стежки оплетки были направлены в разные стороны. Такой вариант плетения мастер назвал «колоском». Прямое расположение оплеточной ленты — также один из приемов плетения, однако он редко используется мастером.

Представим процесс плетения изделия более детально, наблюдая за работой мастера. Плетение круглых по форме изделий начиналось с узелка. Для того чтобы продернуть оплеточный корень в узел, один из его концов подрезался таким образом, чтобы получался острый край. Заготовленный

узелок основной ленты зажимался в петельку, далее в этот узелок с помощью шила каждый раз в новый ряд продевалась оплеточная часть, формируя таким образом круг. «Центральное отверстие зашивают, вставляют шило между слоями, разводя плетение, и пропускаем ленту» [БЛС]. Далее по спирали проходили второй ряд, третий и все плетение шло по кругу. Место, куда вплетается корень, называется «гнездо». Само действие, связанное с прошивом, когда оплеточный корень переплетается основной, называлось «шагом». Если плетение оплеточной лентой получалось неплотным, его могли усилить дополнительным переплетением.

Когда лента заканчивалась, брали вторую и подрезали концы так, чтобы получились острые углы. После один край ленты прикладывался к другому, и они скреплялись между собой петлей из оплеточной ленты таким образом, что место соединения оказывалось скрыто под оплеточной частью. Чтобы прервать процесс плетения, нужно было закрепить оплеточной лентой основу, далее оставшийся корень скручивался по спирали вокруг изделия. Если мастер делал перерыв в работе, перед тем как возобновить плетение, необходимо было вымочить корни в воде в течение 10–15 минут и затем можно было работать дальше. В месте соединения концов (на изломе корня) оплеточная лента проходила два раза, создавая дополнительное крепление. При расширении изделия добавляли петли оплеточной ленты, проводя ее дважды в одно из «гнезд».

Когда доньшко изделия было готово, «поднимались» стенки. Для стенок также брались основной корень и оплетка. Когда корень или оплетка заканчивались, добавлялся следующий и т.д. Каждый последующий корень необходимо было заострить. Далее раздвигались слои, и в «гнездо» — в то место, где заканчивался оплеточный корень, — пропускалась лента. Таким образом, край нового оплеточного корня оставался там же, где заканчивался предыдущий. Далее место соединения перетягивалось и продолжалось плетение: добавлялась основная лента, поверх которой происходило плетение обмотки. Работа шла по окружности.

Края изделия поднимались постепенно таким образом, чтобы окружность стенок плелась поверх края основания с небольшим выступом по диаметру. Плетение периодически уплотнялось вручную путем подтягивания корней. После того как стенки укладывались, они обколачивались по кругу. Когда изделие немного подсыхало, его выкладывали на бок и по внутренней стороне обколачивали по ходу плетения с помощью столярного молотка — киянки.

Следующий вариант плетения, известный как «овальный», предполагает использование в основе петельки. В начале плетения, так же как и в первом случае, корень подчищался: срезались лишние корешки, чтобы корень был ровным и гладким. Далее делалась петелька, так называемая ласточка. От сгиба петельки круговыми движениями в виде восьмерки оплеточным корнем обматывалась «ласточка». Когда плетение доходило до конца петли, корень загибался по спирали. Чтобы оплеточный корень не слетел, на сгибе делался узел, в него продевался оплеточный корень и затягивался. Корень должен был всегда находиться в одной плоскости, то есть не перекручиваться. Таким образом, внутренняя (плоская) сторона оплеточного корня всегда направлялась внутрь плетения, чтобы лицевая сторона (полукруглая) всегда была снаружи. Дальнейшее плетение проходило согласно выбранному типу плетения — косому или прямому.

Основным достоинством работ из соснового корня является не только форма, но и фактура поверхности, создаваемая при плетении. Простота форм



Начало плетения из соснового корня. Петелька. Мастер Л. С. Бычин. Пермь, 2022 г.



Начало плетения из соснового корня. Узелок. Мастер Л. С. Бычин. Пермь, 2022 г.



Плетение из соснового корня. Узелок. Мастер Л. С. Бычин. Пермь, 2022 г.

(достаточно сложно в данной технике использовать их разнообразие), а также сама фактура — главные преимущества этих изделий. Данные особенности обуславливают технологии и объясняют то, что в современных изделиях мало что изменилось как в технике, так и в основных характеристиках в сравнении с выполненными в начале XX в. Поэтому по-прежнему мастера в основном делают чашки круглой или овальной формы с низкими или высокими стенками, корзинки, коробья с крышками. В то же время изменилось их функциональное назначение, что определяет некоторые особенности современной стилистики таких предметов. Если в прошлом утварь из соснового корня имела утилитарное назначение, сегодня чаще всего ценятся ее декоративные качества, она больше не имеет утилитарного характера. Сегодня чаще всего данные изделия используют не как чашки для выстаивания хлебного теста или пещерки для продуктов в дорогу, а как емкости для хранения, декоративные тарелки и т.д. Эти изменения вносят коррективы в ассортимент современной продукции, которую предлагает мастер.

Современные информационные ресурсы также влияют на развитие промыслов и ремесел. Осваивая техники, характерные для локальной традиции, мастера, в отличие от своих предшественников, знакомятся с самими раз-

нообразными образцами и техниками плетения как в сети интернет, так и на ярмарках и выставках, где представлены изделия других мастеров, презентованы их подходы к обработке корня и плетению из него. Это дает значительный импульс для творчества, которого не было в прошлом, когда мастера придерживались локальных традиций. Сегодня они экспериментируют с разными техниками плетения, заметно развивая свои индивидуальные стили.

Рассматривая творчество Леонида Сергеевича Бычина, нужно отметить его следование традиции, а также ассортимент изделий, ориентированных на воспроизведение традиционных образов и техник. Его работы, несомненно, презентуют традиции Верхней Язвы как этнографического района. При всей простоте и доступности работы с основным корнем в настоящее время плетение не получило в районе широкого развития. В то же время можно найти примеры, что работе с корнем обучались школьники, действовал кружок, в котором осваивались навыки плетения. Вклад Л. С. Бычина в сохранение этнокультурного наследия заслуживает внимания. Надеемся, что в будущем найдутся достойные его наследники, готовые продолжить традицию. Как говорит Леонид Сергеевич, «ничего сложного в этом нет, нужно только время и желание» [БЛС].

### Примечания

<sup>1</sup> Корень загибается «крючком» и переплетается. Такое основание по своей форме напоминает петлю.

### Литература

1. *Вострокнутов А. В.* Традиции плетения из сосновой щепы (дранки) в Красногорском районе Удмуртской Республики: полевые материалы 2023 г. // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. Т. 23. 2023. С. 54–59.
2. *Клевцов В. И.* Плетение из бересты. СПб., 1996.
3. *Назарова В. И.* Плетение: береста, соломка, тростник, лоза и другие материалы. М., 2011.
4. *Тарасова П. А.* Технологический процесс изготовления изделий из соснового корня // Технология художественной обработки материалов: сб. ст. XX нац. науч.-практ. конф. (Ростов-на-Дону, 2–7 октября 2017 г.) / ред. кол.: В. Д. Котляр. Ростов-на-Дону, 2017. С. 422–425.
5. *Толмачева Н. А.* Плетение из лозы. Техника. Приемы. Изделия. М., 2005.

*Фото Е. П. Бирюкова*

*Исследование выполнено в рамках гранта РНФ № 24-18-20015 «Коми-пермяки в этнокультурном пространстве Прикамья» (<https://rscf.ru/project/24-18-20015>).*

*Статья поступила в редакцию 29 апреля 2024 г.*

## Артем Викторович Вострокнутов,

кандидат исторических наук, Институт гуманитарных исследований УрО РАН (филиал Пермского федерального исследовательского центра УрО РАН) (Пермь)

## ТРАДИЦИЯ ИГРЫ «В ЛОДЫЖКИ» У ВЕРХНЕКАМСКИХ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

**Аннотация.** В статье представлено описание игры «в лодыжки», существующей у одной из этнографических групп коми-пермяков в Афанасьевском районе Кировской области. В ходе полевых исследований в июне 2023 г. было зафиксировано ее современное бытование в двух населенных пунктах — деревнях Московская и Пашино. При работе с информантами были записаны правила игры, составлен словарь терминов. Различные варианты игры с использованием костей конечностей животных, в том числе и лодыжек, получили достаточно широкое распространение у разных народов Евразии. Однако в разных локальных традициях представлены отличающиеся варианты данной игры. Традиция игры «в лодыжки», зафиксированная у жителей Афанасьевского района Кировской области, является одним из локальных вариантов.

**Ключевые слова:** коми-пермяки, этнография игры, игра «в лодыжки», народы Приуралья

Игра «в лодыжки» имеет широкое распространение у народов Евразии, чрезвычайно популярна она и в Поволжье, и в Приуралье. Бытование разных вариантов игры характерно и для коми-пермяцкой традиции. Однако до настоящего времени нами не было выявлено ни одного полного описания данной игры у коми-пермяков. В статье рассматриваются особенности игры «в лодыжки» в Афанасьевском районе Кировской области (по полевым материалам 2023 г.).

Территория Афанасьевского района Кировской области исторически была ареалом расселения одной из этнографических групп коми-пермяков — верхнекамских, или зюздинских, а также зоной активных коми-пермяцко-русских контактов. Формирование современной этнокультурной карты района относится к Средним векам, когда по берегам Камы возникает Верхнекамская территориальная группа памятников, относящаяся к родановской археологической культуре, непосредственным предкам коми-

пермяков [2. С. 23]. Первое письменное упоминание о населении Зюздинского края относится к 1586 г. и связано с передачей погоста «Зюзено» (современное село Афанасьевое) из вымских владений Перми Великой [5. С. 83]. Коми-пермяцкое население оставалось основным на территории современного Афанасьевского района до середины XX в., в дальнейшем его численность значительно снижалась в результате ассимиляционных процессов и выбора в пользу русского языка и русской идентичности. В 1926 г. в Вятской губернии насчитывалось 13 884 пермяка [5. С. 87]. По данным последней Всероссийской переписи населения 2020 г., в Кировской области к коми-пермякам отнесли себя всего 166 человек [4]. В деревнях Илюшевского сельского совета в 2004 г. проживал 561 человек, и все они в официальных документах сельсовета (похозяйственные книги, в которых указывалась этническая принадлежность) записались русскими, в то время как в 1891 г. в этих же деревнях числилось 2 771 человек, называвших себя пермяками [9. С. 277]. Деревни, в которых проводились полевые исследования, также относятся к историческому ареалу расселения коми-пермяков, хотя большинство жителей в настоящее время идентифицирует себя как русских.

Игры с косточками животных, судя по археологическим данным, были распространены у населения бассейна Камы еще в Средние века. Надпюточные кости копытных животных являются частыми находками во время археологических раскопок на данной территории. Так, например, значительное количество астрагалов копытных животных найдено на Рождественском археологическом комплексе в Пермском крае. А. М. Белавин и Н. Б. Крыласова, исследователи этого памятника, отмечают, что не каждую из найденных костей можно трактовать именно как игрушку, поскольку не везде заметны следы воздействия, однако наличие утяжеленных свинцом костей подтверждает их использование в игровых практиках [1. С. 472–473]. Такие косточки найдены, помимо указанного памятника, на городищах Анюшкар и Роданово [6. С. 306–307], а также на Купросском городище и селище Калино [10. С. 183]. Аналогичные находки известны и в болгарских поселенческих памятниках, а также в материалах древнерусских поселений [1. С. 473].

Следует отметить, что традиция игры различными косточками животных имеет широкое распространение в Поволжье и Приуралье и характерна для разных этнических традиций. Исследователь игровой культуры Е. А. Покровский в своей работе перечисляет многочисленные варианты игр с косточками у русских, распространенные в разных губерниях Российской империи (Вятской, Астраханской, Пермской, Курской, Симбирской, Тверской, Тобольской, в Кубанской области) [7. С. 319–320]. Широко бытовали эти игры у удмуртов [3. С. 19]. Отмечены игры с косточками и у северных народов — самодийцев и саамов [7. С. 319]. Известны варианты такой игры у разных групп народов коми [8. С. 91].

Во время полевых исследований в 2023 г. нами была зафиксирована традиция игры «в лодыжки» в д. Московская. Для названия игры в локальной традиции в настоящее время используется номинация *лодыжки*, которая, несомненно, является русским заимствованием, но активно используется и при разговоре на коми-пермяцком: *орсімö лодыжкаясён* («играли лодыжками»), *мөдімö орсны лодыжкаясён* («пошли [в значении «планировали, собирались, хотели»] играть лодыжками»). В локальной традиции сохранился и исходный коми-пермяцкий термин *шег*, который используется лишь для обозначения собственно кости, но не игры с костями. Под термином *шег* эта игра известна у коми-пермяков основной территории и у коми-зырян [8. С. 91].

Лодыжки — это надпюточные кости задних конечностей (астрагалы, альчики, таранные кости), по-латыни они называются *talus*. В нашем слу-

чае использовались кости овец. Их специфичная форма, а также наличие четырех разных граней обусловили использование данных костей в игре. Каждая лодыжка обладает своими размерами и весом. Лодыжка имеет подпрямоугольную форму: она выгнута с одной широкой стороны и вогнута с углублением с другой. Боковые грани: одна относительно ровная, другая имеет углубления и бугорки.

«В лодыжки» обычно играли зимой. Информанты отмечают, что лодыжки — это «зимняя» игра, в которую играли за столом или на полу в доме. Зимний характер игры отмечен и в соседних традициях. Пик игры «в шег» у коми-зырян приходился на святочный период [8. С. 91].

Лодыжки копили в каждой семье. Ранее, как отмечают информанты, каждая семья содержала овец, поэтому накопление необходимого для игры числа косточек-лодыжек было вопросом времени. Задние конечности овец использовались для изготовления холдца, таранные косточки извлекались, очищались от остатков мяса, просушивались. Готовые кости хранились в «коробочках» или «чуманчиках» из бересты. Выбрасывать лодыжки было плохой приметой: считалось, что в этом случае овцы не будут водиться. Информанты вспоминают, что иногда лодыжки окрашивались. В д. Московская отмечали, что для окрашивания лодыжек использовалась красная краска для ткани. В Пашино для окраски применяли отвар луковой шелухи. Окрашенные в разные цвета (в синий, красный, зеленый и оранжевый) кости использовались и у соседних народов [8. С. 93].

В игре участвовали как дети, так и взрослые члены семьи в свободное от работы время. Для игр могли приходить в гости соседские дети. Как правило, в каждом доме был набор для игры «в лодыжки», поэтому с собой «по гостям» их не носили.

Прежде чем перейти к описанию игрового процесса, необходимо дать несколько определений, связанных с положением лодыжек на игровом столе:

- *чисто* — лодыжка лежит плашмя, вверх округлой гладкой стороной;
- *горе* — лодыжка лежит плашмя, вверх вогнутой стороной с углублением;
- *тол* — лодыжка лежит на боку, вверх относительно ровной стороной;
- *сак* — лодыжка лежит на боку, вверх стороной с углублением;
- *бана* — скученное положение группы лодыжек после броска игрока, когда они соприкасаются, в том числе одним краем навалившись друг на друга;
- *парочка* — лодыжки на игровом поле, лежащие в одном положении, где одной лодыжкой можно выбить другую.

Названия сторон — наиболее вариативная часть в игре. Известны разные

номинации для обозначения граней лодыжек в русских и коми локальных традициях. Например, Е. А. Покровский приводит для Вятской губернии наименования: *горбы* и *бока*, а для Астраханской — *альча*, *таган*, *бук* и *чик* [7. С. 333]. Наиболее близки названия частей лодыжки у коми-зырян. Положению «чисто» соответствуют следующие номинации: *пук*, *пукыш* (от коми-зыр. *пукавны* ‘сидеть’), *пуклос* ‘сидение’, а наиболее близко — *чист*; положению «горе» — *гатш* ‘навзничь’, а наиболее близко, очевидно, этимологически родственное — *гор* (‘каменка’, то есть печка-каменка), зафиксированное в Кайгородке; положению «тол» соответствует *скон*, *бок*, *шыльыд* ‘ровный’ и наиболее этимологически близкий — *стол*; положению «сак» — *шуйга стол* ‘левый стол’, *джек* ‘чурбан’, *стул* и *сак* [8. С. 93–94].

## ХОД ИГРЫ

**Первый этап. Выбор первого хода.** Игроки садятся вокруг стола. Для того чтобы выбрать, кто будет ходить первым, по очереди бросают одну из лодыжек на стол. Очередность хода переходит по часовой стрелке («по солнышку», как отмечают информанты). Первым ходит тот из игроков, лодыжка которого встала в положение «тол».

**Второй этап. Поиск «толов».** После этого игрок берет всю массу лодыжек, сложив руки лодочкой, и разбрасывает их по столу, можно раскрыв ладони, можно, подбросив. Лучше всего, если косточки рассыплются по большей площади. Далее все игроки внимательно смотрят на рассыпавшиеся кости. Задача участника, чей сейчас ход, — выбрать те, что упали в положении «тол». Игроки могут заранее договориться и помогать собирать эти косточки. Собранные «толы» игрок откладывает себе. Важный момент: если, доставая «тол», игрок нечаянно развалил «баню», то его ход переходит к следующему участнику. Если в результате броска ни одна лодыжка не встала в положение «тол», то ход переходит к следующему игроку, при этом говорят: коми-перм. *öni тэ чапкалан!* («теперь ты кидаешь!»).

**Третий этап. Разбитие «бани».** Далее разбиваются «бани», если они образовались при падении косточек. Для того чтобы разбить «баню», игрок берет лодыжку из общей массы и кидает в «баню». Если в результате удара одна или несколько косточек перевернулись и встали в положение «тол», но не остались в «бане», то ходящий игрок их тоже забирает себе. У коми-зырян «бани» не имеют отдельного наименования, но также разбиваются, только не косточкой, а ударом пальца [8. С. 95]. Если после того, как все «толы» собраны, а «бани» разбиты, оказывается, что на игровом поле не образовалось ни одной «парочки»



Игра «в лодыжки» (д. Московская). Начало хода — игрок разбрасывает лодыжки на столе. 2023 г. Фото Ю. С. Чернышевой



Игра «в лодыжки» (д. Московская). Игровое поле с лодыжками: 1 — пример «парочки» из лодыжек в положении «чисто», 2 — пример «парочки» из лодыжек в положении «сак». 2023 г. Фото Ю. С. Чернышевой

(то есть лодыжек, находящихся недалеко друг от друга и лежащих в одном положении), то ход переходит к следующему игроку.

**Четвертый этап. Разбитие «парочек».** После того как все «бани» разбиты, игрок переходит к следующему этапу — разбивает «парочки». Суть заключается в том, что лежащую лодыжку необходимо щелчком пальцев (именно щелчком) столкнуть с другой, лежащей в таком же положении: «сак» с «саком», «горе» с «горем», «чисто» с «чисто». Столкнуть необходимо так, чтобы не задеть любую другую лодыжку. В противном случае ход переходит к следующему игроку. Если столкновение прошло удачно, то игрок забирает одну из косточек. Если во время битья одна из лодыжек становится в положение «тол», то ее оставляют. Позже ее может бить лодыжка любого другого положения либо ей можно ударить по любой другой лодыжке, не образуя «парочку». Таким образом, игрок выбивает «парочки», пополняя свою кучку косточек. Его ход заканчивается, когда он промажет, заденет больше, чем одну лодыжку, попадет не по «парочке» (например, «саком» по «горю»).

Следующий игрок собирает оставшиеся лодыжки и бросает их на стол. Далее этапы 2–4 повторяются. Чем меньше лодыжек остается в игре, тем более динамичной она становится.

**Пятый этап. Финальный «тол».** После того как все косточки разобраны игроками и осталась одна лодыжка, ее начинают бросать, как в начале игры. Тот игрок, после броска которого она встанет в положение «тол», забирает ее себе.

**Шестой этап. Окончание игры, подсчет лодыжек.** В конце игры происходит подсчет набранных лодыжек. Побеждает тот игрок, кто собрал их больше.

Правила и порядок игры, зафиксированной в д. Московская, имеют много параллелей с играми «в лодыжки», которые характерны для смежных традиций — с игрой, распространенной у русских в Вятской губернии [7. С. 333], играми с лодыжками у коми-зырян [8].

В нашем случае, как сообщают информанты, в д. Московская играли «на щелбаны» (коми-перм. *петшыкавны* — «давать щелбаны»). Победивший игрок вы-

считывает разницу между количеством своих лодыжек и количеством у каждого из проигравших. Разница — количество щелбанов, например:  $35 - 19 = 16$ .

Подобный финал игры «в лодыжки» у коми описан и у А. Н. Рассыхаева, только в этом случае «щелчки» получал тот игрок, который не смог заполучить заранее определенного количества косточек. Могли обходиться и без наказания, учитывая, что часто играли набором костей, принадлежавшим одному игроку, и соответственно «шеги» после игры оставались у хозяина [8. С. 96].

Еще раз отметим некоторые особенности и правила игры.

- Игрок может разбивать «парочки» только со своего места либо встав с него. Перемещаться вокруг стола нельзя.

- Разбивание «парочек» осуществляется путем щелчка по ним пальцами. Толкать их нельзя, только щелкать.

- Чтобы разбить «баню», стараются взять неудобные для дальнейшей игры косточки — те, что могут помешать разбивать парочки.

- Если в результате разбивания «бани» образовалась еще одна, то ее тоже разбивают, и так до того момента, пока не останется «бань».

- Если в результате разбивания «бани» внутри нее одна из косточек встала в положение «тол», то ее не забирают. Можно брать только свободно стоящие «толы».

- Если при сборе «толов» в начале игры нечаянно разрушили «баню», то ход переходит к следующему игроку.

Процесс игры довольно оживленный. Ее участники подсказывают друг другу, иногда нарочно неправильно. Порой игроки хитрят: допускают попадание по нескольким лодыжкам и, если другие участники не замечают, продолжают игру.

Учитывая все вышесказанное, мы можем заключить, что игра «в лодыжки», помимо досуговой функции, тренирует у человека внимание, ловкость и глазомер. Каждый ее участник должен уметь наносить щелчки из разных положений, в том числе с разных рук, рассчитывать силу удара, предугадывать траекторию, что довольно сложно, учитывая нестандартную форму, разный размер и вес «игровых снарядов».

Отметим, что традиция игры «в лодыжки» в д. Московская сохраняется и в настоящее время, передаваясь из поколения в поколение. Как отмечают информанты, в эту игру играли еще их бабушки и дедушки, а сейчас играют дети начиная с детского сада, подростки и уже взрослые жители деревни.

### Литература

1. Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Древняя Афула: археологический комплекс у с. Рождественск. Пермь, 2008.

2. Вострокнутов А. В. Шумящие украшения Пермского Предуралья конца XI–XIV века нашей эры: культурно-хронологическая и технологическая идентификация. СПб., 2020.

3. Долганова Л. Н., Морозов И. А. Игры и развлечения удмуртов. 2-е изд., доп. Ижевск, 2002.

4. Итоги ВПН-2020. Т. 5: Национальный состав населения и владение языками // Федеральная служба государственной статистики. URL: [https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5\\_Nacionalnyj\\_sostav\\_i\\_vladenie\\_yazykami](https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladenie_yazykami).

5. Коньшин А. Е. Исследование о зюдинских пермяках в исторической ретроспективе // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. Т. 10. № 4. С. 83–89.

6. Крыласова Н. Б. Археология повседневности: материальная культура средневекового Предуралья. Пермь, 2007.

7. Покровский Е. И. Детские игры. Преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогией и гигиеной). 2-е изд., испр. и доп. М., 1895.

8. Рассыхаев А. Н. Игры с шегами (в бабки) в традиционной культуре коми // Фольклористика коми / [отв. ред. П. Ф. Лимеров]. Сыктывкар, 2002. С. 91–104. (Труды ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН; Вып. 63).

9. Черных А. В. Верхнекамские коми-пермяки: проблемы современного этнокультурного развития // Национальные языки России: региональный аспект. Материалы междунар. науч.-практ. конф. (20–21 октября 2005 г., г. Пермь) / [отв. ред. А. С. Лобанова]. Пермь, 2005. С. 277–281.

10. Шмырина М. Е. Средневековые орнаментированные астргалы с территории Пермского Предуралья: функциональное использование // LI Урало-Поволжская археологическая студенческая конференция (УПАСК, 5–8 февраля 2019 года): материалы Всерос. (с междунар. участием) конф. студентов, аспирантов и молодых ученых / под ред. Д. Н. Маслюженко, И. К. Новикова. Курган, 2019. С. 182–184.

Исследование выполнено в рамках гранта РНФ № 24-18-20015 «Коми-пермяки в этнокультурном пространстве Прикамья» (<https://rscf.ru/project/24-18-20015>).

См. иллюстрации на 4-й странице обложки.

Статья поступила в редакцию 29 апреля 2024 г.

Алина Витальевна Сухоставская,  
магистрантка 1-го курса, Московский государственный университет имени  
М. В. Ломоносова

## ФОЛЬКЛОРНЫЙ ДИСКУРС СКАЗКИ А. РЕМИЗОВА «ЗАЙКА»

**Аннотация.** Использование А. Ремизовым в сказке «Зайка» из сборника «Посолонь» определенного круга фольклорных претекстов является следствием двойственной природы ее поэтической структуры, совмещающей две оптики видения и оценки описываемых событий и персонажей, в них вовлеченных, — детской и взрослой. Таковые оптики видения представлены в образах двух главных персонажей — Котофея Котофеича и Зайки.

**Ключевые слова:** авторская сказка, фольклоризм, детский фольклор, сказка, мифология, народная педагогика

Сборник А. Ремизова «Посолонь», в первую часть которого входит сказка «Зайка», впервые был опубликован в 1907 г., в период расцвета модернизма и ориентации авторов на синтез искусств, на мифотворчество и эксперименты с содержанием и формой [6. С. 57]. И хотя все сказки «Посолони» неповторимы, в совокупности они позволяют судить об особенностях авторского осмысления мифологии и работе с фольклорными претекстами. Устаревшее слово, вынесенное в название сборника, обозначает движение «по солнцу», от востока к западу. Данный термин актуализируется в народной традиции в контексте разнообразных обрядовых практик: например, выражение «ходить посолонь» означает «выйти замуж» / «жениться» и отсылает к ритуалу оборачивания молодых по солнцу во время венчания [3. С. 247]. Следовательно, подобное заглавие сборника отражает сознательную творческую задачу Ремизова — создание собственного текста при обращении к традиционной мифологии и архаическим формам фольклора [9].

Поэтическая структура рассматриваемой сказки уникальна, поскольку ее главные персонажи (Котофей Котофеич и Зайка), по сути дела, являются сказочными двойниками автора и его дочери Наташи. В тексте представлены две оптики мирозидения — взрослая и детская: Котофей Котофеич смотрит на ребенка через призму взрослого человека; Зайка же, напротив, видит мир взрослых глазами ребенка. Каждая из перспектив, в итоге сливающихся в авторском тексте в единое целое, отсылает читателей к определенным жанрам фольклора (в первую очередь детского). Согласно общепринятой на настоящий момент жанровой классификации, детский фольклор подразделяется на три группы: фольклор взрослых, адресованный детям (материнский фольклор); фольклор, перешедший из взрослой среды в детскую; и собственно детский фольклор. В каждой из них доминирует взрослое или детское восприятие реальности, что

принципиально важно учитывать при анализе сказки Ремизова, поскольку, выстраивая ее художественный мир, автор обращается не только к детским мифологическим представлениям, но и к различным жанрам детского фольклора.

Одна из психологических особенностей миропонимания ребенка заключается в том, что, получая от взрослых ответы на определенные вопросы, он формирует собственные непреложные аксиомы, оставаясь в пределах привычной для себя картины мира [19. С. 6]. Детский взгляд на феномен смерти, например, в отличие от взрослого, не абстрактен, и в детской мифологии воплощается в виде представлений о смерти как о физически живом существе [19. С. 7]. Именно в данном ключе Ремизов разрабатывает образ Буробы. Само имя персонажа обладает отрицательной семантикой, отсылая к диалектному глаголу *буробить* «портить» [14. С. 47]. Это старуха<sup>1</sup> с огромным мешком за плечами, которая каждый вечер проходит мимо башенки Зайки, наводя на ребенка ужас: «Не дай бог повернет Буроба в башенку! Подымется Буроба наверх по лестнице, возьмет Зайку в мешок, унесет с собою да и съест» [13. С. 364].

Подобная модель запугивания ребенка, не желающего спать или не в меру расшалившегося («кто-то придет — тебя унесет»), представлена в колыбельных песнях. Приведем два примера.

Баю, баю, баю, бай,  
Да наехал-от Бабай,  
Налетел Растрепай,  
Кричит: «Петеньку отдай!»  
А мы Петю не дадим,  
Петя нужен нам самим... [20. С. 145].

Бай-бай, бай-бай,  
Не вались, Коля, на край...  
Придет серенький волчок,  
Схватит Колю за бочок,  
Схватит Колю за бочок  
Да потащит во лесок,  
Он потащит во лесок  
Во ракитовый кусток... [10. С. 71].

В итоге поведенческие стереотипы («Чтобы ребенок спал, не капризничал, я его маленько припужаю: «Спи, Оленька, спи! Вон медведь по горке бежит. И к нам придет». А она: «А где медведь?» — «А вон, под полом сидит». Она верит, маленькая же. И успокоится» [20. С. 145]), вербализуясь в речевых актах и художественных текстах, не могли не сформировать в последних формульных топосов (прийти к ребенку и утащить его могут Бабай / Мамай / Бука / волчок).

Появление такого персонажа, как Буроба, в повествовательной структуре ремизовской сказки мотивируется традиционным для мифологических и сказочных нарративов образом [19. С. 7], а именно нарушением запретов, правил поведения, установленных взрослыми для детей: «Которые дети спать не ложатся, Буроба в мешок собирает» [13. С. 364]; «Которые дети по ночам ловят рыбку, Буроба в мешок собирает» [13. С. 364] (*ловить рыбу* — эвфемизм для «мочиться в постель» [15. С. 292]); «Которые дети любят поплакать, Буроба в мешок собирает» [13. С. 373].

Представляя смерть существом, которое можно перехитрить, осилить, победить (в том числе посредством волшебства или чуда) [19. С. 7], ребенок дошкольного возраста не осознает ее неизбежности для человека, поэтому столкновение Зайки с Буробой не оборачивается для героини окончанием жизни: «А как поймала Зайка рыбку, Буроба тут как тут. «А, — говорит, — попалась!» Тут Зайка сложила ручки крестиком да бултых в банку прямо к рыбкам. И рыбкой, не Зайкой, поплыла» [13. С. 374]. Героиня нарушает запрет, описавшись в постели, и мотив разворачивается в метафору банки с рыбками благодаря использованному автором эвфемизму.

В восприятии ребенка, не имеющего достаточного опыта пребывания вне родительского присмотра, мир четко делится на опасные и безопасные локусы. Среди последних особое место отводится дому. В архаических фольклорных жанрах (заговорах, сказках) безопасность домашнего пространства многократно усиливается возведением вокруг него тынов, оград, башен. Аналогичным образом поступает и А. Ремизов, помещая главных героев сказки Котофея Котофеича и Зайку в башню, где их не может достать Буроба. Они становятся уязвимыми, лишь покидая домашний локус. Но, как оказалось, и в чужом пространстве можно выжить при условии соблюдения известных правил поведения, поэтому так детально автор прописывает наставления, даваемые Котофеем Котофеичем Зайке, отправляющейся на поиски сокровищ разбойников.

Зайка беленькая, отправляйся, моя курнопяточка, в темный лес, иди все прямо-прямо, и будет тебе избушка Бабы-Яги. Заглянуть

к Яге в окошко можно, а входить не входи в избушку. Яга тебя без шапки-невидимки заметит и съест захочет. Ты иди лучше мимо избушки наискосок по тропинке, пролезай через шиповник, не бойся, пальчиков не оцарапаешь. Так-то, Зайка, так-то, беленькая! Встретит тебя птица Гагана, поздоровайся с птицей: Гагана тебе птичьего молочка даст. Покушаешь молочка и снова в путь трогайся. К полночи придешь к подземелью, не туркайся в дверь, а залезай прямо на дерево и жди, что будет. (...) Выйдут из подземелья двенадцать черных разбойников, ты слушай, что станут говорить разбойники, заруби их слова себе на носике, а когда пропадут разбойники, спускайся в подземелье и скажи то, что они говорили [13. С. 366].

Развивая эту идею, А. Ремизов использовал для ее раскрытия популярную в сказочной традиции двухдую композицию, характерную для сюжетов, главными действующими персонажами которых являются родные и приемные дети («Подмененная жена» (СУС 403), «Мачеха и падчерица» (СУС 480), «Чудесная корова» (СУС 511) и др.), что не могло не инициировать в устном бытовании появление их контаминированных версий. Создавая «Зайку», Ремизов явно опирался на эту народную традицию усложнения сюжета, которую В. В. Головин и О. Р. Николаев [2. С. 36] обозначили как «литературное сюжетостроение фольклорного происхождения»: о случившемся с Зайкой в ходе поиска сокровищ автор рассказывает дважды, используя два сюжета народных сказок — «Мачеха и падчерица» (СУС 480) и «Спасение от разбойников» (СУС 958). В первом падчерица, посланная мачехой к бабе-яге за иголкой и ниткой, ласково и внимательно обходится с котом, яблоней, березкой, печью, дверьми, после чего они помогают ей бежать от бабы-яги. Во втором попытку кражи сокровищ из пещеры разбойников поочередно предпринимают приемный и родной ребенок злой мачехи: приемному это удается, родному — нет. В сказке Ремизова два посещения пещеры связываются с одним и тем же персонажем — Зайкой: первая попытка заканчивается благополучно, так как героиня следует запрету Котофея Котофеича не заходить в избушку Бабы-Яги; вторая едва не оборачивается трагедией, поскольку героиня нарушает запрет и избегает гибели удается благодаря встретившейся на пути Козе рогатой.

Ну, заглянула Зайка в окошко к Яге, ну и хорошо, иди бы ей себе дальше, нет, не утерпела. Захотелось ей поближе посмотреть. Отворила Зайка дверку да шасть в избушку. И это было ничего, с полбеды, а то возьми да и ущипни Ягу за ушко. Яга проснулась, Яга осерчала, села Яга в ступу да за

беленькой Зайкой мигом в погоню. Боже ты мой, чего только не натерпелась бедняжка! И с дороги-то Зайка сбилась, и сумочку Зайка потеряла, и наголодалась, и продрогла вся. Спасибо, Коза рогатая на пути попала, а то хоть ложись да помирай, вот как! Шла Коза бодать, приметила под кустиком Зайку, накормила Зайку молочком, взяла к себе на закорки да на дорогу и вынесла [13. С. 373].

Через призму детского мышления в сказке А. Ремизова описываются не только главные действующие лица и события, в которые они вовлечены, но и предметные реалии, их окружающие. Как известно, детскому сознанию свойственно одушевлять всё, что окружает ребенка (особенно в момент засыпания, когда его сознание находится в состоянии раздвоенности) [5]. В примечании к «Зайке» Ремизов пишет об этом так:

Знакомые лица игр и игрушек ночью живут самой полной жизнью, и это отражается на отношении детей к предметам в дневной жизни, когда они кушают. Среди бела дня вдруг покажется Кострома, а станет солнце закатываться, глядишь, и Буроба с своим мешком тащится, а уж когда совсем смеркнется и где-нибудь в углу червячок зашевелится, станет расти — и ко сну клонить начинает [13. С. 381].

В итоге игрушки, знакомые писателю по детству (фарфоровая лягушка с отбитой лапкой, пищалка [13. С. 381] и др.), в созданной им сказке словно оживают и начинают жить своей жизнью не только в ночное, но и в дневное время.

Так день начинался. Зайка скакала, беленькая плясала. С ней скакала Лягушка-квакушка с отбитой лапкой, плясали две Белки-мохнатки. А гадкий Зародыш садился на корточки в угол, хлопал в ладошки да звонил в серебряный колокольчик [13. С. 363].

Согласно народным поверьям, состояние сна погранично, в нем человек (в особенности ребенок) очень уязвим, поскольку пребывает на границе двух миров — живых и мертвых [4. С. 120]. В ситуации засыпания/просыпания он словно оказывается на стыке реальности и ирреальности, в мире грез и фантазий. В сказке А. Ремизова это ощущение раздвоенности существования, спутанности сознания передается нелинейной формой развертывания сюжета, сбивчивым характером диалогов персонажей, ассоциативным характером их сцепления [1. С. 95]. Все эти признаки, как полагала М. П. Чередникова, свойственны детскому мифотворчеству [18. С. 83].

«Взрослая» оптика видения сказочных событий передается посредством другого персонажа — Котофея Котофеича, в котором нетрудно распознать самого А. Ремизова. Выбор этого животного в качестве одного из ключевых

образов «Зайки» не случаен, поскольку, согласно поверьям, оно способно наводить на человека сон, благодаря чему кот едва ли не самый частотный по упоминаниям персонаж колыбельных песен, призванных погрузить ребенка в сон, см., например:

Котя, серенький коток,  
У тебя беленький лобок.  
Пошел котик в огород  
Соломочку собирать  
Оле в люличку стлать  
А-а, а-а, а-а...  
Бай, бай, бай, бай,  
Поскорее засыпай.  
Иди котик на торжок  
Купи, котя, пирожок —  
Да сладенький,  
Да румянький.  
Надо Оленьке отдать  
Оля съест и будет спать [20. С. 145–146].

Помимо кота, в текстах материнского фольклора регулярно используется образ рогатой козы, призванный утешить ребенка в ситуации непослушания: «Чтоб внучечка не озорничала, не баловала, все козой пугаешь: “Коза рогатая идет, рожками забодет, ножками затопчет, хвостиком заметет!” А испугается быстро она, то и говоришь: “Не бодай, коза, Танечку! А коза бодается-бодается, а мужик ругается-ругается. Стой, стой, коза, стой, безрогая моя! Не бодай деток! Детки маленькие...”» [20. С. 157]. И хотя Ремизов был прекрасно осведомлен о приписываемой в фольклорной культуре этому животному функции устрашения («Пролетит мимо дерева Сорока-белобок, проскачет Коза рогатая, ты не бойся: больно Коза не забодает, — жди, что дальше будет» [13. С. 366]), он творчески переосмысливает ее, наделяя Козу рогатую не свойственной ей изначально функцией помощника (см. выше).

Поведение Котофея Котофеича в ремизовской сказке сродни поведению матери [7. С. 236], которая ласково будит ребенка по утрам («Лишь только солнце подымалось до купола и в саду Петушок — золотой грешок появлялся, приходил к Зайке старый кот Котофей Котофеич. Впрыгивал Котофей в кровать и бережно бархатной лапкой будил спящую Зайку. Просыпались у Зайки синие глазки, заплетала Зайка свою светлую коску. Котофей Котофеич пел песни. Так день начинался» [13. С. 363]), кормит («Завязывал Котофей Котофеич Зайке салфетку, и принималась Зайка кушать зайца жареного да козу паленую, а на заглядку “пупки Кошечя”, такие сладкие, такие вкусные, малиновые и янтарные, — весь ротик облипнет» [13. С. 364]), играет и укладывает спать («Котофей Котофеич уж охаживал кроватьку, усатой мордочкой грел пуховую Зайкину думку, сон нагонял» [13. С. 364]).

Таким образом, смешивая в своей сказке традиции нескольких фольклорных жанров, в народной среде адресованных главным образом детям, А. Ремизов создает экспериментальный по форме и содержанию текст, совмещающий две точки зрения на одни и те же события, порой сталкивающиеся, рознящиеся, порой удивительным образом совпадающие. Попеременно переключаясь с одной позиции на другую, он делает свою сказку «своей» для читателей разного возраста.

#### Примечания

<sup>1</sup> В обрядовых текстах образ смерти может предстать в разных ипостасях — орнито-, зоо- и антропоморфных (в последнем случае обычно в виде старухи/калеки [17. С. 63]). См. похоронные причитания и подблюдные песни, предвещающие смерть: «...подходила тут скорая смерётушка, / Она крадчи шла злодейка-душегубица, / По крылечку ли она да молодой женой, / По новым ли шла сеням да красной девушкой, / Аль калекой она шла да перехожею...» [10. С. 305]; «Сидит старушка / Под осиночкой, / Ой ладу! / Она грозитя / Хворостиночкой. / Да кому мы поем, / Да тому добро, / Кому вынетя, / Правда сбудетя, / Правда сбудетя, / Не минуетя, / Ой ладу!» [11. С. 220].

#### Литература

1. Бувич О. В. Метафизическая связь мотива сна (сновидения) и мотива игры в книге А. М. Ремизова «Посолонь» // Омский научный вестник. 2011. № 2 (96). С. 94–97.  
2. Головин В. В., Николаев О. Р. «Узелковое письмо» фольклоризма: прагматика

литературно-фольклорных взаимодействий в русских литературных текстах нового времени // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: сб. науч. ст. / сост. и отв. ред. Н. Е. Котельникова. М., 2013. С. 16–54.

3. Гура А. В. Брак // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 244–250.

4. Гура А. В. Сон // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 119–122.

5. Данилкина И. И. Онтология визуального воображения // Аналитика культурологии. [Электронный журнал]. 2009. № 3 (15). URL: [http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/295-article\\_5-7.html](http://analiculturolog.ru/journal/archive/item/295-article_5-7.html).

6. Завгородняя Г. Ю. Миф — сказка — метафора (к вопросу о формах стилизации в русской прозе начала XX века) // Ученые записки Казанского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2009. Т. 151. Кн. 3. С. 57–64.

7. Измайлова А. Б. Игры с младенцем как средство русской народной педагогики // Современное педагогическое образование. 2020. № 10. С. 235–241.

8. Казенина А. А. Преломление игры в творчестве А. М. Ремизова // Современные исследования социальных проблем. [Электронный научный журнал]. 2013. № 10 (30). URL: <http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/1020139/0>.

9. Ли Т. Г. Жанровое своеобразие сказки А. М. Ремизова «Зайка» // Электронный научно-практический журнал «Филология и литературоведение». 2013. № 12 (27). URL: <https://philology.snauka.ru/2013/12/626>.

10. Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 1:

Младенчество. Детство / сост., вступ. ст., коммент. В. П. Аникина. М., 1991.

11. Обрядовая поэзия. Кн. 3: Причитания / сост., подгот. текстов и коммент. Ю. Г. Круглова. М., 2000.

12. Поэзия крестьянских праздников / вступ. ст., сост., примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970.

13. Русская литературная сказка / сост., вступ. ст. и примеч. А. Н. Листиковой. М., 1989.

14. Словарь русских говоров Новосибирской области / под ред. А. И. Федорова. Новосибирск, 1979.

15. Словарь русских народных говоров. Вып. 35 / гл. ред. Ф. П. Сороколетов. М., 2001.

16. Стукалова О. В. Сказки-сны Алексея Ремизова // Гуманитарное пространство. 2013. Т. 2. № 2. С. 369–375.

17. Толстая С. М. Смерть // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 59–71.

18. Чередникова М. П. «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). М., 2002.

19. Чередникова М. П. Современная русская детская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии: автореф. дис. ... докт. филол. наук / Ин-т мировой литературы (Пушкинский Дом) РАН. СПб., 1996.

20. Этнография детства: Сб. фольклорных и этнографических материалов / зап., сост., нотации, фото Г. М. Науменко. М., 1998.

Статья поступила в редакцию 24 июня 2024 г.

### Дарья Олеговна Загайнова,

магистрантка 1-го курса, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

## ФОЛЬКЛОРНЫЕ РЕЦЕПЦИИ В АНИМАЦИОННОМ ФИЛЬМЕ «ПЕСНЯ СИРИН» ПРОЕКТА «СКАЗ» (реж. Матвей Лашко)

**Аннотация.** В статье рассматривается вопрос о рецепции традиционных фольклорных сюжетов и мотивов в современной отечественной анимации на примере фильма «Песня Сирина» (2022) режиссера М. Лашко. Работа основана на материале статей Матвея Лашко, размещенных на странице сообщества «Сказ» в социальной сети «ВКонтакте», на видео, посвященных производству фильма и разработке отдельных персонажей, находящихся на YouTube, а также на двух интервью, которые режиссер дал нам и телеканалу «2 × 2».

**Ключевые слова:** анимационное кино, сказка, славянская мифология, фольклоризм, мифологизм

В отечественной анимации последних двух десятилетий наблюдается повышенный интерес к русскому фольклору. К наиболее запомнившимся массовому зрителю кассовым картинами этого периода, поставленным по русским сказкам и былинам, следует отнести мульт-

фильмы студий «Мельница» («Алёша Попович и Тугарин Змей», 2004; «Добрыня Никитич и Змей Горыныч», 2006; «Илья Муромец и Соловей Разбойник», 2007) и «Солнечный Дом-ДМ» («Князь Владимир», 2004). Обращение к фольклорным жанрам (некоторые из них, к сожалению, прак-

тически ушли из устного бытования) принято связывать с «глобальной унификацией материальных и природных ценностей» [2. С. 152] и необходимостью актуализации проблемы национальных и культурных различий, «которая проявляется в виде осознания человеком себя как части определенной этнической общности» [4. С. 7]. Авторы большинства вышеперечисленных мультфильмов, хотя и декларируют обращение к фольклорным претекстам, работают с ними весьма поверхностно, сохраняя имена главных персонажей, отдельные мотивы, традиционно с ними связанные, но в итоге не сближаются с традицией, а, напротив, отдаляются от нее. «По сути, если заменить в них богатыря на рыцаря, а Лешего — на тролля, толком ничего и не изменится» [8].

Сказанное не относится к мультфильму «Песня Сирина» (2022)<sup>1</sup>, созданному группой независимых аниматоров под руководством режиссера Матвея Лашко, выпускника ВГИКа им. С. А. Герасимова, в рамках проекта «Сказ»<sup>2</sup>. По словам Лашко, он и его команда много

времени уделяли изучению текстов традиционной культуры и научным исследованиям, им посвященным<sup>3</sup>. Но стоит отметить, что некоторые работы, на которые авторы фильма обратили внимание, скорее относятся к области «кабинетной мифологии» и дают несколько искаженное представление о традиционных верованиях.

Анимационный фильм повествует об отшельнике и хранителе леса Беремире, который отправляется на поиски маленькой девочки Анютки. Вместе они пытаются вернуться в деревню, а на своем пути встречают множество волшебных существ, среди которых и завораживающая птица Сирин, предупреждающая

их о грядущей опасности. В это же время в лесу орудуют браконьеры-разбойники, которые вылавливают мифических животных. Разбойники своими действиями будят в лесу Лихо, навлекая тем самым опасность не только на себя, но и на главных героев. Беремир пытается освободить пойманных обитателей леса, пока разбуженное Лихо уничтожает всех людей на своем пути. Ценой собственной жизни ему удается открыть все клетки и отправить Анютку домой.

Анютка, как становится понятно из диалогов фильма, еще до описанных событий много общается с Беремиром и следует его советам по взаимодей-

ствию с магическими персонажами (прежде всего с колтками — мифическими существами-помощниками). В конце фильма она, пройдя все испытания, занимает место хранителя леса после смерти Беремира, то есть проходит обряд инициации, что позволяет соотнести ее линию с сюжетом о потерянных в лесу детях [11. С. 37]. На то, что авторы активно использовали различные работы, посвященные традиционной культуре славян, также указывают описанные в фильме правила взаимодействия с колтками, которые Матвей Лашко практически дословно берет из работы А. Г. Маша «Сокровища Ретры»<sup>4</sup>.

Описание у А. Г. Маша	Описание в «Песне Сирина»
<p>Эти боги охотно селились в зарослях бузины. Туда по вечерам для них подкладывали еду, когда хотели заманить их в свой дом для того, чтобы они <b>добывали припасы из других домов и приносили в дом их хозяина</b>. Они подавали знак о своем прибытии тем, что <b>съедали принесенные кушанья или собирали в кучу хворост и мусор</b>, или же <b>подсыпали мусор в молочные кувшины</b>. Если эти кучи оставались нетронутыми, а <b>хозяин дома и его батраки выпивали молоко с мусором, то боги воспринимали это очень благосклонно, вселялись в дом и выполняли различную полезную работу</b> [9. С. 38].</p>	<p><i>Анютка:</i> Да вот этих колтков уму-разуму учу. Их попросили <b>пшена</b> принести, так они <b>у соседа таскать его начали</b>.  <i>Беремир:</i> Ты их чем кормила?  <i>Анютка:</i> Я им и <b>хлеб приносила, и масло, даже молоко с их опилками пила, по обряду</b>, как ты говорил, а они только <b>сор в избе собрали</b>, да <b>утащили у Степана пшено</b>.  <i>Беремир:</i> Так они помогли, значит?  <i>Анютка:</i> Ну, чуток помогли, но потом...  <i>Беремир:</i> Они ведь это <b>по доброй воле делают</b>, понимаешь? И не стоит думать, будто они нам что-то должны.</p>

При этом «Песня Сирина» не является дословным «переводом» фольклорного текста в анимационный формат. Сюжет и герои так или иначе подвергаются некой авторской рефлексии и обретают новые характеристики, смыслы и возможные интерпретации. «Моя задача как автора, — отмечал режиссер, — сделать как можно больше связующих точек, потому что, если делать все по каким-то канонам жанра, мне кажется, получится достаточно скучно, потому что это уже все сделано, и сделано максимально хорошо. И если это сделано максимально хорошо, то можно просто пойти почитать то или иное произведение и просто насладиться им»<sup>5</sup>.

Влияние авторского видения распространяется на все уровни «тела» фильма. Сюжет «Песни Сирина» не дублирует свойственную для традиционной волшебной сказки последовательность функций, выделенных В. Я. Проппом [12]. Некоторые функции, такие как беда/недостача, отлучка героя и запрет, еще угадываются в первой части фильма (до встречи главных героев с вещью птиц), но вторая часть уже больше тяготеет к мифологической прозе. Также некоторые фольклорные персонажи приобретают современное прочтение, при этом сохраняя свою глубинную суть, а именно эмоциональную сторону образа, роль в сюжете и некоторые важнейшие атрибуты. Так, Лихо одноглазое

предстает перед зрителем не в образе старой, высокой, худощавой и кривой женщины-людоеда с одним глазом, как оно описано в сказке у А. Н. Афанасьева [1. С. 340], а теряет свой антропоморфный образ и выглядит как гигантское чудовище с одним глазом, с помощью которого оно буквально испаряет всех людей, попавших к нему на пути. Ядром этого образа оказывается именно наличие одного глаза, а также неумолимость существа, смертельная опасность для героев и возможность убежать, только лишившись чего-то важного для них. И в народной сказке (через безобразный облик и отсутствие глаза), и в анализируемом анимационном фильме подчеркивается «чуждость» Лиха миру людей. Только в фильме это решается через звуковой ряд, который сопровождает антагониста. Саунд-дизайнеры фильма для Лиха использовали звуки, которые издают электронные приборы вокруг нас, сильно увеличив их громкость (рабочее же название Лиха — электротуман)<sup>6</sup> [6], что особенно контрастирует со столь близкими и неопасными для героев колтками, в основу музыкального образа которых легли звуки, производимые детскими деревянными игрушками<sup>7</sup> [5]. Тема «чужого» для современного человека получает новое воплощение через образ машины, которая в самых ярких фантазиях современных кинематографистов так же неумолима, загадочна и страшна<sup>8</sup>.

Стоит отметить, что помимо собственно фольклорного материала, о котором будет сказано ниже, при создании «Песни Сирина» автор ориентировался и на другие произведения: картины, музыкальные композиции, произведения художественной литературы, кинематографии и театра. Об этом Матвей Лашко подробно пишет в своих статьях «ВКонтакте» [7. Ч. 1, 2]. Так, многие образы анимационного фильма были вдохновлены картинами на фольклорные сюжеты В. М. Васнецова, И. Я. Билибина, И. И. Шишкина и др. Сильное влияние на цветовые решения «Песни Сирина» оказали полотна Н. К. Рериха, что «больше всего видно в ночных сценах фильма, где герои сидят у костра» [7. Ч. 2], а приверженность к минимализму и лаконичности в стилистике анимации при общей установке на мифологизм отсылает зрителя к таким зарубежным мультфильмам, как «Самурай Джек» Геннди Тартаковски, «По ту сторону изгороди» Патрика МакХейла и др. Общую же атмосферу напряженности, загадочности и сказочности М. Лашко связывает с произведениями Н. В. Гоголя «Вечера на хуторе близ Диканьки», «Вий», а также с «Упырем» и «Семьей вурдалака» А. К. Толстого и циклом «Картинки с выставкой» М. П. Мусоргского, среди которых композиции «Старый замок», «Богатырские ворота»,

«Избушка на курьих ножках (Баба-Яга)» и пр. Особое место при этом отводится рассказам Г. Ф. Лавкрафта. Режиссер «Песни Сирина» считает, что ««космический ужас», благодаря которому Лавкрафт и знаменит, — это ощущение беспомощности перед неопишуемой мощью Космоса, его непознаваемость, тот самый антиантропоцентризм, с которым можно связать всю «хтонь», характерную для славянской мифологии и фольклора» [7. Ч. 1]. И эта «хтонь», наряду с удивительным отношением к природе и пониманием своего места в мире, как считает М. Лашко, является ключевой особенностью славянского фольклора [8].

Приведенные выше отсылки имеют одно общее место: они все перерабатывают традиционный фольклорный материал и дают ему новые интерпретации в рамках времени и места их создания, наделяя новыми культурными смыслами. Таким образом, «Песня Сирина» является не только новой историей, созданной на основе фольклора, но также включается и в ряд произведений культуры, расширяя свое семантическое поле за счет интертекстуальных связей.

Но если мы вернемся именно к рецепциям фольклора в фильме, то, несомненно, столкнемся с проблемой жанра. С одной стороны, как уже говорилось выше, «Песня Сирина» обладает некоторыми характеристиками, свойственными именно сказке: использование отдельных функций и типов персонажей по В. Я. Проппу, наличие общей атмосферы фантастических приключений и вымышленных героев [13. С. 146], которые сочетаются с исключением из повествования сколько-нибудь точных реалий внешнего мира; установкой на развлечение [10. С. 105]. С другой — лента М. Лашко имеет явные отсылки к мифологической прозе. Так, в конце фильма зритель узнаёт, что показанная ему история была рассказана выросшей Анюткой, следовательно, во внутренней реальности произведения она претендует на статус достоверной. Кроме этого, одной из главных тем «Песни Сирина» являются взаимоотношения природы и человека. Для режиссера важно было подчеркнуть некоторые правила, которые должны соблюдать люди при общении с окружающим их миром. В противном случае они рискуют разбудить Лихо и навлечь на себя беду. Тематически это соотносится с сюжетами быличек, отображающими «правильное» поведение человека по отношению к природной среде и ее «хозяевам». То, что былички во многом стали одним из источников вдохновения для создателей фильма, подтверждает сам М. Лашко. В детстве подобные истории ему рассказывала прабабушка Анна Ивановна Егорова<sup>9</sup>:

Потом была вот эта вот история, где там дед её пошёл в лес в ночь на Ивана-Купалу за цветущим папоротником, чтобы вылечить скот. И что-то он нашёл. Я не знаю, цветущий ли это папоротник был, но суть в том, что, когда он до туда дошёл и увидел, лес вот так вот завыл, прямо вот, и дед, короче, убежал обратно. Ну и подобные, всякие про заговоры крови были, вот такие истории. Там ещё есть несколько, но там опять же, все карты не хочу раскрывать<sup>10</sup>.

Принимая во внимание возможности, которые открывают перед авторами новые технологии, нельзя не упомянуть об особенностях переложения устных фольклорных текстов в визуальный формат, благодаря которому происходит многоканальное погружение зрителя в художественную реальность. Помимо акустического кода, о котором речь шла выше, важно показать цветочное и пластическое решение анимационной ленты<sup>11</sup>. Стоит отметить, что М. Лашко при работе над фильмом старался уделить как можно меньше экранного времени диалогам, которые раскрывали бы законы художественного мира и объясняли причинно-следственные связи: «Задача диалогов рассказать, раскрыть, скорее, какие-то подробности сюжетные и раскрыть характеры персонажей через эти диалоги, а всё остальное должно быть подано через визуальный язык. Я очень люблю рассказывать истории максимально бессловесно, потому что, мне кажется, на то и есть анимация и вообще кино, чтобы использовать визуальный язык»<sup>12</sup>. Это медленное погружение в сказочный, волшебный мир славянского фольклора происходит именно через аудиальный и визуальный каналы, что в итоге только разжигает интерес неискушенного зрителя к традиционной культуре.

Теперь же хотим обратить ваше внимание на цвет и движение в фильме. С одной стороны, цветовая палитра создает атмосферу волшебства и чудесности того пространства леса, в котором разворачиваются события. Здесь мы видим контрастные неестественные синие деревья на фоне рыжеватой-красной травы в том месте, где обитает жар-птица; приглушенные, как бы затуманенные, оттенки зеленого и серого в момент встречи героев с водяным; неоновыми цветами выделены такие персонажи, как боровик и вилы. С другой стороны, цветом маркируются важные оппозиции и некоторые переходы в пространстве. Так, разница между темной одеждой Беремира и светлой рубашкой с ярким алым платком Анютки подчеркивает и разницу между социальным статусом персонажей, их знаниями и характерами. Нельзя также не заметить, что все сцены, где появляется Лихо, окрашены исключительно в черно-белый. Лихо как бы распространяет вокруг себя тот самый электротуман, который способен изменить пространство

или, возможно, переносит героев в иной, потусторонний мир<sup>13</sup>.

Возможность же смены кадров позволяет избежать вербального выражения таких композиционных приемов, как зачин, концовка, присказка, а также устойчивых речевых оборотов. Стандартное для сказок начало «жили-были», «в тридевятом царстве, в тридесятом государстве» и прочие подобные выражения заменяются здесь общим абстрактным фоном и отсутствием четкого указания на время и место действия. А переходы типа «шли они долго ли, коротко ли» выражаются через постепенную смену ландшафта или заднего плана<sup>14</sup>. Движение в фильме также раскрывает некоторые закономерности художественного мира, отсылающие нас к традиционному мировосприятию. Если приглядеться, то в сценах, где Беремир использует магию, видно, что волшебные силы как бы поднимаются из земли по его зову, что наталкивает нас на мысль о матушке сырой земле, занимающей важное место в традиционной культуре. В «Песне Сирина» олицетворяются не только земля, но и небесные светила. Так, например, солнце и луна изображены с лицами, движущимися по кругу по небосклону и вокруг своей оси, что отображает восприятие времени как циклической смены дня и ночи, времен года и пр.

На примере «Песни Сирина» видно, как в анимации могут быть использованы традиционные фольклорные сюжеты и образы, как авторское видение изменяет их и делает более востребованными для массового зрителя сегодня и каким образом устная традиция может быть переложена на поликодовую структуру современного медиaprостранства.

В заключение хотелось бы отметить, что члены проекта «Сказ» не намерены останавливаться на одной картине. В разработке находится сериал, где зритель сможет узнать о том, что случилось с героями после истории с птицей Сирина. В данном нам интервью режиссер фильма заявил, что он хотел бы помочь непрофессиональной аудитории «войти в изучение славянского фольклора», обеспечив ее списком научно-популярных источников, а также привлечь историков, этнографов и фольклористов к работе над последующими фильмами.

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: Сказ: Песня Сирина / реж. М. Лашко. 2022 г. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ENX1mv2AiAw>.

<sup>2</sup> «СКАЗ — проект режиссёра Матвея Лашко, нацеленный на создание анимационных короткометражек и сериалов по мотивам славянской мифологии и русского фольклора, а также формирование сообщества талантливых творческих людей, готовых помочь друг другу реализовать своё уникальное видение сказок, былин и историй с участием всех знакомых (и не очень)

фольклорных персонажей» [https://vk.com/skaz\_animated].

<sup>3</sup> Интервью Д. О. Загайновой с режиссером Матвеем Лашко. 2024 г.

<sup>4</sup> Русский перевод книги «Древние богослужебные предметы ободритов их храма в Ретре на озере Толленцер», изданной в Берлине в 1771 г. «Господин Андреас Готтлиб Маш (Andreas Gottlieb Masch) был придворным советником, проповедником и суперинтендантом города Ной-Штрелиц в Мекленбургском герцогстве» [9. С. 4].

<sup>5</sup> См. примеч. 3.

<sup>6</sup> См.: Лихо: Саунд-дизайн «Сказ: Песня Сирина». 2023 г. URL: https://www.youtube.com/watch?v=CaHii5w794Y.

<sup>7</sup> См.: Колтки: Саунд-дизайн «Сказ: Песня Сирина». 2023 г. URL: https://www.youtube.com/watch?v=gO3yLodkCWk.

<sup>8</sup> Ср. фильмы «Матрица» 1999 г., «Космическая одиссея» 2001 г., «Из машины» 2015 г. и др.

<sup>9</sup> Род. в с. Ибердус Касимовского района Рязанской области. Ей посвящается «Песня Сирина».

<sup>10</sup> См. примеч. 3.

<sup>11</sup> Подробнее об особенностях раскадровки «Птицы Сирина» см. в статье М. Лашко [7. Ч. 4.].

<sup>12</sup> См. примеч. 3.

<sup>13</sup> В черно-белых кадрах с участием Лиха изменяется внешний облик леса, у деревьев появляются глаза.

<sup>14</sup> Ср. как меняются деревья на заднем плане, когда Беремир идет в лес искать Анютку, при отсутствии каких-либо изменений в самом герое.

## Литература

1. *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки: в 3 т. / отв. ред. Э. В. Померанцева, К. В. Чистов. Т. 2. М., 1985.

2. *Гордиенко Я. С.* Трансформации фольклора в современной анимации России // Театр. Живопись. Кино. Музыка. 2017. № 3. С. 151–163.

3. *Дроздова А. В.* Трансформация современных практик человека: от текста к визуальному образу // Теория и практика общественного развития. 2012. № 10. С. 183–187.

4. *Кондаков И. В., Соколов К. Б., Хренов Н. А.* Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. М., 2011.

5. *Лашко М.* Разработка колтков — непутёвых помощников Анютки // СКАЗ: [группа в соцсети «ВКонтакте»]. 2022 г. 10 июля. URL: https://vk.com/@skaz\_animated-razrabotka-koltkov-neputevyh-romoschnikov-anutki.

6. *Лашко М.* Разработка Лиха одноглазого // СКАЗ: [группа в соцсети «ВКонтакте»]. 2022 г. 13 августа. URL: https://vk.com/@skaz\_animated-razrabotka-lihadnoglazogo.

7. *Лашко М.* СКАЗ сказывается: как создавалась «Песня Сирина» // СКАЗ: [группа в соцсети «ВКонтакте»]. Ч. 1: Зарождение идеи. 2022 г. 24 апреля. URL: https://vk.com/@skaz\_animated-skazskazyvaetsya-kak-sozdavalas-pesnya-sirin-chast-1; Ч. 2: Визуальное вдохновение.

2022 г. 17 мая. URL: https://vk.com/@skaz\_animated-skaz-skazyvaetsya-kak-sozdavalas-pesnya-sirin-chast-2; Ч. 4: Фрагмент раскадровки. 2022 г. 7 июня. URL: https://vk.com/@skaz\_animated-skaz-skazyvaetsya-kak-sozdavalas-pesnya-sirin-chast-4.

8. *Лобачёва Н.* «Сказ» сказывается: интервью с авторами независимой анимации по славянской мифологии // 2 × 2. медиа. [2022]. URL: https://media.2x2tv.ru/skaz-interview-slavyanskaya-mifologiya/?ysclid=lx5yafvbe902508340.

9. *Маш А. Г.* Сокровища Ретры / пер. с нем. А. А. Бычкова. М., 2006.

10. *Намычкина Е. В.* Сказка как литературный жанр // Вестник Вятского государственного университета. 2010. № 3 (2). С. 103–109.

11. *Пронн В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.

12. *Пронн В. Я.* Морфология волшебной сказки. М., 2001.

13. *Сухоруков Е. А.* Соотношение понятий «фольклорная — литературная — авторская сказка» (на примере современных экологических авторских сказок) // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Языковедение. 2014. Вып. 19 (705). С. 144–151.

Статья поступила в редакцию 23 июня 2024 г.

**Ирина Витальевна Зайцева,**

аспирантка, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

## КРОССЖАНРОВЫЙ АНАЛИЗ МОТИВНОЙ СТРУКТУРЫ ЕВРОПЕЙСКОГО СЮЖЕТА О ПОХИЩЕННОМ ЛЮБОВНИКЕ

**Аннотация.** В статье рассматривается сюжет шотландской баллады «Tam Lin» в сопоставлении со сказочными сюжетами типов ATU 432 *The Prince as Bird* (СУС 432 *Финист ясный сокол*), ATU 425A *The Animal as Bridegroom* и ATU 425C *Beauty and the Beast*. Благодаря сравнению мотивной структуры раскрываются параллели между сюжетами, относящимися к разным жанрам, и особенности реализации одного и того же мотива в зависимости от жанра.

**Ключевые слова:** шотландская баллада, волшебная сказка, похищение мужчины, мотивная структура

Статья посвящена исследованию реализации популярного европейского сюжета о любовнике, удерживаемом потусторонними силами, в разных жанрах. Преимущественное внимание уделено взаимосвязям шотландской баллады «Tam Lin» [6, № 35] и сказок сюжетных типов ATU 432 *The Prince as Bird* (СУС 432 *Финист ясный сокол*), ATU 425A *The Animal as Bridegroom* и ATU 425C *Beauty and the Beast*. Для сопоставления выбраны тексты разных жанров, относящиеся к культурам разных народов, с целью продемонстрировать, как функционируют одни и те же мотивы в зависимости от того, в каком

жанре они реализуются. В качестве иллюстративного материала конкретных вариантов сюжета нами выбраны полярные точки общеевропейской сказочной культуры по географическому принципу: шотландская и русская на западе и востоке, итальянская и норвежская на юге и севере соответственно.

Эпические формы европейского фольклора, фиксируемые на позднем этапе развития, обнаруживают в своей структуре нарративные компоненты, принадлежащие разным этапам эволюции того или иного сюжета, а также этнокультурные особенности региона бытования. При этом балладные и ска-

зочные версии одного сюжета имеют характерные формально-стилевые и функциональные отличия. Художественный мир сказки представляет картину замкнутую, обособленную от реальности, универсальное изображение человеческой судьбы; баллада же открыта мифологической и социальной конкретике, испытывает потребность в контекстуальном обеспечении сюжета узнаваемыми образно-мотивными паттернами. Герои волшебной сказки проходят испытания, демонстрирующие их готовность к вступлению в роль полноправных членов социума. Персонажи баллады вовлечены в трагические конфликты личного, семейно-бытового или социального характера.

В собрании народных английских и шотландских баллад Ф. Чайлда [7] представлено 11 вариантов сюжета «Tam Lin» (Тэмлин). Старшим и наиболее полным является вариант 39A «The tayl of the zög tamlene» (Повесть о юном Тэмлине), датируемый 1549 г. Изначально рассказ о Тэмлине был мифологическим повествованием о связях героя с фейри, «архаичной и жестокой историей об изнасиловании, аборте, похищении, попытке и человеческом жертвоприношении, воплощавшей первобытные страхи покинутости, тьмы, безумия и власти зла»<sup>1</sup> [8. Р. 24].

Сюжет баллады «Тэмлин» (Tam Lin) повествует о девушке по имени Джанет, которая отправляется в запретный лес Картерхо, где, сорвав розу, встречается с Тэмлином. Героиня проводит с ним некоторое время, а после возвращается домой. Там она узнает, что беременна, и отказывается от аборта [7, № 39А], который ей предлагают родители. Девушка заявляет, что отцом ребенка является фейри, и снова отправляется в лес Картерхо. В варианте 39F главную героиню зовут Маргарет, и в лес она возвращается, чтобы собрать трав для аборта, но появившийся Тэмлин ее останавливает (в остальных варианты совпадают). Во время второй встречи Тэмлин признается девушке, что он человек, и дает «инструкции», как его спасти в ночь Хэллоуина. Чтобы она его узнала, Тэмлин говорит, что будет ехать на белом коне, а на его левой руке не будет перчатки. Он сообщает ей также, что каждые семь лет фейри совершают жертвоприношения.

Семь здесь — некое сакральное число, связанное со временем, когда демон ада берет свой процент, десятину, от жителей страны фейри, но вместо себя они приносят в жертву людей, которых похищают. О том, что в Шотландии бытовали представления о некоем волшебном налоге, уплачиваемом аду, свидетельствуют материалы судебных вековских процессов XVI в. Фигуру Тэмлина можно понимать и иначе. Датой жертвоприношения Тэмлин называет ночь Хэллоуина, именно она должна стать концом его семилетнего пребывания у фейри. Хэллоуин отмечается в канун Дня всех святых (1 ноября), почитаемого христианами Западной Европы. Вместе с тем изначально это языческий новый год кельтов — Самайн, обозначающий переход от лета к зиме, от светлого времени к темному и связанный с завершением сбора урожая. Поэтому Тэмлин может интерпретироваться как жертва, приносимая фейри ради урожая и плодородия своих земель. А возможность спасти его именно в эту ночь объясняется представлениями о том, что в «переходные» периоды граница между миром живых и мертвых становится проницаемой и перейти из одного мира в другой значительно проще, чем в обычные дни.

Придя в лес в ночь Хэллоуина (уже третий раз по счету), Джанет узнает Тэмлина (как и было оговорено, он едет на белом коне и на его левой руке нет перчатки [7, № 39А]), сбивает его с коня и держит в объятиях, пока герой превращается в разных животных под действием чар королевы фейри, которая таким образом хочет добиться того, чтобы Джанет отпустила Тэмлина. В конце он становится огненным столбом, который девушка бросает в воду или молоко. После этого Тэмлин принимает человеческий облик, и Джанет укрывает его своим зеленым

плащом. Королева фейри в ярости в заключительных строках баллады сетует на то, что не знала, как все обернется, а если бы знала, то заменила бы глаза Тэмлина на деревянные, а сердце — на камень, тем самым предотвратив его побег.

Баллада «Тэмлин» тесно связана с другой шотландской балладой — «Томас Рифмач» («Thomas Rhymer») [7, № 37]. В ней рассказывается о том, как Томас Рифмач видит возле реки красивую всадницу в зеленых одеждах на белом коне. Приняв ее за Деву Марию, он становится перед ней на колени, но та говорит, что она королева страны эльфов, и предлагает Томасу поцеловать ее, однако предупреждает: после поцелуя он должен будет служить ей в ее стране. Томас целует прекрасную всадницу, и они отправляются в путь. На развилке королева рассказывает, куда ведут три дороги, лежащие перед ними. Тернистый и узкий путь — к правде, широкий и прямой — ко злу, а извилистый и заросший — в страну эльфов. Королева говорит Томасу, что в этой стране он должен молчать, если не хочет там остаться навсегда. Затем они пересекают подземную реку крови. В саду королева дает Томасу яблоко, благодаря чудесным свойствам которого он всегда будет говорить только правду. Завершается баллада сообщением о том, что Томас Рифмач провел в стране эльфов семь лет.

Общие персонажи, мотивы и символика (королева фейри, волшебная страна и семилетнее пребывание в этой стране, белая лошадь, зеленый цвет) позволяют исследователям утверждать, что «обе эти баллады иллюстрируют внимание шотландского фэнтези к матриархальным структурам, одними из последних представителей которых в фольклоре являются фейри, долгое время заключенные в своих подземных курганах» [9. P. 20]. В обеих балладах сходны мотивы путешествия героя в волшебную страну и встречи с ее королевой. Их сюжеты нередко рассматривают как свидетельство существования представлений том, что фейри похищают людей («Томас Рифмач»), а также о варианте спасения («Тэмлин») [11. P. 23].

В сказочной версии баллады «Тэмлин» из сборника английских волшебных сказок Дж. Джейкобса [10] появляются христианские мотивы, неизвестные балладной версии: в финале сказки Тэмлин был омыт святой водой и снова стал христианином [10. P. 162]. Это говорит о том, что данная сказочная версия более поздняя, чем оригинальный балладный сюжет, хотя сам мотив очищения достаточно древний [8. P. 30].

В отличие от баллады «Тэмлин», ее сказочный вариант предлагает мотивировку поисков пропавшего Тэмлина: Джанет и Тэмлин были детьми двух графов и должны были пожениться, но их свадьбе помешало внезапное исчез-

новение юноши. Джанет обычно представляют как наследницу леса Картерхо, но ей запрещено входить в него, потому что фейри претендуют на владение этой землей, а посему спасение Тэмлина от власти королевы фейри является своего рода утверждением Джанет своих прав на лес.

Различия финалов шотландской баллады и сказок, относящихся к сюжетам ATU 432 и ATU 425, определяются культурными особенностями и жанровыми задачами сказки и баллады. В финале сказок герои празднуют воссоединение, а вторая жена-ведьма может быть убита или изгнана. Между тем в финале баллады особая роль уделяется описанию тех ужасов, которым королева фейри подвергла бы Тэмлина, если бы знала о его намерении покинуть ее. Подобный финал является данью традиционным представлениям о последствиях связи человека с фейри. Камень вместо сердца не дал бы герою возможности испытывать любовь и желание вернуться в мир людей, а деревянные глаза не позволили бы ему сбежать, сохранив знания, полученные в стране фейри. Во многих историях о встречах с жителями холмов путешественникам завязывают глаза, или после возвращения в мир людей фейри вырывают им глаза, когда узнают, что те могут видеть их.

Анализируя мотивные связи сказочных сюжетов ATU 432, ATU 425A, C и баллады «Тэмлин», мы выделяем в качестве ключевых и сюжетообразующих мотивы сорванного цветка, похищения, зачарованного мужчины, оборотничества, нарушения запрета, беременности.

**Мотив сорванного цветка.** Джанет срывает розу в лесу Картерхо, что провоцирует появление Тэмлина. Роза — один из самых символически насыщенных предметов в мифологии. Она имеет широкий спектр значений: от страсти и похоти до идеалов чистоты. Срывая цветок или ветку с куста ракичника, Джанет тем самым призывает Тэмлина, который просит отдать ему цветок, что символизирует последующую потерю девушки невинности. «Это традиционное место в сказочно-балладном творчестве устойчиво связывается с антиципацией любовной связи» [2. С. 220]. Цветок, способный вызвать чудесное появление мужчины, находим и в сказочном сюжете ATU 425C, хотя там растение срывает отец героини [4, № 276], из-за чего девушка впоследствии вынуждена жить с чудовищем. В сказочном сюжете ATU 432 (СУС 432) нет сорванного цветка, а волшебным предметом, обеспечивающим возможность контакта героини с иным миром, является перо, вызывающее появление возлюбленного в образе птицы. Именно перо В. Е. Добровольская относит к группе «знаки вызова и приманивания персонажей» [3. С. 80], цветок попадает в иную группу в данной

классификации — «средство, изменяющее состояние героя» и соответствует типу сказки СУС –465А *Красавица-жена* («Пойди туда, не знаю куда»). Хотя в соответствии с европейским сюжетом АТУ 425С и вариантом из сборника Афанасьева [4, № 276] цветок — предмет, перемещающий героиню в иное пространство. В восточнославянских сюжетах не фиксируется потеря девушкой невинности, несмотря на то что героиня по ночам встречалась с Финистом в своей спальне [4, № 235]. В сюжете АТУ 425А *The Animal as Bridegroom* также об этом не говорится, однако героиня живет как жена со своим иномирным супругом-медведем, что видим в норвежском варианте данного сюжета [5, № 41].

Сказочная героиня, которая просит отца привезти перо или розу, предчувствует встречу с мужчиной через посредство этого предмета. Причину такой просьбы сказка не объясняет. Вероятно, из сказки ушла непосредственная связь предмета (цветка/перышка) с иномирным супругом, которого данный предмет способен призвать. Сохранение такой связи (предмета с супругом) в балладе может говорить о том, что девушка, заказывающая подарок отцу, делает это намеренно, чтобы встретиться таким образом с мужчиной. Эту же связь видим и в сказке из сборника Джейкобса [10], где героиня знает, что Тэмлина, ее жениха, похитили фейри, и она в лесу Картерхо ищет с ним встречи. Так обращение к балладе может объяснить тайное знание сказочной героини о свойствах цветка/перышка.

**Мотив похищения.** В балладе фейри похищают Тэмлина, и он становится любовником их королевы. Сказочные сюжеты похищение мужского персонажа не фиксируют, однако в сюжете АТУ 432 (СУС 432) он оставляет героиню, нарушившую табу, и уходит в другой мир, забывает возлюбленную и женится на колдунье, а в сюжете АТУ 425С мужской персонаж был заклят колдуньей и превратился в чудовище [4, № 276]; о причине заклятия сказка умалчивает. В балладе же раскрываются популярные в британском фольклоре представления о том, что фейри крадут молодых мужчин, чтобы сделать их своими любовниками.

**Мотив зачарованного мужчины.** Тэмлин рассказывает Джанет, что он смертный, которого заколдовала королева фейри. Чудовище из сюжета АТУ 425С, как мы уже отметили, тоже заколдованный человек. В сюжете СУС 432 колдовство не зафиксировано на вербальном уровне, а образ Финиста соотносится с оборотническими мотивами чудесного супруга, как в сюжетах о чудесной жене АТУ 402 *The Animal Bride*. Восточнославянская сказка не сохранила вербальный, озвученный в сюжете мотив зачарованного мужчины, но Финист улетает от героини

после того, как поранился об иглы, которые завистливые сестры воткнули в оконную раму [4, № 235]. Норвежский вариант сюжета АТУ 425А сохраняет историю о колдовстве: герой заколдован королевой троллей (колдуньей или злой мачехой), и, когда девушка нарушает запрет (ей нельзя было видеть его в облике человека год), он уходит в замок к королеве троллей, чтобы жениться на ней по заключенному ранее договору. Все это он сообщает героине [5, № 41]. Финист в восточнославянской сказке также оказывается в доме колдуньи и женится на ней или на ее дочери, забыв при этом свою прежнюю возлюбленную [4, № 235]. Оба мотива (похищения и зачарованного мужчины) связаны: мужской персонаж либо изначально похищен (в балладе), либо заколдован, а потом, в результате действия колдовства и нарушения героиней запрета, вынужден вернуться к той, которая его заколдовала (в сказке).

Сказочное **оборотничество** связано с балладным мотивом **превращений** Тэмлина, которые инициирует королева фейри. Этот мотив, неизвестный жанру русской баллады, является проявлением сферы чудесного и широко представлен в англо-шотландских произведениях о колдовстве и испытаниях героя, где мужчины могут завоевывать таким образом себе волшебных невест, удерживая их во время трансформации [1. С. 79]. Такой способ получения невесты или жениха — популярный элемент шотландского фольклора. Он реализован в балладе в рассказе о спасении героиней Тэмлина.

Насыщенность шотландских баллад природной и культурной символикой — одна из основных жанровых черт. Символы маркируют центральные мотивы. Зеленый цвет в шотландском фольклоре связан с фейри, а также ассоциируется с внебрачной любовной связью [2. С. 222–223]. Белый цвет лошади Тэмлина свидетельствует о его чистоте и о том, что его принесут в жертву. Лошади занимают видное место в дохристианской кельтской мифологии, некоторые богини принимали вид лошадей. Например, Эпона, которой поклонялись на Британских островах и которая считалась богиней плодородия (ср. интерпретацию образа Тэмлина как жертвы, приносимой для плодородия земель фейри). В балладе «Томас Рифмач» на белой лошади ехала сама королева фейри, что может быть связано с кельтской традицией маркировать иномирных существ белым цветом. Но, как правило, в этом случае отдельно оговаривается, что у белой лошади или белого вепря, связанного с потусторонними силами, были красные глаза, уши или какой-то физический изъян.

**Мотив нарушения запрета.** Если в сказочных сюжетах мотив нарушения запрета (запрет видеть мужчину в истинном облике до определенного срока,

как в сюжете АТУ 425А) или причинение ему физического вреда с целью помешать встречам с главной героиней, как в сюжете АТУ 432, играет важную роль, то в балладе этот мотив отсутствует. Тэмлин заколдован и находится в мире фейри, он имеет человеческий облик и не устанавливает Джанет никаких запретов. Только в балладном зачине девушкам запрещается ходить в лес Картерхо, поскольку там можно встретить Тэмлина, который может их совратить. Мотивы зачарованного мужчины и его похищения, как было отмечено выше, объединяют сюжеты сказок и баллады, а наличие запрета и его нарушение мотивирует дальнейшие поиски героиней супруга в волшебной сказке. В сказочном варианте баллады [10. «Tamlane»] для мотивировки поисков приводится объяснение, что Джанет и Тэмлин должны были пожениться, но Тэмлина похитили. Оборотничество героя, являющееся следствием колдовства, связывает восточнославянский сюжет о Финисте и норвежский вариант АТУ 425А, где герой в случае нарушения запрета видеть его в человеческом облике до срока должен вернуться к той, которая заколдовала его. В сюжете о Тэмлине герой, будучи заколдованным королевой фейри, должен остаться в ее владениях, хотя и хочет сбежать оттуда. Как герой норвежской сказки говорит, где его можно найти, так и Тэмлин сообщает Джанет, каким образом его можно спасти. В сказочном сюжете АТУ 432 мужчина становится мужем женщины из другого царства, потому что ему причиняют физический вред, и он вынужден уйти. Вероятнее всего, у него, как в норвежском варианте АТУ 425А, был некий договор с той, которая его заколдовала. Но не во всех вариантах сюжета АТУ 432 объясняется, почему мужчина женится на другой и перестает посещать возлюбленную. А в балладе мужчина похищен и должен быть принесен в жертву. Проследив связь между сюжетами, можно предположить, что баллада, как и сказка, фиксирует представления о похищении мужчины потусторонними силами, эти представления впоследствии претерпели трансформации в сказочной традиции. Для этого персонажа остается возможность спасения, и героиня баллады спасает его. В сказочных же сюжетах появляется запрет, который по закону сказки нарушается, что провоцирует уход героя в потустороннее царство [4, № 235; 5, № 41] или его гибель [4, № 276]. Героиня разлучается с возлюбленным из-за того, что нарушила запрет. Потому и появляются в сказке мотив поиска и сложные пути для освобождения: использование волшебных предметов, маскировка героини, мотив опьянения/чудесного сна, мотив трех ночей, проведенных с возлюбленным. Сюжет шотландской баллады фиксирует альтернативный вариант спасения героиней возлюбленного.

**Мотив беременности.** В балладе Джанет подтверждает беременность, отказывается от аборта, который ей предлагают родители [7, № 39А]. Дж. Доусон отмечает, что решение героини вернуть Тэмлина обусловлено бытовыми реалиями: женщина XVI в. не могла без последствий вступить в незаконную связь с мужчиной, поэтому необходимость спасти Тэмлина связана с последующим возвращением себе достойного положения в обществе [8. Р. 35–36]. Однако в варианте баллады 39F из сборника Чайлда во время второго посещения Картерхо Маргарет, как мы уже отмечали, отправляется в лес, чтобы набрать трав для аборта. Но появившийся Тэмлин запрещает ей убивать их ребенка и рассказывает, что он человек и как она может спасти его.

Хотя сказочные сюжеты о поисках супруга (ATU 432, ATU 425A, C), по свидетельству Я.-О. Свана, во многих странах, кроме Балкан, Венгрии и Словакии, не сохранили мотива беременности, наличие данного мотива объясняет, почему героиня ищет своего возлюбленного. Мотив беременности в этом случае важен, поскольку рождение ребенка связано с освобождением мужа от чар, поэтому успешное завершение его необходимо. Например, в сказке может сообщаться, что героиня не может родить ребенка, пока ее муж не возложит на нее руку или еще раз не обнимет ее [12. Р. 244]. Ученый полагает, что мотив беременности попал на Балканы под влиянием итальянского варианта этого сюжета. Интересно, что именно в нем мужчина заколдован феями и является к героине ночью (Джанет в балладе также отправляется в лес ночью). В некоторых вариантах он является к героине в облике птицы, что перекликается с восточнославянским сюжетом о Финисте. Чтобы стать человеком, он вырывает из себя перо. Он поет колыбельную родившемуся ребенку, в ней говорится, как его можно расколдовать. Героиня все исполняет, и ее возлюбленный избавляется от власти фей [12. Р. 319]. Мотивы беременности и образ мужчины, превращенного в птицу, в итальянской версии сказки служат типологическим звеном, связующим шотландскую балладу и русскую сказку о Финисте.

Отсутствие указания на беременность героини в части сказочных сюжетов говорит о культурных особенностях народов, а также о жанровой специфике волшебной сказки, стремящейся уйти от прагматичных, бытовых описаний, которые в сказке не столь важны, как сам путь инициации.

Проведя кроссжанровый анализ мотивной структуры, мы можем сделать следующие выводы.

Баллада и сказка фиксируют в своих сюжетах как общие, характерные для разных культур представления и мотивы, так и уникальные. Уникальные сказоч-

ные мотивы, связанные с поиском возлюбленного и отсутствующие в балладе, свидетельствуют об усложнении сюжета. Это необходимо для сохранения путешествия как черты, присущей волшебной сказке. А путешествие, как правило, стимулируется нарушением запрета. Мотивы, в которых задействованы растения, наделенные определенной символикой, характерны для баллад в разных культурах. Уникальные балладные черты: мифологические мотивы превращений, символика цвета, появление феири и Хэллоуин — связаны со спецификой шотландской культуры.

К общим сюжетообразующим мотивам относятся мотивы похищения, зачарованного мужчины, сорванного цветка, превращений, беременности. Благодаря им мы можем установить родство баллады о Тэмлине со сказочными сюжетами ATU 432 (СУС 432) и ATU 425A, C — через посредство связи норвежского варианта сказки ATU 425A с восточнославянским СУС 432, а также через связь баллады с итальянским вариантом ATU 432.

Превращение, или оборотничество, полученное в результате колдовства, скрытого в восточнославянской сказке, становится явным благодаря сопоставлению со сказками данного сюжетного типа в традициях других народов. В балладе оборотничество мужчины по своей реализации отличается от сказочного, но тем не менее оно, как и в сказке, является испытанием для героини, стремящейся спасти возлюбленного.

В балладе натуралистический мотив беременности является жанровой чертой и объясняет мотивацию поиска и спасения мужчины. Отсутствие беременности в большинстве сказочных вариантов сюжетов ATU 432 (СУС 432) и ATU 425A, C связано с большей оторванностью волшебного сказочного повествования от «правды жизни». Шотландская баллада, как и итальянская сказка, фиксирует вариант возможного разрешения сюжетной коллизии — спасение мужчины без предыдущей потери, связанной с нарушением запрета. Также через сюжет баллады может быть объяснено знание героини о способности перышка или цветка обеспечить ей встречу с мужчиной. Именно поэтому она просит отца привезти ей такой подарок. Вероятно, этот мужчина, как и герой шотландской сказки из сборника Джейкоба, мог быть ее женихом до своего столкновения с колдовством и заклятием.

Итак, сопоставление баллады, повествующей о встрече с волшебными существами, и волшебной сказки на основании общих мотивов позволяет выявить сходство сюжетов и дает основание для утверждения родства вариантов, оказавшихся в разных жанрах по причинам, обусловленным культурными факторами.

Кроссжанровое исследование сходных по мотивной структуре сюжетов в разных народных традициях может выявить скрытые в рамках одного жанра сюжетные ходы благодаря их наличию в другом жанре, поскольку в этом случае повествование обретает цельность. Общий мифологический контекст и архаические черты баллады указывают на древность сюжета о похищении мужчины потусторонними существами, а также на то, что в шотландской традиции большую сохранность сюжету могла обеспечить баллада, нежели сказка.

### Примечания

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод автора статьи.

### Литература

1. Бадьина К. Ю. Мифологический мотив превращения и особенности его реализации в англо-шотландских и русских народных балладах // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. 2012. № 1 (21). С. 74–81.
2. Вавилова К. Ю. Символика в британских народных балладах // Филология: научные исследования. 2019. № 6. С. 217–224.
3. Добровольская В. Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. М., 2009.
4. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. М., 1984–1985.
5. *Asbjørnsen P. C., Moe J. Norwegian folk tales.* New York, 1982.
6. *Bronson B. H. Traditional Tunes of the Child Ballads.* Vol. 1. Princeton, 1959. P. 327–331.
7. *Child F. J. The English and Scottish Popular Ballads.* New York, 1965.
8. *Dawson J. Expanding a Traditional Ballad: Tam Lin in the Picture Book Fantasies of Jane Yolen and Susan Cooper // Children's Folklore Review.* Vol. 25. 2003. P. 23–38.
9. *Farrell M. The Ballads of Tam Lin and Thomas the Rhymer: Transformations and Transcriptions: [E-print; Poetry and Childhood Conference, 20–21 April 2009, British Library, London, UK].* URL: <https://eprints.gla.ac.uk/49733/1/id49733.pdf>.
10. *Jacobs J. More English Fairy Tales.* New York; London, 1893.
11. *Manlove C. Scottish Fantasy Literature: A Critical Survey.* Edinburgh, 1994.
12. *Swahn J.-O. The Tale of Cupid and Psyche.* Lund, 1955.

### Сокращения

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.

ATU — *Uther H.-J. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson: 3 vols.* Helsinki, 2004.

Статья поступила в редакцию 16 мая 2024 г.

Ксения Олеговна Полковникова,  
аспирантка, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

## МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ МОТИВ «НАСИЛЬСТВЕННОЕ ПРЕВРАЩЕНИЕ В ЗМЕЯ»: ЖАНРОВЫЙ АСПЕКТ

**Аннотация.** В статье рассматривается межжанровый мотив насильственного превращения человека в змею на материале восточнославянских сказок и этимологических легенд. Выявляются особенности подобной трансформации в сказках, где она становится сюжетообразующим элементом (в этом случае облик змеи выступает как следствие проклятия), и в этимологических легендах, объясняющих происхождение змеи, нечистого животного, где превращение зачастую осмысливается как божья кара, имеет этическую подоплеку.

**Ключевые слова:** восточнославянский фольклор, змея, превращение, проклятие, сказка, легенда

Мотив превращения, как один из базовых мотивов, встречается в большинстве повествовательных фольклорных жанров: в сказках, былинах, балладах, этимологических легендах и т.д. В волшебной сказке различные, нередко множественные, превращения персонажа — и героя, и вредителя — являются «формальным приемом сюжетосложения» [10. С. 148]. В былинных сюжетах по своей воле «перекидываются» богатырь-оборотень Вольга и Авдотья Лебедь Белая, околдовывающая Потыка, а ведьма Маринка обращает Добрыню в диких животных — тура или волка. В балладах мать превращает в дерево сына, а злодейка-свекровь — невестку с детьми; молодец и его сестры оборачиваются птицами, зверями и рыбами [13]. В легендах трансформации персонажей объясняют происхождение тех или иных растений и животных.

Превращение в животное или растение связано с оборотничеством. В народной традиции существует предостережение о двух типах оборотней: превращающихся по собственной воле, без вмешательства извне, и «подневольных», ставших таковыми под влиянием колдовства, проклятия и т.д. При этом могут быть различия в номинации тех, кто оборачивается по своей воле, и оборотней насильственно [4. С. 446]. Собственный облик «невольные» оборотни обретают либо по прошествии срока заклатья, в том числе посмертно, либо обретая брачного партнера.

Образ змеи характерен для сюжетов о превращении и оборотничестве. По выражению А.И. Бер-Глинки, змея — популярная форма, которую сверхъестественные существа выбирают как наиболее функциональную [3. С. 495]. Вместе с тем, вероятно, змея предстает как наиболее насыщенный смыслами представитель «гадов», она объединяет в себе «все характерные особенности» этого класса нечистых, хтонических животных [6. С. 333–334]. В ее образе ярко выражено нечистое начало, причем здесь может превалять

христианское понимание змеи как дьявольского животного, обладающего соответствующей символикой, и даже прямое отождествление с дьяволом. В то же время змея понимается как архаический «предок», однако и в этом качестве внушает ужас и отвращение. В разных жанрах мотивация превращения в змею неодинакова и будет иметь разные функции — как этическую, так и эстетическую.

Хорошо известно превращение змея в человека — преимущественно в сказках и несказочной прозе. Это змей или змея-оборотень, изначально сверхъестественное существо, принимающее человеческий облик, чтобы вступить в отношении с людьми. Мифологические любовники, такие как легающий змей из быличек или волшебные жены и мужья в сказочных сюжетах, относятся к такого рода существам. Но как отображается в фольклоре превращение человека в змею или змея? Какова мотивация и условия превращения?

При беглом рассмотрении сюжетов мирового фольклора, где происходит подобная метаморфоза, было выявлено, что превращение человека в животное — в нашем случае в змею — обычно истолковывается как наказание за какое-либо некорректное поведение. Так, например, в наказание за убийство или оскорбление брахмана царь превращен в змея [3. С. 505], а в австрийской легенде жестокая принцесса после смерти вынуждена пребывать в облике змеи, пока не явится тот, кто освободит ее [3. С. 442]. Во втором случае подчеркивается, что это не результат колдовства, так как змея здесь — посмертная форма существования души [3. С. 442–443].

Также превращение обуславливается проклятием, причем оно может быть как мотивированным, так и немотивированным. Европейский материал предоставляет нам варианты сказок, где вредитель прибегает к колдовству: принца превращает в змею отвергнутая им колдунья или людоедка [3. С. 450]; девушку оборачивают змеей жаба или

крот, которых она нечаянно уронила [3. С. 453].

Как было сказано, наиболее частотен мотив превращения в животное или чудовище в волшебных сказках. «Громадной популярностью и широким распространением пользуются сказочные мотивы превращения красавца или красавицы в какое-нибудь противное животное, чаще всего — в змея или лягушку» [27]. Здесь есть как «мужские», так и «женские» варианты сюжетов: в виде змеи или змея появляются и заклятый царевич, и заклятая царевна — брачные партнеры человека. Сразу стоит отметить, что само превращение в змею упоминается редко, в основном внимание уделяется снятию злых чар. Попытка объяснить превращение, найти мотивацию в большей степени черта литературной сказки.

Довольно популярен сюжет СУС 401 *Заколдованная царевна*. В некоторых вариантах царевна проклята и обращена в змею, и герою предстоит избавить ее от заклятия. Наиболее подробен вариант из сборника А.Н. Афанасьева, где, во-первых, называется конкретный вредитель, околдовавший царевну, — Кощей Бессмертный, и, во-вторых, его злодеяние мотивировано, поскольку царевна отвергла его: «Здравствуй, добрый молодец! Семь лет окончилось — избавил ты меня от конечной гибели. Знай же: я королевская дочь; полюбил меня Кощей Бессмертный, унес от отца, от матери, хотел взять за себя замуж, да я над ним насмеялася; вот он озлобился и оборотил меня лютой змеею» [17. С. 339]. У А.А. Эрленвейна [18. С. 40–46] также встречаем вариант с царевной-змеей, но в нем она, обратившись в человека, предает своего мужа. Сюжетообразующей становится контаминация с сюжетом СУС 318 *Неверная жена*, змеиная природа жены и причина ее превращения никак не поясняется.

Зафиксирован украинский вариант сюжета СУС 401А\*\* *Девушка, превращенная в змею*, где превращение всячески мотивировано. Освобожденная от чар девушка рассказывает, что на ее царство напали разбойники, а ее саму превратила в змею служанка, и змеей она обречена быть до тех пор, пока трижды не спасет кому-то жизнь: «Не завжди я гадиною повзала. Колись була чистою душою. Мій батько правив державою, та оці розбійники напали на нас, моїх родичів повбивали, а палац спалили. Мене служниця заклала: аби доти совалася по землі, доки комусь тричі життя не збережу» [24. С. 30]. В первую ночь заколдованная девушка появляется с головой змеи, во вторую — змеей по поясу, а в третью — человеком: «Коли настала тиша, з корчів вилізла гадина з дівочою головою <...> У ту ж мить на дівці гадінчя шкіра облупилася до попліччя. З'явилися у неї руки» [24. С. 29] и т.д.

В белорусской сказке на сюжет 401В\* *Сестра царевича-змеи* вытщенный из огня змей — царевич, который в награду за избавление женит спасителя на своей сестре. Как и в случае с царевной-змеей, которая сидела в горящем стогу, царевич-змей поджидает спасителя там же: «Стаў тую мужык яе тушыць, а сь капы выскачыў гать і муоцно абвиўся яму на шыю» [14. С. 20]. Причина превращения вновь не затрагивается, но в варианте присутствует лаконичная пометка, что «гать быў царски сын, заклэты ў туй капі» [14. С. 21].

В двух предыдущих сюжетах видны очевидные пересечения с сюжетом 409А\* *Жена-змея*, где змея, извлеченная из огня, также превращается в женщину. Но, являясь по существу своему змеей, она принимает человеческий облик лишь при контакте с миром людей. Нарушенное табу — например, запрет называть жену «гадиной», «гадюкой» — сразу возвращает змею-оборотню в ее первоначальное состояние, то есть здесь можно говорить о насильственной обратной трансформации. В украинском варианте сказки, близкой к быличке и легенде, хлопец женится на девушке, «которая была заколдована гадюкой» [16. С. 164]. Раздосадованный ее «нечеловеческим» поведением, супруг произносит формулу «стань, гадюка, гадюкою» [16. С. 164] и, сжигая жену, вновь обернувшуюся змеей, попутно уничтожает собранный ею урожай. Также есть вариант, где мужик прокликает жену или сестру, сравнивая ее со змеей, и погибает, поскольку змея обвивается вокруг его шеи и кусает насмерть (рус. смолен.) [9. С. 323].

Заколдованный царевич-чудовище также встречается и в сюжете СУС 425С *Аленький цветочек*. В большинстве случаев чудовище предстает как «страшный зверь», медведь, кобыля голова и т.д. Но есть варианты, где в результате вторичной трансформации образа заклятый царевич принимает облик змея. Так, например, это трехголовый змей в варианте Афанасьева: «Нагнулся и сорвал, и только сделал это — как в ту же минуту поднялся буйный ветер, загремел гром и явилось перед ним страшное чудовище — безобразный крылатый змей с тремя головами» [17. С. 358]. В финале сказки имеется пояснение: «Спасибо тебе, красная девица! — говорит ей молодец. — Ты меня избавила от великого несчастья; я не змей, а заклятый царевич!» [17. С. 359]. В варианте П. П. Чубинского появляется мотив снятия змеиной кожи, присутствующий также в СУС 433В *Царевич-рак (змея)*: «Шукае скрізь — нема змія. Пошла вона до сажалкі, да такь плаче, такь плаче. Ажь тамь змія качається. “Ріжь мні, каже, на мні шкуру”. Вона довго не хотіла, а потімь прорізала. Вишовь зь теї шкури царевичь хороши, прехороши» [25. С. 445].

Сюжет 425М *Жена ужа*, о котором еще будет упомянуто в связи с этимологическими легендами, объясняющими происхождение кукушки и других животных и птиц, также предполагает некоторую мотивировку превращения в ужа. Иногда в сказках указывается, что уж вовсе не мифический змей-оборотень, владыка подводного мира, изначально пребывающий в своей змеиной ипостаси, а заколдованный, проклятый человек [5. С. 139]: «А вун, одним словом, буў заколдованный, хороший чоловік, як німа нігде нікого» (полес.) [22. С. 251]; «А ему неможна была челавекам хадзіць, его заклэлі — матчиха, чи што» (полес.) [23. С. 253]; «А ево мать ридна проклэла» (рус. краснодар.) [12. С. 45].

Отмечается, что сюжеты, где муж-уж — проклятый человек, особенно характерны для тверской и псковской, белорусской традиций [8. С. 91]. Так, он — похищенный водяными царский сын [1. С. 138]; превращенный в змея на три года «красавец праклёнутый» [19. С. 584]; «порченный парень», сидящий в речке «гадом», но показывающийся своей возлюбленной в человеческом облике, причем заклятие спало бы с него в случае, если бы жена смогла родить ему троих детей [11. С. 171]. Этот мотив, безусловно, сближает сказку с быличками о проклятых, унесенных нечистой силой людях [8. С. 93], обитающих в воде и увлекающих туда своих партнеров. Здесь же вспоминаются сюжеты севернорусских быличек, где проклятый ребенок показывается змеей: «Копну она подняла, а там змея... Ой, как она переживала, что ее не взяла. Испугалась, закричала. И все пропало: и копна, и змея. Только по лесу слышно, как ребенок побежал и заплакал. Надо было ей взять, конечно. Может, это ее сын в змея превращен был» [15. С. 23]. То есть и в пространстве сказки зооморфный облик мужа-ужа становится результатом проклятия, и в некоторых случаях девушке, как и в близких сказочных сюжетных типах, предлагается каким-либо образом расколдовать его.

Еще один сюжет с заклятым царевичем, объясняющий причину превращения, — 433В *Царевич-рак (змея)*. В вариантах возникает типичная для подобных сюжетов формула проклятия: мать непременно желает родить сына, даже если он будет змеей [3. С. 445], поэтому принц-змей с рождения проклят. Это сближает СУС 433В с сюжетами АТУ 315А *The Cannibal Sister* или АТУ 307 *The Princess in the Shroud*, где превращение в демоническое существо нередко обусловлено невольным проклятием в утробе и желанием родить ребенка, хоть бы это и было бы чудовище — людоед, упырь и т.д. В украинской сказке, чтобы расколдовать змея и не быть съеденной, невеста должна снять

с него несколько змеиных кож: «Він скінув: скінув він шкуру одну, а вона — платте <...> Дай третє так, и четверте — аж до дванадцятого: осталась вона у одній сукні, а він — тільки чоловіком» [20. С. 82]. Сказка продолжает поиском расколдованного супруга.

Между тем мотив превращения, рассмотренный нами на примере сказок, встречается и в других фольклорных жанрах, например легендах. Превращение в этимологических легендах бывает как «добровольным», так и «принудительным» [2. С. 39]. Там, где дело касается происхождения змеи, нечистого животного, мы по большей части сталкиваемся с насильственным превращением: в змею превращаются сброшенные с небес падшие ангелы [5. С. 82], гадом становится накрытый корытом и обнаруженный Христом дьявол. В частности, соблазнивший Еву ангел обращается в змея: «Єн же у Бога быў аныгёл и спакусіў жэ ту самую Еву и зьміем абратися» (рус. брян.) [16. С. 236].

Однако змея может вести свой генезис напрямую от человека, это представление широко распространено в славянской традиции: по сербским верованиям змея-гадюка раньше была девушкой [7. С. 279], по болгарским — антропоморфная змея «ходила прямо как девушка» и имела ноги, но после соблазнения Евы приняла свой нынешний облик [7. С. 306]. В основном эта трансформация опять-таки связана с мотивом божьего наказания. Так, в змеей превратились спрятанные от Бога дети Адама и Евы: «Господь сказал: “Хто в лесе, тот будет лесным зверем, хто в воды, тот будет водяным, хто в земли, тот земляным”. Вот и из земли родилась там лягушка, там ета, мышь, крот, там ети разные там, ну вот, ети змеи разные...» (рус.) [26. С. 69]. В змею превращается женщина, напугавшая Христа шипением (укр.) [5. С. 138], ужом оборачивается согрешивший перед Богом человек, Бог «накинул шкуру» на него — и стал уж (укр.) [16. С. 165]. Не менее силен эффект родительского проклятия: проклятые отцом-ужом или матерью-кукушкой дети в сказках на сюжет СУС 425М *Жена ужа (змея, гада)* не только превращаются в деревья или птиц, но и становятся змеями, гадами [5. С. 38]: «А ты, мая дачка, зрабись гадзюкою і палзі!» (полес.) [23. С. 255].

Таким образом, мотив превращения в змею имеет разную реализацию в сказках и этимологических легендах. Интересующий нас вопрос мотивировки превращения, которое преподносится как наказание или проклятие, осуществляемое против воли человека, в сказке освещается редко, если только в повествовании не присутствуют этимологические мотивы или элементы, свойственные мифологической прозе. В немногих вариантах мы видим отсылку к предше-

ствующим превращению событиям, так как в сказочной структуре главенствует снятие чар, конец испытания. Факт обращения в змею призван эмоционально воздействовать на героев сюжета, в то время как в этиологических легендах превращение в нечистое животное носит главным образом этический характер, осмысливается в контексте христианской нравственности.

#### Литература

1. Балашиов Д. М. Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1979.
2. Белова О. В. Животные в русских этиологических легендах: превращения и трансформации // ЖС. 2017. № 3. С. 38–40.
3. Бер-Глинка А. И. Змея как сексуальный и брачный партнер человека (Еще раз о семантике образа змеи в фольклорной традиции европейских народов) // Культурные взаимодействия. Семантика и смыслы. Сборник статей в честь 60-летия И. В. Манзуры / под ред. С. Черны и Б. Говедарицы. Кишинев, 2016. С. 435–577.
4. Виноградова Л. Н. Оборотничество // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 3. М., 2004. С. 466–471.
5. Восточнославянские этиологические сказки и легенды: энциклопедический словарь / под общ. ред. Г. И. Кабаковой. М., 2019.
6. Гура А. В. Змея // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 333–338.

7. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
8. Добровольская В. Е. История фиксации сказки «Жена ужа» (425М) у русских // Традиционная культура. 2015. № 4. С. 90–98.
9. Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. Ч. 1. СПб., 1891.
10. Иванов В. В. Метаморфозы // Мифы народов мира: энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. М., 1988. Т. 2. С. 147–149.
11. Карнаухова И. В. Сказки и легенды северного края. М., 2008.
12. Кузнецова И. А. «Брэхеньки всякие: хорошие и чудные...» // ЖС. 2002. № 1. С. 44–45.
13. Кулагина А. В. Балладные песни // Баллады / сост. Б. П. Кирдан. М., 2001. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/bal/lad/yry/1.htm>.
14. Малевич С. Белорусские народные песни // Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб., 1907. Т. 82. № 5. С. 1–194 (отд. пагинация).
15. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и автор комментариев О. А. Черепанова. СПб., 1996.
16. «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
17. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. М., 1958. Т. 2.
18. Народные русские сказки и загадки / ред. А. А. Эрленвейн. М., 1882.
19. Народная традиционная культура Псковской области: обзор экспедиционных материалов из научных фондов

фольклорно-этнографического центра: в 2 т. / отв. ред. Г. В. Лобкова, Е. А. Валевская. Псков, 2002. Т. 1.

20. Народные южнорусские сказки / изд. И. Рудченко. Вып. 1. Киев, 1869.
21. Неклюдов С. Ю. Оборотничество // Мифы народов мира: энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. 2-е изд. М., 1988. Т. 2. С. 234–235.
22. Смирнов Ю. И. Эпика Полесья // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции / отв. ред. И. М. Шептунов. М., 1978. С. 219–269.
23. Смирнов Ю. И. Эпика Полесья (по записям 1975 г.) // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст / отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1981. С. 224–269.
24. Три золоті слова: Закарпатські казки Василя Короловича / запис текстів та впряд. П. В. Лінтура. Ужгород, 1968.
25. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. Т. 2: Малорусские сказки. СПб., 1878.
26. У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014.
27. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 82 т. и 4 доп. т. М., 2001. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/007/082/82673.htm>.

Статья поступила в редакцию 19 сентября 2024 г.

В 2024 г. учебно-научный Центр типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) отметил 20 лет со дня основания. Он возник на базе до сих пор существующего научно-исследовательского семинара «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика» (<https://ctsf.ru/seminar>), который с середины 1990-х гг. собирался в Институте высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского.

Деятельность ЦТСФ связана как с научной, так и с образовательной сферой. Помимо собственных исследований в самых разнообразных областях современной фольклористики и культурной антропологии (монгольская мифология, современный городской фольклор, сюжетно-мотивные указатели и др.), сотрудники Центра организуют научные конференции и школы, объединяющие гуманитариев из разных дисциплин и регионов. Среди регулярных мероприятий Центра можно назвать Летние школы по фольклористике и культурной антропологии, проводящиеся с 2003 г., конференцию молодых исследователей «Фольклористика и культурная антропология сегодня» (с 2015 г.). С 2009 г. ЦТСФ готовит магистров филологии по программе «Фольклористика и мифология» (за 15 лет состоялось 14 выпусков: 64 защищенные магистерские диссертации). Кроме того, в Центре есть аспирантура по фольклористике.

Мы поздравляем всех причастных с юбилеем ЦТСФ и желаем, чтобы он и дальше оставался точкой притяжения для фольклористов.

Н. С. Петрова,

выпускница магистратуры ЦТСФ 2012 г. и аспирантуры 2015 г., кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ЦТСФ (Москва)

## ВОСПОМИНАНИЯ ВЫПУСКНИКОВ И ДРУЗЕЙ ЦТСФ

Для меня магистратура в ЦТСФ — это не очередные два года, а целый «культурный пласт», ставший неотъемлемой частью моего сознания, наполненный важными для меня впечатлениями и навыками, особенно ценными сейчас — во время постправды, помогающий профессиональному росту: не так давно я выступил приглашенным экспертом по работе с дезинформацией в сфере здравоохранения. Чем не исследование мифов и легенд?

К слову, диапазон воспоминаний и впечатлений широк — от душещипательно теплых до таких, их-за которых горестно даже спустя 12 лет.

Помню, как плохо отвечал на вступительном экзамене. Впрочем, так же плохо сдал и итоговый. Помню, как получил тройки за экзамены по русскому и славянскому фольклору. Помню, как академик Вячеслав Всеволодович Иванов позвонил Сергею Юрьевичу Неклюдову и громко при всех пожаловался на нашу

группу, что мы не подготовились к его семинару, добавив: «особенно этот мальчик из Казахстана» (отец Вяч. Вс. Иванова — писатель Всеволод Иванов — родом из Павлодарской области в Казахстане, где я прожил значительную часть жизни). Тем не менее в библиотеке Павлодарского университета лежат несколько последних книг Вяч. Вс. Иванова с его автографом, переданные через меня в дар университету.

Кстати о книгах исследователей с известными фамилиями и зубодробительными терминами внутри. Читать нужно было много, и обычно дни и ночи планировались под ту или иную книгу, сборник или статью. Помню, как за две ночи под-

ряд осилил «Очерки русской мифологии. Умершие неестественно смертью и русалки» Д. К. Зеленина. Под утро вышел из общажной комнаты (на тот момент жил один), и внезапно пришло осознание, что за штормкой душа стоит русалка. Неописуемый ужас пронзил меня, страшно было до такой степени, что даже сейчас, когда набираю текст, от воспоминаний по спине побежали мурашки.

Помню белые ночи в Архангельской области, куда отправились в экспедицию и где каждый день до рассвета расшифровывали интервью, записанные накануне. Помню голоса Елены Сергеевны Новик и Артёма Козьмина, которых не стало тогда, в 2010-е годы. Помню «пасхалки» в виде ежей, которые всюду оставляла Елена Жигарина. Помню маленький кабинет в соседнем корпусе, где у нас проходил английский язык, а однажды Екатерина Михайловна Болтунова забыла про нас, и мы болтали с магистрантками из Русской антропологической школы. Помню бесконечные лестницы, переходы, коридоры корпусов РГГУ, где можно было заблудиться в поисках нужной аудитории.

Помню, как по крупицам добывал материал для магистерской работы. Кроме интервью, которые мы записывали в экспедициях, ездил по библиотекам и выискивал в каталогах и книгах исследователей различных эпох нужные мотивы и сюжеты. Помню, как по телу разливалось ощущение космического счастья от того, что их удавалось найти, тем более там, где на первый взгляд искомым сюжетов и мотивов быть не должно.

О чем сожалею? Сожалею, что не собрал указатель литературы по магии казахов, который мог бы стать отдельной работой. Сожалею, что не дописали с Сашей Архиповой<sup>1</sup> статью о шаманах у казахов и монголов. И сожалею, что не закончил статью о том, как трансформировались форма и значения слов «душа» и «сердце» в тюркских языках.

Вместе с тем, когда подворачивается удобный момент, могу щегольнуть перед собеседниками, что я единственный дипломированный специалист по магии казахов-кандасов (тогда они именовались «оралманы»), и даю желающим ссылку на свою статью в «Вестнике РГГУ», написанную на основе моей магистерской работы.

За весь kaleidoscope воспоминаний и впечатлений (а здесь я привел лишь малую часть) благодарен всем тем, кто был и остается частью ЦТСФ — сотрудникам, преподавателям, хранителям, магистрантам, аспирантам, докторантам, лаборантам и всем другим.

**Д. В. Грязев,**  
выпускник магистратуры ЦТСФ  
2012 г.,

Центр изучения глобального здоровья  
в Центральной Азии при  
Колумбийском университете  
(Нью-Йорк, США)

**Р**ешение фольклорных задач для Ротбора на Летнюю школу ЦТСФ оказалось делом чрезвычайно увлекательным, но, увы, нелегким. Вот уже и столбы монгольской юрты встали вроде на свои места, и перевод с тайного детского языка приобрел очертания, но многочисленные родственники испанской девочки никак не хотели выстроиться в нужный ряд, приоткрыв принцип ее именования<sup>2</sup>. Тетрадка с решениями уже была закинута на дальнюю полку, но в Сочельник делать было особо нечего, и вот мудреный узел имен и фамилий наконец развязался — чем не рождественское чудо?

Я в Москве. Свекровь сестры, женщины с многочисленными связями, договорилась, чтобы меня, человека улусного, ни разу прежде не бывавшего в столице, встретил в аэропорту водитель ее подруги. Обходительный молодой человек с легкостью птицы Рух доставил меня к главному входу РГГУ. Прохожу внутрь, по разноцветным указателям нахожу заветный коридор; в узкой комнатке проходит регистрация участников и слушателей. «Пришлите вашу презентацию на мейл школы, — говорит энергичная девушка в очках, — а то одна коллега забыла свою дома. Ира, услышав это, от возмущения даже сделала вот так», — продолжает она, обращаясь к коллеге, и лязгает зубами, изображая укус. Ребята и девушки в комнате хохочут.

Так началось мое невероятное и волшебное с самого начала знакомство с ЦТСФ. Через несколько дней то ли от бессонных ночей и прекрасных вечеров на Летней школе, то ли от интереснейших лекций и докладов, то ли от количества всего выпитого и съеденного во мне, никогда особо в себе не уверенном, проснулся дух авантюризма, и я уехал, дав себе слово вернуться летом попробовать силы во вступительных экзаменах в магистратуру. Не то чтобы я особо верил в успех данной затеи, но как-то одно за другим испытания были преодолены.

Дождь в тот сентябрь лил, казалось, не переставая ни на минуту, но мы все, поступившие, были абсолютно счастливы: новые знакомства, новые друзья. За зубрежкой этногеографии и хозяйственно-культурных типов, за волшебными монгольскими семинарами Сергея Юрьевича, за бессонными ночами в попытках разобраться в основах Python'a прошли, как видится сейчас, интереснейшие и веселые годы обучения в магистратуре. В течение двух лет в нас, как оказалось, незаметно проникли (а наш курс был большим для своего времени), наряду с локальными текстами, мемчиками и навыками обращения с термопотом, и некоторые неартикулируемые вещи: общее отношение к предмету — фольклорной традиции и культура говорения о ней. «Матчасть» лично мне придется, чувствую, пости-

гать еще долго-долго (не знаю, хватит ли жизни), но сам этот путь приносит немало удивительных и счастливых мгновений.

Наверняка говорить о симметрии в квантовых полях высших спинов или об экологии пойкилотермных животных лесостепных зон не менее интересно, но, на мой субъективный взгляд, мало что может сравниться с исследованиями фольклора — удивительного феномена, которого как будто нет в отдельно взятом индивиде, но который обязательно и самым естественным образом появляется между общающимися людьми.

В юбилейный год хочется пожелать Центру новых поколений учеников и сохранения всех дорогих академических традиций, ведь, как показывает жизнь, гуманитарные достижения зачастую оказываются очень хрупки.

**С. С. Макаров,**  
выпускник магистратуры ЦТСФ  
2015 г.  
и аспирантуры 2018 г.,  
кандидат филологических наук,  
Институт мировой литературы  
им. А. М. Горького РАН (Москва)

**Я** поступила в магистратуру ЦТСФ в 2014 г. Получив до этого историческое образование, специализировалась на истории Средних веков, о фольклоре имела довольно смутное представление и очень хотела узнать о нем побольше. Я сразу была очарована и педагогическим составом, и царящей в ЦТСФ атмосферой, и своими очень интересными одноклассниками, с некоторыми из которых мы до сих пор дружим и поддерживаем связь.

Насчет атмосферы надо отметить, что студентов брали под крыло еще на этапе поступления. Саша Архипова организовывала встречи перед вступительными экзаменами, где нас всегда поили чаем и где мы тогда все первоначально и познакомились. В помещении, где располагается ЦТСФ и сейчас, на тот момент висело трогательное объявление: «Пожалуйста, не крадите наши кружки! Мы фольклористы, мы знаем, как навести порчу!»

Сама образовательная программа ЦТСФ была нацелена на изучение не только фольклора и теории фольклора, но и антропологии. В частности, у нас был полевой семинар, на котором обсуждались различные вопросы непосредственной работы антрополога и фольклориста в «поле». Рассказы Сергея Юрьевича Неклюдова о его экспедиционном опыте в Монголии, Ольги Борисовны Христофоровой о ее опыте взаимодействия со старообрядцами, других коллег, сталкивавшихся с различными этическими проблемами в ходе своей работы, тогда произвели на нас, студентов, огромное впечатление.

Помимо интересной самой по себе учебы, мы были задействованы во всех происходящих вокруг научных мероприятиях, а их было очень много, начиная от семинаров и заканчивая всевозможными конференциями, и это тоже меня приятно удивляло. Летняя школа по фольклористике, проходившая тогда в Переславле-Залесском, была воодушевляющим действием: здесь собирались, знакомились, общались формально и неформально профессор, студенты, аспиранты из разных областей, и это действительно вдохновляло.

Одним из самых ярких впечатлений тех лет для меня оказались наши экспедиции. Я несколько лет подряд принимала участие в экспедиции под руководством Елены Евгеньевны Левкиевской в Самойловский район Саратовской области, где мы изучали украинский анклав, образовавшийся там еще в XVIII в. Именно в одной из таких экспедиций мы однажды обнаружили под нашими воротами «подклад». Тогда Елена Евгеньевна со словами «У меня кандидатская по славянскому оберегу, меня такими вещами не проймешь» взяла вилы и на практике показала нам, как принято в восточнославянской культуре с такими вещами обходиться, а именно выкинула этот свернутый кусок соломы в место, где никто не ходит. Так что наши экспедиции были весьма насыщенные и познавательны во всех смыслах. Елена Евгеньевна же познакомила меня с сербскими коллегами, с которыми я до сих пор с большим удовольствием общаюсь, и была руководителем моей магистерской диссертации, посвященной сакральным местам в Сербии.

Так что время учебы в ЦТСФ, безусловно, не прошло для меня даром. Это было по-настоящему увлекательно, и я очень благодарна Центру за расширение кругозора и за друзей, с которыми я там познакомилась.

**М. А. Чернова,**  
выпускница магистратуры ЦТСФ  
2016 г.,  
кандидат исторических наук,  
Российская академия народного  
хозяйства и государственной службы  
при Президенте РФ  
(Москва)

**М**не посчастливилось учиться в Центре типологии и семиотики фольклора с 2019 по 2021 г., и я всегда с теплотой вспоминаю это время. У нас была очень сплоченная и дружная группа, и я рада, что мы все еще иногда собираемся вместе. Отличные преподаватели и интереснейшие предметы: «Социальная и культурная антропология», которую вела Ольга Борисовна Христофорова, «Этнолинг-



Юбилейный круглый стол, прошедший в РГГУ 1 апреля 2024 г. Фото Н. В. Петрова

вистика», преподаваемая Еленой Евгеньевной Левкиевской (разбиваясь на занятия быличка о жабе даже стала локальным мемом нашей группы). Именно благодаря ЦТСФ и моему научному руководителю Наталье Сергеевне Петровой у меня открылся интерес к научным исследованиям: впервые я приняла участие в научной конференции (сейчас их стало куда больше), опубликовала свою первую статью (и продолжаю это делать). Свой путь ученого я начала именно в ЦТСФ и продолжаю его уже в аспирантуре, пусть и в другом университете.

С юбилеем, любимый ЦТСФ! Процветания, успешных исследовательских проектов и новых магистрантов, которые будут продолжать славное дело изучения фольклора!

**М. А. Быханова,**  
выпускница магистратуры ЦТСФ  
2021 г.,  
аспирантка, Национальный  
исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
(Москва)

**М**оя история магистратуры ЦТСФ несколько странна — для меня это было что-то из области магии, недаром слова созвучны. Я когда-то давно закончила вуз, который выбрала по принципу «пригодится», но никогда не работала по профессии — моей профессией стало печатное слово. Но однажды совершенно случайно у онлайн-знакомого я увидела предложение поступить в магистратуру по фольклористике. Мне было 42 года, в это же лето поступала в вуз моя дочь, а моя собственная жизнь как раз в тот момент совсем меня не устраивала — практически ни в одном своем аспекте. И я совершила некий акт эскапизма, побега от повседневности: пошла и подала документы, а потом и поступила — в общем-то, не на серьезной подготовке, а на общей эрудиции, набранной за жизнь. Это была авантюра, но удачная авантюра. Когда оказалось, что я приня-

та, пришлось решать: идти учиться или нет. Я была уже взрослой тетей, от зарплаты которой зависели другие люди. И работала, что ли, *магия магистратуры*: я решила потерять в деньгах и сократить рабочие часы, перейти на удаленку. Как оказалось потом, это стало во многом правильным решением.

Я очень благодарна преподавателям — прежде всего за интересные лекции, семинары, задания. Но не в последнюю очередь и за их понимание и снисходительность ко мне, «вечной студентке». Сразу после поступления на меня посыпались разные жизненные несчастья — даже не неприятности, потому начало пандемии ковида пришлось на первый год занятий нашего курса. И преподаватели относились к моим метаниям чутко. Я даже смогла защитить магистерскую диссертацию, хотя по тому времени, что у меня оставалось на учебу, и по другим причинам этот факт удивляет меня до сих пор. В общем-то, хотя работа не вышла блестящей, сам факт ее написания я считаю своим определенным успехом, некой победой над внешними обстоятельствами и внутренними слабостями.

Еще одна горячая благодарность ЦТСФ за то, что руководство Центра позволило моей дочери стать вольнослушательницей. Она ходила на занятия, участвовала в вечерних семинарах, была ученицей выездной школы, организованной ЦТСФ. Все это дало ей новые знания, которых не мог дать ее вуз, и подарило яркие впечатления, новые знакомства, навыки коммуникации и шансы на развитие своих способностей. Первая статья дочери, попавшая в базу Scopus, написана на фольклористическую тему, хотя ее вузовская специальность и не фольклористика. Для нас обеих ЦТСФ сделал очень много, я бесконечно благодарна всем своим преподавателям.

**В. В. Гудкова,**  
выпускница магистратуры ЦТСФ  
2021 г., журналистка  
(Москва)

**В** год 20-летнего юбилея ЦТСФ я стала магистром филологии по программе «Фольклористика и мифология». Хочу написать о своего рода «ритуале», бытующем в Центре.

После важных мероприятий: будь то сложный экзамен, насыщенная конференция или защиты диссертаций — все собирается в небольшой аудитории 168 седьмого корпуса РГГУ — административном кабинете ЦТСФ. Мы рассаживаемся вдоль стен, звучат увлеченные разговоры, но со временем все начинают слушать речи Никиты Викторовича Петрова: о странностях оленей Санты (они имеют мужские имена, но это же оленихи!), о страшных и веселых происшествиях в экспедициях, о необходимости помощи представительнице народа кетов, приехавшей в Москву...

Период после защит магистерских диссертаций 3 и 5 июня 2024 г. не был исключением. Каждый раз, заходя в кабинет и обнаруживая такую «картину маслом», директор нашего Центра Ольга Борисовна Христофорова говорит: «Это что за вагон у нас здесь? Куда едете?» Кабинет 168 в это время действительно сильно напоминает вагон метро — такой же узкий, длинный, много людей вплотную сидят по обеим сторонам, а все свободные места заняты.

В период «поездки в метро» кабинет 168 можно назвать лиминальным пространством. Участники мероприятий некоторое время здесь «отсиживаются» и таким образом переходят из учебно-научного состояния ЦТСФ в состояние «нормальное», повседневное. Для меня эти «посиделки» имеют медитативный характер. Я ухожу, только когда начинаю чувствовать себя достаточно «подготовленной», перешедшей в «нормальное» состояние. В компании людей из ЦТСФ всегда тепло и комфортно, и часто даже уходить из Центра не хочется!

Трепетно и с благодарностью я отношусь к комьюнити ЦТСФ, потому что это окружение и его деятельность пробудили во мне исследовательский энтузиазм и показали мне же, на что я способна и кто я есть на самом деле. Всего этого, конечно, не было бы без Сергея Юрьевича Неклюдова, за что ему особая огромная благодарность.

Хочется продолжать быть магистрантом и проводить дни на учебных занятиях в Центре, узнавать много нового и интересного. Но время идет, и теперь пора начать гордо носить звание выпускника ЦТСФ, магистра филологии, и принимать участие в научной жизни Центра.

**А. В. Аданькина,**  
выпускница магистратуры ЦТСФ  
2024 г.  
Российский государственный  
гуманитарный университет  
(Москва)

**Ц**ентр типологии и семиотики фольклора стал моим первым шагом в настоящую науку. Раньше, чем я добралась до реальной работы в Институте востоковедения, люди из Центра поддерживали меня в сложный период моей жизни, в период поисков и сомнений, которые, безусловно, переживает каждый. Я была тогда, как сейчас понимаю, очень юной и по-детски наивно считала науку местом сказки, восторга, чистого любопытства. ЦТСФ позволил мне не только задержаться в этой красивой истории подольше, но и найти силы взглянуть реальности в глаза — не все сказочно и не все просто. Чтобы стать кем-то в жизни, надо упорно и долго трудиться, и понять такую простую, можно сказать, банальную вещь мне помогла школа, которую я прошла в Центре. Кстати о Школах (с большой буквы): мне посчастливилось в 2022 г. принять участие в Школе по антрополо-

гии религии, где я, окруженная хорошими знакомыми из ЦТСФ, нашла в себе смелость выступить с докладом и рассказать о той теме, которая меня искренне интересовала. Первое, что я сказала аудитории, было: «Знаете, над моей темой часто смеются, когда я говорю о ней серьезно». Я боялась и здесь встретить осуждение или пренебрежение. Нет, народ из ЦТСФ смотрел на меня с пониманием, меня просили продолжать. Преодолевать страхи важно, но еще важнее бороться с ними не в одиночку, а с верными, надежными соратниками. Таких я встретила в ЦТСФ. В Центре я не нашла себе наставников, но познакомилась с настоящими легендами гуманитарной науки, на которых я бы хотела быть похожей. Центр учит оставаться собой, учась у великих. Изучать то, что интересно, будь то сказки или японское гадание о-микудзи. Такое принятие дорогого стоит.

Сейчас я с головой ушла в работу в Институте востоковедения и редко участвую в жизни ЦТСФ. Но люди из Центра всегда в моих мыслях, и я знаю: мы еще обязательно встретимся.

**А. В. Гудкова,**  
участница конференций  
и школ ЦТСФ, аспирантка,  
Институт востоковедения РАН  
(Москва)

#### Примечания

- <sup>1</sup> Признана Минюстом РФ иноагентом.
- <sup>2</sup> С упомянутыми в тексте и другими фольклорными и антропологическими задачами можно ознакомиться в сборнике «Сваренный шаман, лживая рабыня и другие. Задачи по культурной антропологии, фольклористике и социолнгвистике» (М., 2017).

*Статья поступила в редакцию  
10 июня 2024 г.*

**Светлана Юрьевна Королёва,**  
кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный  
исследовательский университет

## НАУКА КАК ПОИСК И КОММУНИКАЦИЯ. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ШКОЛЫ ЦТСФ РГГУ ГЛАЗАМИ УЧАСТНИКА

**Ю**билейный год Центра типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ) Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) — хороший повод для воспоминаний и слов искренней благодарности. Мое знакомство с сотрудниками Центра состоялось чуть раньше, чем он официально появился. Случилось это благодаря участию в школах молодых ученых по фольклористике. Проводил

их Институт высших гуманитарных исследований РГГУ, которым тогда руководил Елеазар Моисеевич Мелетинский. Организатором школ стал Сергей Юрьевич Неклюдов с несколькими своими коллегами и учениками. Когда-то мне уже довелось писать об этом начинании (будущего) ЦТСФ в небольшом эссе для факультетского сборника [2. С. 155–157]. Думаю, будет уместно привести здесь фрагменты

старого текста, добавив подробности и учитывая сегодняшнее видение того, что дали эти школы их участникам.

Слушателями первых школ были в основном аспиранты и студенты-старшекурсники из разных городов, уже имевшие опыт полевой работы. Кто-то вполне освоил искусство установления контакта и ведения беседы. Кому-то посчастливилось принять участие в редких аутентичных обрядах. Кому-то повезло встретиться с особенно талантливыми носителями традиции. Но что со всем этим делать дальше, не всегда было ясно. Мне такого понимания определенно не хватало. Базовый курс русского фольклора нам, филологам Пермского университета, читал К. Э. Шумов, чьи лекции студенты просто обожали. Страсть к собирательской работе пробудила в нас Е. М. Четина, руководившая в то время

студенческой фольклорной практикой. Она же передала нам, нескольким начинающим увлеченным полевикам, письмо, в котором сообщалось об отборе на первую фольклорную школу РГГУ: «Шансов попасть туда практически нет. Но можете попробовать, если хотите».

Я захотела, написала конкурсную работу и в 2003 г. оказалась в числе слушателей. Теперь знаю: без этого меня — такой, какая есть, — просто не случилось бы. До сих пор участие в первых школах ЦТСФ кажется едва ли не самым большим везением. Оно навсегда изменило представление о фольклористике и смежных дисциплинарных полях, а в конечном итоге помогло остаться в профессии.

Понять, почему это так, будет проще, если вспомнить ситуацию рубежа 1990-х и 2000-х гг. Академические и образовательные организации стали мало и редко оплачивать поездки своих сотрудников на конференции (а в некоторых регионах не оплачивали совсем). Отсутствие средств могло компенсироваться грантами, но о таких возможностях знали не все. Специальные издания выходили малыми тиражами, информация о них распространялась медленно. Многие книги и сборники не попадали в профильные библиотеки, в том числе из-за отсутствия средств на рассылку. Как результат — нарастал и без того довольно ощутимый теоретический и методологический дисбаланс между исследователями в центре и регионах, что вообще крайне плохо для национальной науки. Интернет не мог исправить ситуацию, поскольку собственно научному контенту там еще только предстояло появиться. На начинающих исследователях все это сказывалось сильнее, затрудняя и без того тернистый путь в профессию.

Именно в таких условиях были задуманы и организованы фольклорные школы РГГУ. Думаю, на их направленность самым непосредственным образом повлияли научные интересы С. Ю. Неклюдова и его учеников. Сергей Юрьевич совмещал и продолжает совмещать несколько, казалось бы, далеко отстоящих друг от друга исследовательских направлений: он глубокий знаток монгольского (и не только) эпоса, мифолог, специалист в области городских вернакулярных традиций и текстов, один из ведущих фольклористов-теоретиков. Эта широта подхода, кажется, была заложена и в концепцию фольклорных школ. Мне посчастливилось побывать на первых пяти из них.

Тематические рамки, которые задавали организаторы, отражали актуальные методы и/или проблемные вопросы своего времени. Даже простое их перечисление позволяет вспомнить, чем «дышала» фольклористика переходной эпохи. Вот темы нескольких

первых школ: I — «Типология фольклора» (Великий Новгород, 2003); II — «Проблемы и методы исторических реконструкций фольклора» (Москва, 2003); III — «Формальные методы анализа и описания фольклорного текста» (Псков, 2004); IV — «Семиотика фольклора» (Переславль-Залесский, 2004); V — «Мифология как система» (Переславль-Залесский, 2005). Некоторые подробности о программе, лекторах и участниках этих и последующих мероприятий можно найти на старом сайте ЦТСФ [3]<sup>1</sup>.

Еще одним талантом, отличавшим организаторов, было умение налаживать контакты с коллегами, выходящими на изучение мифологии и фольклора через иные дисциплины. Со своих позиций к этой области обращаются египтологи, исследователи античности, востоковеды, американисты, медиевисты, финноугроведы, а еще культурные и социальные антропологи, социологи, археологи, лингвисты... Между какими-то из этих направлений существуют давние тесные связи, между другими они ослаблены или почти совсем отсутствуют. Но фольклорные школы ЦТСФ оказывались той площадкой, где встречались самые разные специалисты.

Занятия вели ученые, чьи имена прочно ассоциируются с определенными областями исследований. А. Ф. Некрылова рассказывала о народном театре, литовский фольклорист Б. П. Кербелите — о структуре эпического фольклорного текста, А. К. Байбурин — о семиотике пространства и ритуала, М. П. Чередникова — о детском

фольклоре, С. Е. Никитина — о языке духовных стихов, Л. Н. Виноградова — о полесской демонологии, А. Л. Топорков — о поэтике заговорных текстов, О. В. Белова — о «народной Библии», А. А. Панченко — о вернакулярной религиозности, О. Б. Христофорова — о визуальной антропологии и феномене колдовства. География традиций, к которым обращались лекторы, поражала широтой. Е. С. Новик знакомила слушателей с особенностями сибирского шаманизма, В. В. Напольских — с верованиями финно-угорских народов, Ф. Б. Успенский — со славянско-скандинавскими связями, Н. П. Гринцер — с античной мифологией и литературой, Б. Л. Рифтин — с фольклорными мотивами в китайских литературных текстах, Ю. Е. Берёзкин — с мифологическими сюжетами южноамериканских индейцев... Поставить точку в этом списке невероятно трудно, ведь, хотя детали стерлись в памяти, общие идеи и атмосфера занятий помнятся даже двадцать с лишним лет спустя. Это был тот случай, когда горы приходили к Магомету. Слушатели могли получить ответы авторитетных специалистов на самые актуальные вопросы и разрешить свои сомнения. И это было поистине бесценно. После нескольких таких консультаций мое диссертационное исследование вышло наконец из ступора и было доведено до защиты. Хотя тема его — фольклоризм и мифологизм деревенской прозы, — полагаю, была не слишком близка Сергею Юрьевичу Неклюдову, он написал отзыв со стороны ведущей организации, и это тоже стало большой поддержкой.



Участники III Международной молодежной школы по фольклористике. Псков, 2004 г. Фото из личного архива С. Ю. Королёвой

Отдельно нужно сказать о дискуссиях и лингвистических задачах. После каждого выступления были обсуждения, которые организаторы школ более чем поощряли. Тон в них обычно задавали А. С. Архипова<sup>2</sup> и А. В. Козьмин — тогда еще просто Саша и Тёма, — вообще умевшие создать и острый спор, и неформальное кулуарное общение. Перебирая оставшиеся с того времени записи, наткнулась на прилагавшийся к программе одной из школ «БЕСтолковый разговорник». В нем в шуточной форме «расшифровывались» для слушателей стереотипные фразы публичных лекций и дискуссий: «Можно рассказать об этом многое, но я ограничусь...» («Говорил же, дайте мне четыре лекции!»); «Строгого определения этому понятию давать я не буду...» («Запахну в него все, чем мне приятно заниматься»); «Это несомненно реконструируется» («Это лучше всего подходит к моей теории»); «В этой парадигме...» («Хорошее слово! Ему можно придать любое значение, и все равно никто не поймет!»); «Это интересный вопрос!» («Спасибо, что дали возможность сказать все, что я не успел на лекции!»); «У меня маленькое выступление на эту тему...» («Сейчас расскажу, как все было на самом деле...»); «Это несомненно присутствует в фольклоре» («Слава Богу, в фольклоре можно найти все!»). Атмосфера интеллектуальной раскованности на школах была, а вот свободного времени практически не было. Его отнимало решение лингвистических, фольклорных и антропологических задач, показывающих системность языка и культуры и отлично тренирующих логику<sup>3</sup>. Школы формировали высокие требования к исследовательской работе, творческий поиск и здоровую самоиронию. Там я раз и навсегда поняла как минимум три вещи. Хорошая наука не бывает скучной. Границы дисциплин условны. И чтобы разглядеть что-то дельное в своем материале, нужно знать в разы больше, чем это диктует сугубо прагматичный подход.

Первые фольклорные школы ЦТСФ не только решали понятную задачу (подтянуть уровень молодых специалистов), но имели и своего рода сверхзадачу. Как рассказывал потом С. Ю. Неклюдов, цель он видел в том, чтобы укрепить, а где-то и заново построить связи, необходимые для развития научного сообщества, но порядком истончившиеся в 1990-е гг.: связи между вузами и академическими институтами, между центром и регионами, между представителями различных специальностей и, наконец, между разными поколениями исследователей, часто незнакомого друг с другом, хотя и работающих на одном поле. Молодые ученые достаточно быстро получали

здесь целостное представление о науке как институции: об исследовательских центрах, где занимаются фольклором, о специальных журналах, где востребованы наши темы, о конференциях, грантах, стажировках и многих других полезных вещах.

Помимо стремительного погружения в научную проблематику, эти мероприятия были ценны тем, что помогли начинающим ученым, принадлежащим к одному научному поколению, узнать друг друга. Появились хорошие знакомые, профессиональное общение с которыми продолжается до сих пор. Пришло более глубокое понимание научной этики и солидарности. Поначалу щедро и бескорыстно оказываемая помощь меня удивляла, но она же научила больше интересоваться тем, что делают другие, и предлагать иногда свое посильное содействие. Важное качество исследователя — индивидуальность и автономность, но в то же время научная деятельность непредставима без теплых и живых контактов. Школы ЦТСФ подарили мне несколько очень хороших друзей, общение с которыми раз за разом убеждает, что география до какой-то степени условность.

Среди участников и «вольнотружеников» первых фольклорных школ были М. Д. Алексеевский, С. Н. Амосова, М. В. Ахметова, М. А. Гистер, А. И. Давлетшин, Е. Е. Жигарина, А. Б. Ипполитова, В. Б. Колосова, А. П. Липатова, Н. В. Петров, Н. С. Петрова, Л. В. Рубцова, Е. В. Сафронов, А. А. Сенькина, зарубежные фольклористы И. М. Коваль-Фучило, М. С. Маерчик и др. Многие из них, безусловно, и так состоялись бы как ученые. Но для некоторых именно школы ЦТСФ стали счастливым билетом в науку.

Последнее в полной мере отнесу и к себе. Уже после защиты кандидатской диссертации персональный и профессиональный кризис едва не привел к уходу из академической среды. Но оказалось, что это трудно сделать, когда — авансом — тебе дали уже так много! Полученные знания, мотивация и опыт помогли остаться в профессии, отойти от литературоведения, которым тогда занималась, и сделаться-таки фольклористом. По этой причине, хотя я не училась в РГГУ, все же могу сказать, что ЦТСФ стал моей второй alma mater, связь с которой ощущаю и сегодня.

В 2012 г. довелось еще раз побывать слушателем молодежной школы — теперь уже фольклорно-антропологической. В 2021 и 2022 гг. приезжала туда в качестве преподавателя. А среди молодых участников время от времени оказываются мои ученики — студенты и выпускники Пермского университета. По сравнению с началом 2000-х гг. ситуация в науке кардинально (и неоднократно) поменялась. Нет больше

недостатка в профессиональной информации. Более того, появились новые возможности для вхождения в профессию. В том же ЦТСФ РГГУ существует магистратура по фольклористике и мифологии, интенсивно работает фольклорный семинар, выступления на котором можно послушать онлайн или в записи [1], ежегодно проходит молодежная конференция, проводятся круглые столы, издается журнал «Фольклор: структура, типология, семиотика», недавно вошедший в перечень ВАК.

В этих условиях фольклорно-антропологические школы выполняют уже несколько иные функции, о которых когда-нибудь гораздо лучше расскажут их сегодняшние участники. Но очевидно, что эти мероприятия остаются площадкой, где встречаются представители разных — иногда довольно отдаленных — областей научного знания. Здесь формируются новые подходы к фольклору, обновляется понятийно-терминологический аппарат, складывается актуальный научный язык. Здесь сохраняется баланс между антропологией, социологией и фольклористикой, культивируется глубокое знание зарубежных и отечественных концепций. И конечно, здесь умеют зажечь любовью к науке молодые сердца.

С юбилеем, дорогой ЦТСФ! И много, много, много лет!

### Примечания

<sup>1</sup> Информация о 15 школах опубликована в журнале «Живая старина», см. сводную библиографию журнала за 1994–2023 гг. URL: <https://www.rusfolk.ru/files/660696fcafcaf.pdf> — Примеч. редакции.

<sup>2</sup> Внесена Министерством юстиции РФ в список иностранных агентов.

<sup>3</sup> Одним из результатов этой формы работы стало учебное пособие [4], выдержавшее три издания.

### Литература

1. Аудиозаписи и материалы к докладам и сообщениям, прочитанным на семинаре ЦТСФ // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://ctsf.ru/seminar>.

2. Королёва С. Ю. Нелинейная логика // Филологический факультет в новейшей истории. Страницы из жизни факультета на рубеже XX–XXI вв. / сост. Н. Е. Васильева; отв. за вып. Б. В. Кондаков. Пермь, 2016. С. 148–158.

3. Летние школы [2003–2019] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <https://ruthenia.ru/folklore/schools.htm>.

4. Сваренный шаман, лживая рабыня и другие. 75 задач по фольклористике, антропологии, социолитингвистике / сост. А. С. Архипова, С. А. Бурлак, И. Б. Иткин, С. Ю. Неклюдов, О. Б. Христофорова. М., 2010.

Статья поступила в редакцию 10 июня 2024 г.

## ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ ЦТСФ РГГУ В БИРСКИЙ РАЙОН РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Публикуемая подборка материалов репрезентирует некоторые итоги работы фольклорной экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (ЦТСФ РГГУ) в Бирский район Республики Башкортостан в 2021–2023 гг. За три года были обследованы населенные пункты в северной и западной частях района (села Кусекеево, Криуши, Баженово и др., деревни Кандаковка, Вязовский и др.) и центр района, г. Бирск. Основным интересом экспедиции — русский фольклор; русское население в Бирском районе компактно проживает вместе с марийцами, башкирами и другими народами.

Основные направления работы экспедиции — песенный фольклор, устная история, религиозный фольклор. Интерес для нас представляют также этнокультурные контакты, в том числе в песенном фольклоре.

Русский фольклор Республики Башкортостан изучался рядом фольклористов. Л. И. Брянцева исследовала песенную традицию Архангельского района [3]; разнообразные тексты русского фольклора Башкирии изучали и публиковали Э. В. Померанцева [5], Н. П. Колпакова [1] и многие другие исследователи [4].

В ходе трех экспедиций собран корпус частушек — около 600 единиц, на основе которого проведено первое квантитативное исследование частушек [2]. Часть записей доступна на сайте, посвященном частушке, в разделе «Полевые материалы»<sup>1</sup>.

В Фольклорном архиве ЦТСФ РГГУ хранятся записанные в экспедиции материалы по сказочной прозе и устной истории, песенному фольклору, религии, городским и деревенским праздникам. Архив содержит полевые записи (аудио- и видеозаписи), аналитические отчеты и полевые дневники, фотоматериалы. Особо отмечу обширную коллекцию рукописных материалов — альбомов, песенников, сценариев деревенских праздников.

В вошедших в подборку публикациях представлены различные аспекты фольклорной традиции Бирского района Республики Башкортостан. Анализ сюжетно-мотивного состава преданий о черных столбах (их базовый сюжет предполагает, что такие столбы ставили в деревнях и селах, где проезжающие могли стать жертвами разбоя), разбор их мотивов дан в статье А. А. Сунцовой. В. Б. Новикова обращается к локальному, в том числе макароническим, частушкам и показывает, как происходит конверсия бытового нарратива в частушку. Статья

В. А. Воробьева и Я. А. Савицкой посвящена парафольклорной письменности — песенникам, обнаруженным в экспедиции 2023 г., и содержащимся в них текстам: военным песням и жестоким романсам в альбоме-песеннике 1940-х гг., городской песне из песенников второй половины XX в.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Полевые материалы // «Частушечный проект» Центра типологии и семиотики фольклора (ЦТСФ РГГУ). URL: <https://chastushkactsf.tilda.ws>.

### Литература

1. Галиева Ф. Г. Архивные фольклорные материалы Натальи Павловны Колпаковой в Башкирской Республике // Антропологический форум. № 31. 2016. С. 237–250.
2. Новикова В. Б., Тихонова М. А. Квантитативный анализ частушек // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. Т. 7. № 1. С. 10–36. DOI: 10.28995/2658-5294-2024-7-1-10-36.
3. Русская песенная традиция Архангельского района Башкортостана / сост. Л. И. Брянцева. Уфа, 2006.
4. Русский фольклор в Башкортостане / сост., автор вступ. ст. и коммент. Ф. Г. Галиева. Уфа, 2020.
5. Русское народное творчество в Башкирии: сб. / вступ. ст. Э. В. Померанцевой; сост. С. И. Минц, Н. С. Полищук и Э. В. Померанцева. Уфа, 1957.

**В. А. Воробьев,**  
аспирант,  
Российский государственный  
гуманитарный университет  
(Москва)

Статья поступила в редакцию  
30 мая 2024 г.

**Василий Александрович Воробьев,**  
аспирант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)  
**Яна Александровна Савицкая,**  
независимый исследователь (Москва)

## ГОРОДСКАЯ ПЕСНЯ В БИРСКЕ (по страницам песенников одной семьи)

**Аннотация.** В публикации представлены городские песни из школьных песенников и альбомов (конец 1940-х — начало 1980-х гг.), обнаруженных в Бирском районе Республики Башкортостан. Рассматриваются различные контексты бытования школьного и городского фольклора в XX в.

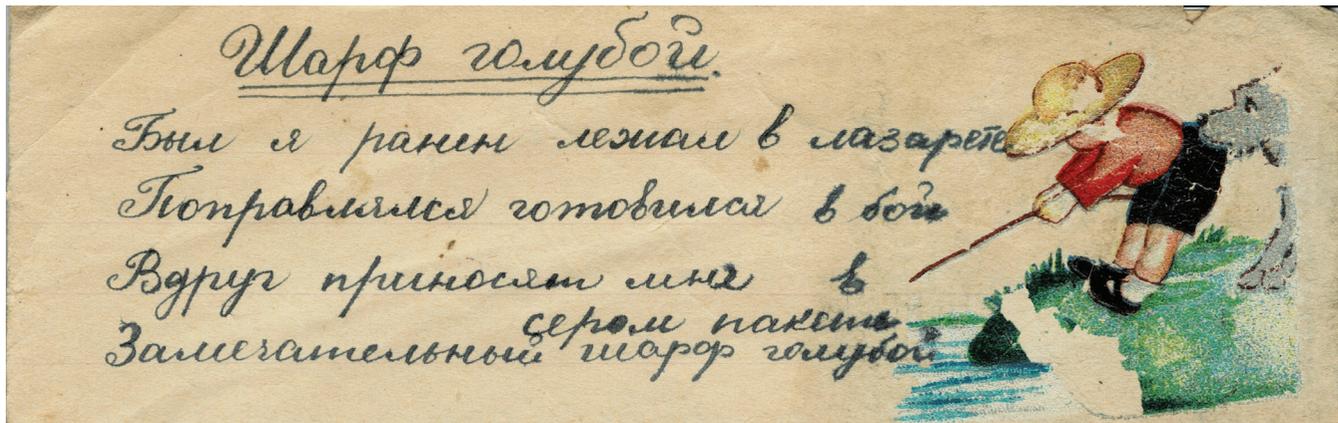
**Ключевые слова:** городская песня, школьный фольклор, песенник, альбом, парафольклорная письменность, Бирск

В 2023 г. в архиве фольклорной экспедиции Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (ЦТСФ РГГУ) в Бирский район Республики Башкортостан появилось три песенника. Все они происходят из семьи нашей собеседницы Татьяны Николаевны Бабиной, 1959 г.р. (г. Бирск). У альбома-песенника № 1,

вероятно, было сразу два владельца — мама Татьяна Николаевна (также Татьяна) и ее подруга (Тамара). Это следует из того, что у пожеланий и посвящений в альбоме-песеннике разные адресаты, а в некоторых случаях имя адресата исправлено (например, *Таня на Тома*). Ранние записи текстов датированы февралем 1946 г., а самая поздняя — январем 1948 г. Сам

парафольклорный источник содержит преимущественно тексты песенного фольклора, но вписаны они разными людьми, поэтому мы называем его альбом-песенник: по формальному критерию — альбом, по содержательному — песенник. Песенник № 2 принадлежал сестре Татьяны Николаевны — Алле. Записи в нем не датированы, но репертуар позволяет предположить, что он заполнялся в 1960–1970-е гг. Песенник № 3 принадлежал самой Татьяне Николаевне, он достаточно поздний — первая запись в нем появилась 14 ноября 1978 г., когда нашей собеседнице было 19 лет.

По репертуару песенники можно разделить на военный (№ 1) и послевоенные (№ 2, 3), это следует из текстового состава, на который влияли исторические события и контексты культуры XX в. Многие тексты из первого альбома-песенника связаны с войной и отражают специфику исторического периода, в который он заполнялся, — второй половины 1940-х гг.<sup>1</sup> Песенники первого послево-



Фрагмент песенника Татьяны (матери Татьяны Николаевны Бабиной) с фрагментом песни «Шарф голубой» и переводной картинкой. 1940-е гг., Бирск. Фольклорный архив ЦТСФ РГУ

енного десятилетия часто содержат тексты времен войны или послевоенные песни соответствующей тематики [см.: 12; 15. С. 35]<sup>2</sup>. Исторические события, таким образом, отражаются не только в самих текстах, но и в подборе их для песенников.

Среди публикуемых текстов из альбома-песенника три посвящены морякам. В Бирском районе песни о моряках широко распространены, о чем свидетельствуют материалы, хранящиеся в Фольклорном архиве ЦТСФ РГУ, — полевые записи и парафольклорная письменность («Моряк и девушка», «Юнга Билл», «Матрос», «Моряк», «Горит свеча дрожащим светом» и др.)<sup>3</sup>. Популярность моряков можно связать прежде всего с рекой Белой, которая протекает через весь район и по которой уже в 1970-е гг. суда ходили и до Бирска [10. С. 205]. В тексте № 1.1 интересно отсутствие указания на региональную принадлежность моряка<sup>4</sup>, тогда как в большинстве обнаруженных вариантов песни моряк привязан к региону — Балтийскому морю или Дальнему Востоку [4. С. 368; 5. С. 130–131; 7, № 41].

Упомянем еще о фрагменте одного песенного текста — № 1.2. Это либо посвящение владелицам альбома-песенника, либо просто один куплет из крайне популярной военной песни, которая могла входить в репертуар. Фрагмент оформлен переводной картинкой (см. ил.).

В альбоме-песеннике есть также жестокие романсы. С. Б. Борисов отмечает, что уже в девичьих альбомах 1920–1940-х гг. «доживают свой век песенные жанры ушедшей эпохи (дореволюционный “жестокый романс”, нэповская “блатная песня”), (...) в них старательно вписаны текущие официальные военные и политические “шлягеры» [3. С. 270–271]. С этим трудно согласиться, так как хронологические рамки бытования указанных типов песен все-таки шире, а в песенники записываются не только официальные

тексты, но и песни военного времени, не всегда транслирующие официальную идеологию<sup>5</sup>. Текст № 1.3 — редко встречающаяся контаминация мотивов жестокого романса и частушек «Семёновна»: некоторые куплеты (из девяти) взяты из цикла «Семёновна» и встроены в жестокий романс «Шарова Леночка»<sup>6</sup>. Романс № 1.4 содержит редкие куплеты (7, 8, 10) и мотивы — разговор с матерью, молва о девушке, венчание мужчины с другой, девушка пророчит свою смерть. Большой интерес вызывает статус отца девушки: он назван кулаком, что позволяет отнести данный вариант песни к первой трети XX в. В остальных обнаруженных вариантах отец может быть капитаном<sup>7</sup>, кузнецом [7, № 153].

Стоит отметить, что три песенника отличаются друг от друга не только временем и репертуаром. Записи в альбоме-песеннике № 1, как мы уже указывали, в основном делали подруги и знакомые хозяйки. В этой тетрадке, кроме песен, представлено много жанров: частушки, стихи, посвященные владелицам альбома (с восхищениями, наставлениями и пр.), записи им на память, извинения за ошибки, концовки («Ценок — писал щенок») и др. Песенники № 2 и 3 заполняли сами владелицы. Подавляющее большинство текстов в них — песни; встречаются лишь редкие вкрапления других жанров. В песеннике № 2 есть несколько определенных любви, акrostих, фрагменты тайного языка и другие формы парафольклорной письменности; в песеннике № 3 находим «секрет»<sup>8</sup> и специальную страницу для автографов знакомых и друзей Татьяны Николаевны.

Это актуализирует проблему номинации форм парафольклорной письменности и вопросы жанровых границ. В работах, посвященных письменным формам фольклора, в частности девичьим альбомам, подобные тетрадки обычно называют «альбомом», «альбомом-песенником» или «песенником» [3; 6; 18]. Наша собеседница называет

тетради «сборниками» и «альбомами»; на обложке песенника № 3 написано «песенник». Все эти обозначения используются как синонимы. А. В. Чеканова различает понятия «песенник» и «альбом». Согласно ее классификации, альбом — это многожанровый рукописный сборник, ему свойственны синкретичность, коммуникативность (как следствие камерность) и лиричность; песенник же — моножанровый сборник, который имеет «более открытый характер бытования» [19. С. 80]. Такое разделение позволяет подчеркнуть описанную выше разницу. Однако кажется, что граница между «альбомом» и «песенником» может быть более размыта, поэтому сложно говорить о строгой моножанровости песенника. В одной тетради может гармонично сосуществовать несколько жанров письменного фольклора, но при этом один из них может преобладать. И все-таки, опираясь на определение А. В. Чекановой, мы назвали первую тетрадь альбомом-песенником, а две другие — просто песенниками.

В песеннике Аллы (№ 2), сестры Татьяны Николаевны, уже практически отсутствуют отголоски Второй мировой войны. Единственный текст, который косвенно затрагивает военную тематику, — переделка песни «Хотят ли русские войны?» (слова Е. Евтушенко, музыка Э. Колмановского). Эта песня, написанная в 1961 г. и задуманная как антивоенная, породила множество переделок: от откровенно пародийных<sup>9</sup> до балансирующих между профанированием прототекста и серьезностью<sup>10</sup>. «Хотят ли школьники любви» (№ 2.1) — скорее серьезная переделка, учитывая контекст сообщества, в котором она возникла. Текст описывает реалии жизни школьников — первую любовь, контроль со стороны родителей. В рамках школьного фольклора также, видимо, создан текст № 2.2 — переделка песни «Черный кот» (слова М. Танича, музыка Ю. Саульского, 1964). Песня соответствует наблюдениям ряда ис-

следователей за особенностями текстов в письменных формах школьного фольклора девушек [2. С. 227; 9. С. 605; 11]: рассказывает о красоте парня и его тайной любви к девушке, в счастливом финале манифестируются взаимные чувства девушки к парню.

Обнаруживаются также тексты, которые могли быть записаны уже после школы<sup>11</sup>, так как принадлежат скорее к тюремной (№ 2.3) и студенческой (№ 2.4) культурам, хотя и составляют часть общегородского песенного репертуара. «Гамлет» (№ 2.4), как и другие тексты, основанные на литературных сюжетах или биографиях<sup>12</sup>, часто входил в репертуары студентов-филологов<sup>13</sup>. Но не исключено, что представленный вариант относится к школьному фольклору. Дело в одной уникальной детали: согласно приведенному варианту, Гамлет возвращается из армии, что может отсылать к повседневности, в которой старшие родственники (братья) или друзья могли возвращаться из армии. Подобного мотива в этой песне до сих пор не попадалось<sup>14</sup>. Интерес представляет также «женский» вариант текста песни на стихи Глеба Горбовского «Когда качаются фонарики ночные» (№ 2.3). «Женский» вариант встречается не так часто<sup>15</sup>, не исключено, что фиксация в рассматриваемом песеннике — одна из ранних.

В песенниках № 2 и 3 больше популярных песен, произведений советской эстрады; это особенно заметно в песеннике № 3. Фольклорных текстов в нем совсем немного; из общего количества мы публикуем песню «Девушка с оленьими глазами» (№ 3.1). В варианте интересно отсутствие региональной привязки<sup>16</sup>, что лишает его «филоэзотического» элемента [см.: 14] и приближает к повседневности. Песня также попадает в разряд «морских» [1. С. 518]. В песеннике № 3 находим также песню «Старт даёт Москва», оформленную рисунками с символикой Олимпиады 1980 г., что укладывается в хронологические рамки песенника, а также подтверждает, что исторические события отражаются не только в текстах песен, но и в оформлении песенников.

Изучение парафольклорной письменности на материалах экспедиции в Бирский район Республики Башкортостан планируется продолжить. Сказанное касается не только песенников, но и частушечников, альбомов, сценариев деревенских праздников и других парафольклорных форм культуры.

Ниже публикуются тексты из песенников с сохранением пунктуации и орфографии источника, специальных знаков и сопровождающих надписей (даны курсивом). В квадратные скобки заключены сомнительные фрагменты рукописей, восстанавливаемые пред-

положительно. Нумерация присвоена публикаторами: первая цифра отсылает к песеннику (1, 2 или 3), а вторая означает порядковый номер текста в этой публикации.

#### № 1.1. *Тане!!! от А. К.*

*Моряк.*

Там за горами зоря догорает  
Пышный румянный закат  
А на груди у сестры померает  
Бедный красавец моряк.  
Только сейчас вот отсколок [так!] снаряда  
Рану ему на несли и в лазарет  
На его же шинели солдатской  
С палубы тихо снесли.  
В белом халате забрызганный кровью  
Тихо сестра подошла и на его  
посмотрела

Пугли во нем она брата нашла  
Доктор, а доктор<sup>17</sup> спасите, спасите

Это единственный брат  
Голос услыш[ал] родной знакомой  
Зашевелился моряк.  
Врач посмотрел качал головою  
Тихо сказал не жилец, раны не в силах  
Такой вынести тяжелой  
Час проживет [и] конец.  
Тише ох тише к чемуже рыданья  
Тише не надо рыдать  
Их сотни их целые роты  
Кажный готов защищать<sup>18</sup>.  
Там на закате зоря догорает  
Пышный румянный закат  
А на груди у сестры умирает  
Бедный красавец моряк.  
*Конец от Т[ом]*

#### № 1.2. *Шарф голубой.*

Был я ранен лежал в лазарете  
Поправлялся готовился в бой  
Вдруг приносят мне в сером пакете  
Замечательный шарф голубой.

#### № 1.3. *На память Томе от подруги Кати*

*Шарова Леночка.*

Гуляла Леночка в белой шапочке.  
А на ногах у ней были тапочки.  
Гуляла Леночка и всё фасонилас[ь]  
Но через год она опозорилась.  
Ах позор, позор, да по еще какой  
Уехал лёничка и невзял с собой  
А взял Семеновну оставил Леночку,  
Да изменённую пишет Леночка.  
Купи ботиночки родилась девочка.  
Назвали зиночки, парашод идёт.  
Везет карзиночку Шарова.  
Леночка качает зиночку.  
Стыдно стало ей она заплакала.  
Зину девочку в сарай запрятала  
Приехал Леничка привёз карзиночку.  
Нашли зиночку и хоронить несут.

Шарову леночку, да на суд ведут  
За это леночке дали десять лет.  
Самолёт летит мотор работает.  
Шарова Леночка во вторьюме [так!] сидит.  
Эх терьма, тюрьма, тюрьма высокая  
Поверте девушки я одинокая.

Пароход идёт вода холодная.  
Шарова Леночка в терме голодная  
На столе стоит каша манная.  
поверте девушки любовь обманная.  
На столе стоит каша гречева поверте  
девушки любовь не вечная.

Эх трава трава трава помятая.  
теперь я девушка незапята.  
передай привет увидешь  
милого.  
Передай привет на горе крутой  
Я звала его да на свидания  
а он пришел комне на раставания.  
На горе овес, а под горой<sup>19</sup> овес.  
Я Семеновну из Москвы привез.

*Я писала торопилась  
чуть со стула несвалилась  
а ручка с пером очутилась  
под столом.*

1947 г.

#### № 1.4. «Раз ухаживал за девицей 3 года»

1. Раз ухаживал за девицей 3 года  
Она дочка была кулака  
И на всё она мне соглашалась  
Потому что любила меня.  
2. Раз я выпил с друзьями по привычке  
И пошли мы по улице гулять  
Долго домо по улице гуляли  
А потом пригласила меня в сад  
3. А в саду было тихо и спокойно  
Меж деревьев светила луна  
На зелёном ковре мы сидели  
Целовала Наташа меня.  
4. Ты привык с посторонним шататься  
Ты привык посторонних любить  
Ты пришёл надо мной насмеяться  
Насмеяться и жизнь погубить  
5. Тут Ванюшина кровь разыгралась  
И сказал, что не любишь меня  
Она плачет и горько рыдает  
Ваня, Ваня люблю я тебя  
6. Вот полночи давно уж пробило  
На заводе гудок было два  
Что случилось в эту минуту  
Догадайтесь сами друзья  
7. Прихожу я домой очень поздно  
Начинает ругать меня мать  
Что ты делаешь дочь дорогая  
Про тебя весь народ говорят  
8. Ты привыкла ночами шататься  
Ты привыкла ночами не спать  
Без него ты как сонная ходишь  
Что же делает ваша любовь  
9. Прибери ты Ванюша ребёнка  
Доведи ты его до[ума]<sup>20</sup>  
А я скроюсь от людского срама  
Чтоб они не судили меня  
10. Ты поедешь с другою венчатся  
За тобою я следом пойду  
Тебя с новой невесткой поздравлю  
А сама я в могилу пойду

*Конец*

#### № 2.1. *Хотят ли школьники любви.*

1. Хотят ли школьники любви  
Спросите вы у тишины  
Над ширью пашен и полей  
И у берёз и тополей

Спросите тех, кто целовал,  
Кто после танцев провожал  
И вы тогда понять должны  
Хотят ли школьники (3) р. любви.

2. Да, мы умем<sup>21</sup> целовать,  
Но не хотим, чтобы опять  
Мешали мамы нам в любви  
За нами на свиданье шли  
Спросите тех, кто был влюблён,  
Кто этим сердцем опьянён  
И вы тогда понять должны

**№ 2.2. Парень.**

1. Жил да был один парень в дому  
Три девчонки ходили к нему,  
Но, а он признавал лишь одну,  
Что совсем не ходили [так!] к нему.

Припев: Говорят не повезёт  
Той девчонке, что к мальчишке не  
идёт,

А пока наоборот,  
Только бедному мальчишке не везёт.

2. Целый день, он сидит у окна  
И всё думает, где же она  
А она мимо окон пройдёт,  
А к мальчишке тому не зайдёт

Припев.

3. Возвращаясь с работы домой  
Три девчонки встречают гурьбой  
Он же мог бы пойти же с любовью,  
Но он думает всё же о той<sup>22</sup>.

Припев.

4. Чёрный чуб, голубые глаза  
Всех девчонок он сводит с ума,  
Но, а песенка вообще о том  
Она думает тоже о нём.

Припев.

**№ 2.3. Песня.**

1. Когда фонарики качаются ночные  
И чёрный кот дорогу перейдёт  
Я из пивной иду

Я никого не жду  
Я никого и никогда не полюблю

2. Мне парни ноги целовали как шальные  
И отчий дом я пропила давно  
И мой нахальный смех  
Всегда имел успех

И раскололась моя юность как орех

3. Сижу на нарах как король  
на именинах  
И пачку «Севера» мечтаю получить,  
А я одна сижу  
Я никого не жду  
Я никого и никогда не полюблю.

**№ 2.4. Гамлет.**

1. Помню, как мужа хоронила  
Помню, как за гробом шла,  
Как убийцу мужа полюбила  
Замуж за него пошла.

Припев: И ходит Гамлет с пистолетом  
И хочет ковой-то убить  
И стоит вопрос перед Гамлетой  
Быть, али не быть.

2. Афелия, Гамлетова девчонка  
Спятила с братишкой с ума  
Видно ихня Датская сторонка  
Не лучше, чем наша Колыма.

Припев.

3. Спятила и в воду сиганула  
Даже и не сбросив свой наряд  
Брат её из Армии вернул<sup>23</sup> [так!]  
Стал рубить он всех подряд  
Припев.

**№ 3.1. Девушка с оленьими глазами.**

Где простор широкий у реки  
Там где чайки спорят так с ветрами  
Повстречал рыбак на берегу реки  
Девушку с оленьими глазами  
Ничего рыбак о ней не знал  
Вёл свою шаланду он тоскуя  
Никогда ещё морской причал  
не выдал красавицу такую  
Стань моей, красавица, женой  
поведём шаланду вместе с нами  
стань моей русалкой дорогой,  
по морам искал тебя годами  
Посмотрел рыбак в её глаза  
Отразились в них моря и горы  
но рыбак не думал, не гадал  
девушка была совсем слепой  
Где простор широкий у реки  
там где чайки спорят так с ветрами  
шёл рыбак угрюмый и седой  
рядом с ним шла девушка слепая.

**Примечания**

<sup>1</sup> Любопытно, что тексты военного времени и о войне были в рукописном репертуаре матери Т. Н. Бабиной, но для самой Татьяны Николаевны они скорее часть устного репертуара. Другая наша собеседница сообщила, что в доме Т. Н. Бабиной собираются на каждый День Победы и поют песни военных лет.

<sup>2</sup> См. также некоторые песенники 1940–1950-х гг. из опубликованной коллекции Р. Фахретдинова (Нови-Сад, Сербия): Рукописные песенники // Scanmusic: songs in PDF. URL: <https://www.scanmusic.net/songbooks/?songbooks>.

<sup>3</sup> См. также песни о морях в публикациях песенного фольклора из других районов Республики Башкортостан [16. С. 489–490, 495, 590–591].

<sup>4</sup> Еще одно исключение — варианты из Челябинской области [13. С. 52, 106]. Насколько нам известно, устойчивого наименования для моряков из Башкирии не существует. Видимо, поэтому в публикуемом тексте отсутствует региональная привязка. На сайте «А-PESNI» представлены самые распространенные варианты региональной привязки моряка — дальневосточный и балтийский. См.: Там, на закате, заря догорает... // А-PESNI: песенник анархиста-подпольщика. URL: <http://a-pesni.org/ww2/folk/smertmorjaka.htm>.

<sup>5</sup> Это подтверждается нашими материалами [см. также: 12. С. 81–84].

<sup>6</sup> См. текст песни: Шарова Леночка // Музей шансона. Тексты песен. Устами народа. URL: [http://www.shansonprofi.ru/archiv/lyrics/narod/wW/p1/sharova\\_lenochka\\_.html](http://www.shansonprofi.ru/archiv/lyrics/narod/wW/p1/sharova_lenochka_.html).

<sup>7</sup> См.: Раз ухаживал за девушкой три года... // А-PESNI: песенник анархиста-подпольщика. URL: <http://a-pesni.org/dvor/1uhazival.php>.

<sup>8</sup> С внешней стороны надпись: «под НЕЛЬЗЯ! страхом / смер-тной [нарисованный череп с молниями и косточкой] казни!» Слово НЕЛЬЗЯ! оформлено как человеческие кости. Внутри: «Ну, какая / же ты / свинья! / ха-ха / Ведь написано / “нельзя” / Ведь написано / не зря!» и наклеено вырезанное (вероятно, из детской книги) типографское изображение поросенка [о таких «секретах» см.: 6. С. 296].

<sup>9</sup> См.: Хотят ли русские вина? // А-PESNI: песенник анархиста-подпольщика. URL: <http://a-pesni.org/ww2/sovrem/hotiatlirus.php>.

<sup>10</sup> Одна из таких переделок — «Хотят ли русские тюрьмы?». Песня звучит в первом выпуске (11.09.1999) телевизионной передачи «В нашу гавань заходили корабли» в исполнении Александра Филиппенко (URL: <https://www.youtube.com/watch?v=UhYWwYzqsAY>). Песня, с одной стороны, отсылает к лагерям ГУЛАГа, а с другой — содержит явно пародийные фрагменты. Существует еще одна переделка со сходной тематикой: текст встроено в роман С. Довлатова «Зона. Записки надзирателя». Однозначно установить ее происхождение невозможно: она могла быть как записана Довлатовым (что маловероятно, хотя он и служил в военной охране в Коми), так и сочинена им самостоятельно [см.: 8. С. 32].

<sup>11</sup> Или в школе от более старших друзей, родственников.

<sup>12</sup> Авторство этого песенного цикла [1. С. 521] доподлинно неизвестно, чаще всего авторами называют трио Кристи, Охрименко, Шрейберг, но есть версия и о первоначально анонимном (фольклорном) происхождении таких песен [17. С. 99].

<sup>13</sup> Об этом ярко свидетельствуют материалы из личного архива В. А. Воробьева.

<sup>14</sup> См. варианты: Гамлет // А-PESNI: песенник анархиста-подпольщика. URL: <http://a-pesni.org/dvor/gamlet.php>.

<sup>15</sup> Еще один «женский» вариант см.: Когда качаются фонарики ночные // А-PESNI: песенник анархиста-подпольщика. URL: <http://a-pesni.org/dvor/fonariki.php>.

<sup>16</sup> В варианте упоминаются Курильские острова. См.: Девушка с оленьими глазами // А-PESNI: песенник анархиста-подпольщика. URL: <http://a-pesni.org/dvor/devuchkasolen.php>.

<sup>17</sup> Написано поверх какого-то неразборчивого фрагмента.

<sup>18</sup> Вероятно, это описка, имеется в виду щ.

<sup>19</sup> Написано поверх какого-то неразборчивого фрагмента.

<sup>20</sup> Изначально написано слитно.

<sup>21</sup> Видимо, описка.

<sup>22</sup> Буква *й* переделана из *м*.

<sup>23</sup> Видимо, описка.

**Литература**

1. Башарин А. С. Городская песня // Современный городской фольклор / ред. кол.: А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 503–534.

2. Белоусов А. Русский школьный фольклор // Белоусов А. Культура. Литература. Фольклор / ред.-сост. Е. А. Белоусова. М., 2023. С. 225–238.

3. Борисов С. Б. Мир русского девичества: 70–90 годы XX века. М., 2002. (Русская поэтажная литература).

4. Бялосинская Н. О чем шумели брянские леса (из дневника собирателя фольклора) // Русский фольклор Великой Отечественной войны / отв. ред. В. Е. Гусев. М.; Л., 1964. С. 364–383.

5. В памяти народной: Великая Отечественная война в фольклорных и непрофессиональных произведениях / сост. Е. М. Белецкая и др., подгот. текстов А. А. Петров, М. В. Строганов. Тверь, 2010.

6. Головин В. В., Лурье В. Ф. Девичий альбом XX века // Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / сост. А. Ф. Белоусов. М., 1988. С. 269–362. (Русская поэтажная литература).

7. Городские песни, баллады, романсы / сост., подгот. текста и коммент. А. В. Кулагиной, Ф. М. Селиванова. М., 1999.

8. Довлатов С. Зона. Записки надзирателя // Довлатов С. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. СПб., [2015].

9. Калашикова М. В. Современная альбомная традиция // Современный

городской фольклор / ред. кол.: А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 599–619.

10. Коновалов Н. А. Начало пароходного сообщения по реке Белой: проблема датировки // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2020. Т. 22. № 2. С. 197–209. DOI: 10.15826/izv2.2020.22.2.032.

11. Лурье В. Ф. Современный девичий песенник-альбом // Двоеточие. 1995. № 5. URL: <https://dvoetochie.org/2021/02/28/lurie>.

12. Малая Е. К., Закревская Е. А., Аиткулова Э. Р. Между женской верностью и изменой: фольклорные переделки военных песен // Фольклор и антропология города. 2020. Т. 3. № 3–4. С. 69–104. DOI: 10.22394/2658 3895-2020-3-3-4-69-104.

13. Народное слово на дорогах войны: сб. / сост. И. А. Голованов. Челябинск, 2015.

14. Неклюдов С. Ю. Русский горожанин поет о далеких странах: «филоэзотический» слой городской баллады // Геополитика и русские диаспоры в Балтийском регионе. Ч. 1 / [сост. Г. И. Берестнев и др.]. Калининград, 2008. С. 158–171.

15. Пушкарев Л. Н. Письменная форма бытования фронтового фольклора //

Этнографическое обозрение. 1995. № 4. С. 25–35.

16. Русский фольклор в Башкортостане: фольклорный сб. / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Ф. Г. Галиева. Уфа, 2020.

17. Скобелев А. В. «Раз в вагоне нищий пел...»: путевые заметки о так называемых вагонных песнях. Воронеж, 2023.

18. Ханютин А. Школьный рукописный альбом-песенник: новый успех старого жанра // Массовый успех / отв. ред. А. Ханютин. М., 1989. С. 193–209.

19. Чеканова А. В. Современный девичий альбом (проблемы бытования) // Традиционная культура. 2004. № 1. С. 79–85.

*Благодарим Т. Н. Бабину за материалы, предоставленные в архив экспедиции, а также Н. Н. Рычкову за консультации в ходе подготовки публикации.*

*Работа В. А. Воробьева выполнена в рамках проекта РГГУ «Песенные традиции XX–XXI вв.: поэтические структуры, биографический дискурс и исторический нарратив» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).*

*Статья поступила в редакцию 14 июня 2024 г.*

**Виктория Борисовна Новикова,**

аналитик, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

## ЛОКАЛЬНЫЕ ЧАСТУШКИ БИРСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

**Аннотация.** В публикации представлены локальные, в том числе и макаронические, частушки Бирского района Республики Башкортостан, а также связанные с ними личные нарративы жителей и стратегии нарративизации песенного фольклора. Частушки записаны в 2021–2023 гг.

**Ключевые слова:** частушка, личный нарратив, событие, Бирский район Республики Башкортостан

Локальные частушки представляют собой уникальный феномен, так как отражают местную специфику: передают особенности территории, где создавался текст, содержат отсылки или к определенным лицам (к исполнителю, его знакомым), или к отдельно взятому сообществу. В предлагаемой статье я сосредоточусь на русских частушках, собранных в ходе фольклорных экспедиций в Бирский район Республики Башкортостан в 2021–2023 гг., и комментариях информантов к ним. Все данные локальные частушки записаны от авторов этих текстов, но отличаются по «степени» локальности, повествуя о событиях разного масштаба. Они могут, во-первых, описывать конкретное событие и его участников, а во-вторых, рисовать собирательный образ происходящего или жителей места, использовать местные топонимы (так называемые географические песни/частушки) [2. С. 134]). Обследованный регион меж-

этнический, и на языковом уровне тексты иногда включают в себя слова из других языков, распространенных в данном районе (билингвальные или макаронические частушки).

В случае описания конкретного события сама частушка часто предвзвешена личным нарративом о происходящем, который потом повторяется в частушке [1. С. 169].

У нас сосед был, Илья Алфёров, вот трезвый, слово не услышишь у него. А ему, как бригадиру, машину дали. Ну он купил, но не было раньше машин-то же. Трезвый, никуда не поедет. Как пьяный. (...) Как пьяный, вытолкат её из двора машину, сядет, поедет. А ладом он ещё не умел ездить на машине-то, в один конец деревни уедет — заглохнет. Только разворачиваться, там все старики, старухи толкают его, чтоб завелась машина. Заведётся, он в другой конец уедет. Там, пока разворачивается, заглохнет. С того конца опять толкают, ему машину заводят. И вот мы [с сестрой] сочинили:

Ох, Илюша-то Алфёров,  
Что у те за голова?

Только выпьешь лишню рюмку.  
«Валька, где мои права?»

Жена Валя была у него. Он хохочет бывало (...). Он заставлял даже нас петь её. [Не обижались?] Не. (...) Ещё Мирон-рыбак был, карасей ловил всё. Бригадир Юра Шевкунов был. А Катя была Стукова, Миронова жена. Она на ферме поваром работала, а заведующая Нина Игумнова. Вот Катя ей карасей привезёт... принесёт сказать, она ей начислят больше зарплату. И вот мы сочинили:

У Мирона караси  
Тухлые бывают,  
Но для Кати Стуковой  
Роль большу играют.  
...

Раз идёт Мирон с рыбалки,  
В гору поднимается.  
А на встречу Шевкунов... [уточняет: бригадир]  
Едет, улыбаётся [ЛТА].

Аналогичным образом строится рассказ о частушках, придуманных наедине с собой, без присутствия других людей, не в сообществе, но здесь появляется дополнительный элемент — информация о выводе текста в общественное пространство. «Запуск» частушки в общество закрепляет определенную интерпретацию события, исключая альтернативные трактовки произошедшего [1. С. 172].

У меня двоюродный брат — тракторист. Племянник, в общем, двоюродный, а не брат. Директор ему говорит: «Вася, вот этот трактор, ты, отремонтируй, и ты его... как это, как совхоз-то разде... распунца (смешение слов *распустится* и *распадётся*. — В. Н.), ты его купишь сам себе». Ой, Вася — стараться, запчасти покупает, где украдёт, где чего. В общем, трактор, отделал трактор, хороший сделал. Такмо вон, заставил плуг сделать. Плуг сделали. Он говорит: «Вася, загощи-ка трактор ко мне, а то вдруг там его кто утащит». Ну да, Вася загнал к нему, к директору, директору во двор. И вот, отчётный день, что ли был у них, не знаю, в общем, что у них, концерт был. Вот частушки ему, им сочинила:

Наш директор — ушлый друг,  
Себе трактор, ещё плуг.  
(А он забрал всё себе, и трактор, и плуг,  
и их больше не пустил к себе во двор. Ни-  
кого. <...>)

А рабочему пока  
Судит хвост он от быка.

Кому трактор,  
Кому плуг,  
Кому лошадь  
И хомут.

Кто за гриву,  
Кто за хвост,  
И растащили  
Весь совхоз [КВП].

Приведенные частушки содержат личные детали, связанные как с самим автором, так и с его знакомыми; как с указанием конкретных имен, так и без них.

Также были собраны «географические» частушки, содержащие топонимы [3. С. 393] и описывающие или оценивающие местный культурный ландшафт [3. С. 394]. Так, в д. Кандаковке записаны частушки про соседнее с. Кусекеево: в них нет какого-либо события или персонажа, а представлен собирательный образ, передающий отношение к парням из данного села. Эти девичьи частушки, оценивающие парней [4. С. 482], не предварялись рассказом об их создании. Процесс сочинения частушек комментировался после, и комментарии информантов позволяют предположить: такие частушки выполняли разделительную функцию между «своим» селом и «чужим», но сами тексты, в отличие от предыдущих, все же не воспринимались как «личные» или «местные» и могли быть придуманы совместно с кем-то.

В Кусекеево ходить —  
Грязи по колено.  
Кусекеевских любить —  
Надо брать полено.

Мы кусекеевским пели. Или:

Кусекеевски ребята  
Не поют, а квакают.

Целоваться не умеют,  
Только намуслякают<sup>1</sup>.

Они на нас обижаются. [Это вы сами написали?] Это я там [в тетради] написала. Ну да. [Смеется.] [А про вас придумывали?] А они могут так же и про нас петь, откуда мы знаем. [Смеется.] [Часто придумывали частушки сами?] Да, ну, вот, иногда бывает, что с кем-нибудь сидим, один давай вот так, так, а потом сложим — что-нибудь да получится [ВТВ].

Другой отличительной особенностью «географических» частушек является самоирония по отношению к своей деревне [4. С. 482]. Частушка про с. Костарёво относится к родной деревне информантки и также предваряется комментарием, хоть и совсем коротким:

Про деревню там пели:

Костарёво-Костарёво,  
Чем ты разукрашено,  
Вилами, лопатами  
И мальчишками горбатыми.

Как бы вот, это вот, эти шуточные были частушки [БГН].

Похожая самоирония наблюдается и в тексте из с. Старцино:

Про милицию что-то сочиняла. <...>

Самогоночку все варят,  
Самогоночку все пьют.  
<...>  
И директор, и партком,  
И милиция тайком.

Все пьют, в общем, самогоночку [КВП].

Приведенная авторская частушка хоть и не содержит прямого указания на место, тем не менее является ярким примером локального текста: в ходе интервью она следовала непосредственно за ранее приведенными частушками о местном директоре, разворовавшем совхоз.

Участники ансамбля «Русская песня» из г. Бирска, листовая рукописный песенник одной из участниц ансамбля, также сначала рассказали историю создания местного варианта цикла частушек про Семёновну, после чего исполнили его.

А вот Семёновна, вот-вот-вот. Эт... Это... Это слова, все вот, Таня Гребенщикова (местная жительница. — В. Н.) писала, так что таких частушек, в общем, нигде вы не увидите, но на мотив Семёновны [ВПБ].

Публикуемые ниже тексты представляют собой полный цикл «Семёновны» из вышеупомянутого песенника и приводятся с сохранением его орфографии, пунктуации, нумерации и деления на строки.

1. Ой, подруженьки, немного  
в сторону,  
Начинаем петь про  
Семеновну.

2. Ой, ты, Семеновна,  
Везде нашла приют  
Тебя и в городе,  
И на селе поют.

3. А нам Семеновна  
Да не даёт тужить,  
А нам Семеновна  
помогает жить.

Берёзоньки плакучие,  
А биряночки да  
все певучие.

4. Как Семеновна  
идет с подругами,  
А у Семеновны да  
брови дугами.

5. А бедра круглые,  
Да чудо-талия  
И так далее,  
И так далее.

6. А у Семёновны да  
руки длинные,  
Чтоб обнять тебя,  
мово любимого.

Березоньки...

7. Я по саду шла,  
трава колых, колых,  
Ребята хитрые,  
а я хитрее их.

8. Раздайся круг, меня  
ищет друг  
ко мне свататьсо,  
а я прятаться.

9. Я ждала его под  
светёлкою  
И приветила его  
метелкою.

Пусть гром гремит,  
да льёт дождём.  
А мы бирские девчата  
И нигде не пропадём.

10. Через Белую<sup>2</sup> паром  
плывёт, плывёт,  
А понтонный мост  
нам приветы шлёт.

11. А мост — понтон  
Нам приветы шлет.  
А на том берегу  
меня милый ждёт.

12. Ах, Семен, Семен,  
пропадал ты где?  
А молодой Семен  
утонул в пруде.

13. Утонул в пруде по самы  
усики,  
На берегу его остались  
трусики.

14. А был он крепеньким,  
а был молоденький  
Теперь на самом дне  
лежит он, родненький.

15. Ой, чубчик твой —  
Чуб волной, волной.  
Что ты смотришь  
на меня  
Ты запой со мной.

15. Ой, Семёновна, буду  
частушки петь,  
Я такую жизнь  
не могу терпеть.

16. Ой, Семёновна, тебе  
признаюсь<sup>3</sup>,  
Всё для детей своих  
я стараюсь.

17. Я купила им джинсы  
новые,  
Сама осталась  
Голодная.

18. Ой, Семеновна, тебе  
покаюсь,  
На автобусе я не катаюсь.

19. Я пешком хожу по  
тротуарчику.  
Жизнь такая мне  
не по карманчику.

20. Ой, Семеновна, тебе  
покаюсь  
третью ночь не сплю,  
С зубами маюся.

21. Заплатить врачу  
не по карману мне  
Знать, останусь я без  
зубов совсем.

22. Ой, Семёновна, тебе  
признаюсь,  
Влюбилась я в Чубайса

23. Я надеялась, он ко мне  
придет.  
Оказалось он как  
весенний кот.

24. Ой, Семёновна,  
юбка в полосу,  
я кончаю петь,  
Нету голоса.

Пусть гром гремит,  
да льёт дождём,  
А мы бирские девчата  
И нигде не пропадём.

Пусть гром гремит  
да льёт дождем,  
Приходите в гости к нам.  
Мы ещё споем.

Часть этих частушек является хо-  
рошо узнаваемыми частушками про  
Семёновну, записанными в том числе  
в других районах Республики Башкор-  
тостан<sup>4</sup>. Помимо этого, в приведенном  
цикле частушки про Семёновну объ-  
единены с частушками про Семёна<sup>5</sup>.  
Интересным фактом, указывающим  
на локальность, являются, во-первых,  
своего рода два повторяющихся при-  
пева (первый — после текстов № 3  
и 6, второй — после текстов № 9 и 24),  
а во-вторых, текст № 10, прокомменти-  
рованный участницами. Помимо ярких  
локальных реалий здесь отображены  
обобщенные приметы 1990-х: ламен-  
тации о безденежье, тут же сменяемые  
признаниями в любви к Чубайсу.

Конструкция, используемая во  
втором по порядку припеве, довольно  
распространена<sup>6</sup>. Такая конструкция  
«оттопонимное прилагательное +  
девчата» встретила еще в цикле  
частушек о коронавирусе, сочиненных  
местным фольклорным ансамблем из  
с. Суислово для конкурса «Народные  
узоры 2020».

А мы Суловски[е] девчата <...>  
И приветствуем всех вас.  
Мы не зря в белых халатах  
Про ковид споем сейчас [КГВ].

Согласно данным Всероссийской  
переписи населения 2021 г., в Бир-  
ском муниципальном районе кроме  
русских (31 594 чел., 51,25%) прожи-  
вают марийцы (11 348 чел., 18,41%),  
татары (9858 чел., 15,99%) и башкиры  
(7708 чел., 12,50%)<sup>7</sup>. Пока нам удалось  
записать лишь три макаронические  
частушки, что согласуется с наблю-  
дением И. Е. Карпухина о редком воз-  
никновении билингвальных частушек  
в русской среде [6. С. 68], в отличие от  
распространенного проникновения  
русских слов, например, в башкирские  
такмаки [5. С. 68]. К схожим выводам  
пришел А. В. Черных при анализе за-  
имствований среди русских, татар  
и башкир в Южном Прикамье [8. С. 37].

Все три частушки вводят лишь от-  
дельные нерусские слова и маркируют  
их, обозначая, что это поговорка или  
прямая речь. Частушек-такмаков,  
«татарских песенок» (исполняемых  
русскими на татарский мотив с та-  
тарскими словами — но непонятных  
ни русским, ни татарам [8. С. 37])  
с большим количеством нерусских  
заимствований, или же трехязычных  
частушек зафиксировать не удалось.

У девчонки беда:  
В татарина влюбилась.

Поговорка «киль монда»<sup>8</sup>  
Три недели снилася [БАИ].

Меня милый не берёт,  
Говорит: «Перины ёк»<sup>9</sup>  
У меня перины пара,  
Будешь спать, как генерал [ЛТН].

Много рыбы не рыбачил,  
Попадают все ерши.  
Поцелуй татарку в губы,  
Она скажет: «Бик якши»<sup>10</sup> [КВП].

Локальные частушки (как пример  
географически ориентированного  
фольклора) тесно связаны с кон-  
кретными населенными пунктами  
и с местными сообществами людей,  
в них «перерабатываются» события  
и выражаются субъективные мнения  
[3. С. 394]. Интересным представляется  
анализ самой ситуации, возникающей  
в момент интервью. Информант не  
просто воспроизводит текст частушки,  
а реконструирует контекст для при-  
шлого исследователя: пересказывает  
сюжет, объясняет местные реалии,  
комментирует ситуации исполнения  
и реакцию слушателей на тексты — для  
того чтобы снабдить исследователя не-  
обходимой (по мнению информанта)  
информацией, чтобы, в свою очередь,  
произвести ожидаемый эффект ча-  
стушкой.

### Примечания

<sup>1</sup> Текст фиксировался и в других реги-  
онах России, например в Каргопольском  
районе [4. С. 483–484, № 794–796] с дру-  
гими названиями населенных пунктов,  
и в варианте «девчата» вместо «ребята»  
(№ 794).

<sup>2</sup> Река Белая ограничивает г. Бирск  
с одной стороны. В судоходное время  
Бирск соединяется понтонным мостом  
с противоположным берегом, на котором  
расположены с. Кусекеево и д. Кандаков-  
ка. После исполнения этого текста он был  
прокомментирован: «Это моста ещё не  
было» [ВЛГ].

<sup>3</sup> В песеннике рядом неразборчиво  
написано предположительно «покаюсь».

<sup>4</sup> Например, текст № 1 похож на № 5835,  
№ 4 — на № 5844, № 7 — на № 5870, № 2 —  
на № 5903, № 13 — на № 5924, № 24 — на  
№ 5960 [7. С. 642–655].

<sup>5</sup> Текст № 12 похож на № 5967 [7.  
С. 656].

<sup>6</sup> Текст № 812 с вариантом «девушки»  
[4. С. 490].

<sup>7</sup> Итоги Всероссийской переписи на-  
селения 2020 года. Том 5. Национальный  
состав и владение языками. Таблица 1.  
Численность городского и сельского на-  
селения по полу по субъектам Российской  
Федерации. URL: [https://rosstat.gov.ru/  
folder/56580](https://rosstat.gov.ru/folder/56580).

<sup>8</sup> От татарского *монда кил* 'иди сюда'.

<sup>9</sup> От башкирского и татарского *юк* 'нет'.

<sup>10</sup> От башкирского *бик якши* 'очень  
хорошо'.

**Литература**

1. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.
2. Иванова А. А., Мороз А. Б., Слепцова И. С. «Географические песни» в локальном песенном репертуаре // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2 / отв. ред. А. А. Иванова. М., 2003. С. 134–154
3. Калуцков В. Н. Географические городские песни России // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 393–401.
4. Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни и присловья) / сост. М. Д. Алексеевский, В. А. Комарова, Е. А. Литвин, А. Б. Мороз, Н. В. Петров; под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2009.
5. Хакимьянова А. М. Бытование башкирских народных такмаков в постфольклорном пространстве // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 2. С. 56–72.
6. Чапушки (устаами нерусских) / сбор материала, сост., пер. двуяз.

- текстов, вступ. ст., коммент., словарь, фотоматериалы и пояснения к ним И. Е. Карпухина; нотные расшифровки И. Н. Васильева. Уфа, 2003.
7. Чапушки (устаами русских) / сбор материала, вступ. ст., словарь и фотоматериалы И. Е. Карпухина; нотные расшифровки и пояснения к ним М. В. Грабуз. Уфа, 2006.
  8. Черных А. В. Русские и татары Прикамья: межэтническое взаимодействие // ЖС. 2001. № 2. С. 35–37.

**Список информантов**

- БАИ — Банников Александр Иванович, 1956 г.р., род. и живет в с. Криуши.
- БГН — Бишшева Галина Николаевна, 1963 г.р., род. в с. Костарёво, живет в г. Бирске.
- ВЛГ — Виноградова Людмила Георгиевна, 1957 г.р., род. в Челябинской обл., живет в г. Бирске.
- ВЛПБ — Бабинцева Валентина Павловна, 1942 г.р., род. и живет в г. Бирске.

- ВТВ — Васильева Татьяна Васильевна, 1958 г.р., род. в д. Поповка, живет в д. Кандаковка с 1982 г.
- КВП — Кулагина Валентина Петровна, 1931 г.р., род. и живет в с. Старцино.
- КГВ — Карпова Галина Валерьевна, 1992 г.р., род. и живет в с. Суслово.
- ЛТА — Ляпустина Татьяна Александровна, 1942 г.р., род. в д. Ляпустино, в 1980-е гг. переехала в Бирский р-н, жила в д. Вознесенка, сейчас живет в г. Бирске.
- ЛТН — Ляпустина Татьяна Николаевна, 1931 г.р., род. и живет в д. Самосадка.

*Автор благодарит собеседников, поделивших время для интервью. Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Песенные традиции XX–XXI вв.: поэтические структуры, биографический дискурс и исторический нарратив» (конкурс «Студенческие проектные научные коллективы РГГУ»).*

*Статья поступила в редакцию 30 мая 2024 г.*

**Анастасия Андреевна Сунцова,**  
студентка, Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

## РАССКАЗЫ О ЧЕРНЫХ СТОЛБАХ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ОДНОГО СЮЖЕТА

**Аннотация.** В ряде населенных пунктов Бирского района Республики Башкортостан были зафиксированы рассказы о черных столбах, маркировавших деревню как опасную: местные жители нападали на путников, которые проезжали мимо. Публикуются тексты, записанные в экспедиции, и разбираются сюжетные параллели из различных регионов России.

**Ключевые слова:** рассказы, предания, черные столбы, черные кресты, разбойники, «лихая деревня», Бирский район Республики Башкортостан

Во время экспедиций Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ в Бирский район Республики Башкортостан (2022–2023 гг.) был записан ряд текстов о черных столбах (в редких случаях — крестах), которые устанавливали на въезде в неблагополучную деревню, чтобы предупредить проезжающих о возможной опасности. Мы относим эти рассказы к преданиям, понимая этот жанр как «повествование о реальных и квазиреальных исторических несакрализованных событиях и персонажах, имевших место в далеком или недавнем прошлом» [3. С. 15].

О том, кто ставил черные столбы, существует несколько версий. Например, столб могли установить жители деревни или власти.

[А кто ставил?] Ну, сами, население, наверное [ШЛА].

[Запрещали столбы убирать?] Да, не... не разрешали убирать, так и стоял этот столб чёрный — довольно долго. Я, конечно, не помню сильно-то. Но, мне кажется, отец-то показывал в своё время. Питяковский [столб] конкретно. Этот чёрный столб, вот он так и стоял. Ну сейчас-то уж конечно... [Чёрным столб был, потому что его красили?] Ну да,

красили. Чёрной краской. Дубовый столб стоял, чтоб не сгнил [ГТС].

В находящихся рядом друг с другом деревнях Вязовский и Самосадка информанты рассказали, что столбы так и не были установлены, хотя поставить их хотели.

[Было такое, что столбы ставили чёрные?] Вот, вот, хотели в Самосадке столб чёрный поставить, но не успели. [Смеется.] [Не успели?] Да [БАИ].

[Про чёрные столбы не рассказывали?] Столбы чёрные? Да, у нас хотели поставить чёрные столбы. [Хотели поставить?] Да. Но не позволил староста. Староста не позволил из-за того... У нас же здесь Янтузово, Бахтыбаево, Кульчубаево — марийцы. И у нас Самосадка, они же ведь... Вся Самосадка, у нас кровных здесь не было. Самосадка начинается из-за... Почему Самосадка она называется? Первый поселенец был... был Самосад. Фамилия Самосад. И называли поэтому Самосадка. Вам такое никто не рассказывал? [Нет.] [СЛН].

Мотивировки для установки черных столбов могут звучать относительно безобидно, расплывчато, но в большинстве случаев называются конкретные при-

чины: такой столб может указывать на опасность подвергнуться насилию, быть ограбленным или убитым.

[За что хотели им [жителям д. Самосадка] поставить?] Ну... Там больно дрались крепко. [Хулиганили?] Да [БАИ].

У нас в Печёнкино стоял чёрный столб. Это говорит о том, что здесь опасно, что здесь нападают, вот [ШЛА].

Деревня тоже, Самосадка... Говорят, что когда-то там стоял чёрный столб, чтобы путники не останавливались. Это было много лет назад. Потому что была как бы такая лихая деревня [ВСН].

[Тут, говорят, раньше чёрные столбы ставили.] [ПГИ:] Вот это я не могу сказать. [А:] Я тоже слышала, а знать не знаю. Тут было... [ПГИ:] Было... все умерли. [А:] Да-да... [Что слышали про чёрные столбы?] Говорили! <...> Раньше вот, вроде бы, говорили, что тут была же дорога на... [ПГИ:] Да-да-да. Каменная, выложенная. [А:] Всё тут заезжали люди, этот дом [указывает назад, на дом, в котором сейчас живет] был тоже как заезжий. Одна старуха тут жила и всё принимала людей, кто едет. [ПГИ:] Угу, угу. Зае... как заезжий дом был. [А:] А ребята, это, были... хулиганы хороши. Ну и, говорю тебе, когда они останавливаются, они их, видно, и порушали. Раньше. Вот! [Что значит «порушали»?] [А:] Ну... [ПГИ:] Обворывали. [Смеется].

[Чёрные столбы были раньше в округе...] [ЗВК:] Были. [Что они означали?] [БОП:] Эта деревня неблагонадежная, во-первых <...>. А во-вторых, могут ограбить.

Во всех собранных текстах упоминается название одного или, в редких случаях, нескольких населенных пунктов, в которых черный столб был установлен

или его хотели установить. Свою деревню в качестве места, где поставили такой указатель, называли четырёхжды. Чаше информанты говорили о соседней деревне: в Вязовском собирателям дважды указывали на Самосадку, в Калининках — на Старцино. Информантами из Бирска среди населенных пунктов, в которых стоял столб, назывались также Калининки.

В большинстве случаев информанты отмечали связь между деревней, в которой установлен такой столб, и большой дорогой без уточняющих вопросов собирателя.

[Что чёрные столбы значили?] Убивали. Здесь а... все же... вся, весь сброд был здесь. Вот это вот, а... когда вот это, револю... не революция была ещё. А это была царская вот эта вот, царские ещё. У нас же вот эта вот, дорога, это же делали дорогу у нас... заключённые. Ссылные. Это Екатеринбургский тракт называется [СЛН].

[Кто ставил такие столбы?] По дороге, по тракту [ШЛА].

[Как назывался тракт рядом с селом?] Ой, ведь это всё надо, всю подноготную знать. У нас ведь вот через Старцину, туда до конца по лесу дорога шла. Вот у нас бабушка жила десять лет, чужую бабушку держали мы, до смерти додержали, схоронили её. Она вот всё: «Ездили, — говорит, — ведь на лошадях в Уфу, вот по этому тракту. И вот в этом лесу, в старицинском, тут боялись». Почему боялись? Ну, кого, ну, нехороших людей. Из тюрьмы выпустили, и вот в эт... тут вот из Старциной, в этой, вот в этом лесу старицинском, вот эти тюремщики жили. И боялись их. Как бабушка говорила: «Как змеёв их...» Вообще боялись проезжать, и на машинах, а на лошадях тем более боялись проезжать. И вот здесь такое нехорошее место, тут даже столб стоит где-то. Вот у меня Миша и то знает, а я это, подробно-стей и не знаю. Столб стоит даже указанный, где вот эта дорога была. [Что за столб?] Даже не знаю, что за столб вот этот. Надо будет это, как-нибудь вот экскурсию тоже туда сделать. Вот это всё вот надо записать, ведь это наша вся родословная. [Что значит указанный столб?] Что вот эта дорога на... на Уфу, через вот этот на Уфу, по лесу по этому. «Страшно, — говорит, — было больно ездить» [ЯКА].

[Где были разбойники: в Калининках или Дуваней?] Разбойники? В нашей деревне. [В Старцино?] Да. У нас она так, «Монастырь» она называлась. Ну, монастырь-то был в Уфе, а почему... мы... «монастырники» называемся — не знаю я. У нас здесь кобели, эти, были! Нам хотели ста... чёрный столб ставить, говорят. [Зачем?] Тут... тут же шёл Катерининский тракт. И вот он шёл туда по лесу, а в лесу какой-то есть Липустин рукав. Дорога вот идёт-идёт, вот так поворачивается... какой-то... лог, лес кругом. И вот там убивали. Там и повесят, и убьют, и всё. У меня мама рассказывает: «Пошла за черёмухой, — говорит. — Иду по дороге, — говорит, — куст такой, — гово-

рит, — стоит. Ой, — говорит, — я сейчас, наверное...» Она подошла к ябл... к этому кусту, и давай скорее брать-брать-брать-брать. По низу прошла, кверху-то подняла, там, говорит, висит человек. «Я, — говорит, — бросила я, ни черёмуху, ничего не знаю, убежала отдудова». А я вот всё время одна в лесу. <...> [Чёрный столб зачем хотели ставить?] Ну а вот: кобели тут и разбойники [П].

Эту связь можно объяснить тем, что, согласно рассказам, грабители, как правило, вредили путникам, шедшим по тракту, который проходил через нехорошую деревню, где и был установлен чёрный столб. В ряде случаев информанты использовали схожие выражения-предупреждения: проезжать опасное место засветло; проезжая его, быть осторожным; не останавливаться, не ночевать в нехорошей деревне или вовсе обходить её стороной.

[Про чёрные столбы рассказывали] старожилы тоже <...>. Что надо проезжать только в дневное время суток [ШЛА].

Кто их знает, кто поставил этот кре... столб, крест ли. Но кто-то поставил, что вот, чтоб путник ехал — остерегался. То... то ничего не будет. Придут лошади, а хозяина нет, а чего у хозяина было — тоже нет [БОП].

Говорят, что когда-то там стоял чёрный столб, чтобы путники не останавливались [ВСН].

[Через Бирск раньше этап шёл?] Ага, шёл. Этап шёл, и у нас в районе было три чёрных столба, в трёх деревнях. Екатеринбургский тракт шёл, и, если деревня была неблагополучной в плане... благонадёжности населения, ставился чёрный столб, которой не рекомендовал п... странникам там ночевать: могут быть убитыми, ограбленными — и прочее. Один в Питяково стоял, один в Емашево стоял, и в Калининках чёрные столбы стояли [ГТС].

...И ставили тут чёрный столб, чтобы люди вроде не заезжали или как остерегались ли его [ПАЕ].

Была зафиксирована версия сюжета о черном столбе, содержащая принципиально иную мотивировку для его установки: информант из Баженово предполагает, что чёрный столб был связан с «трауром», — по аналогии с поклонным крестом, поставленным в селе Гребени на месте уничтоженной церкви.

[Говорят, раньше чёрные столбы ставили. Что это такое?] Траур. Так вот. [Почему ставили? Что это значило? В какой ситуации?] Траур был, видно. Сейчас, в Гребени если ехать, там, где церковь была, там поставлен крест: то, что тут была церковь [НТП].

Данный текст, пусть к нему и следует отнестись с осторожностью, представ-

ляет интерес, потому что чёрный столб ассоциативно связывается с чёрным крестом, как в тексте, записанном в Ку-секеево. Подобное смешение двух объектов могло произойти из-за присутствия в Бирском районе в функции указателя на опасное место и черных столбов, и черных крестов. Гипотеза частично подтверждается найденными сведениями о том, что в Татарстане в качестве знаков, предупреждающих об опасности деревни, могли стоять именно черные кресты<sup>1</sup>.

Рассказы о черных столбах — указателях на опасное место — встречаются и в других областях Поволжья: в Кировской области, в Республике Татарстан, в Чувашской Республике, причем эти тексты весьма схожи с собранными в Бирском районе. Так же как в башкирских текстах, в большинстве кировских и татарских рассказов чёрный столб указывает на деревню, в которой путник рискует быть ограбленным, убитым и/или подвергнуться насилию. Используются схожие фразы-предупреждения: в «нехорошую» деревню нельзя заезжать, в ней нельзя останавливаться на ночь [2. С. 155; 5. С. 123, 125]. Предполагается, что столбы устанавливались распоряжением «сверху» [5. С. 122]. Подобное предположение делает автор рассказа «Чёрный столб» Федор Головин, приводя выдержку из статьи Р. Миргазизова в онлайн-газете «Республика Татарстан»<sup>2</sup>:

Но в 1653 году Хэрби-Керби было предано огню, видимо, за участие в очередном бунте против царской власти — люд тут всегда селился независимый, разбойного склада. О том было известно и императрице Екатерине II, с повеления которой и был вкопан в начале села позорный чёрный столб, а само селение получило название Столбище<sup>3</sup>.

Автор ссылается также на местного краеведа Ильшата Бакирова, который приводит иные версии появления черных столбов в указанной деревне.

...Императрица так наказала Гурьевку (по Р. Миргазизову, так Столбище называлось раньше. — А. С.) за то, что ее жители поддерживали «разбойника Пугача». Согласно другой версии гурьевцы пускали на постой путников, проезжавших по Оренбургскому тракту, за очень высокую плату, ну просто обирали их до нитки. Вот Екатерина и вкопала для алчных «квартиродатчиков» грозное предупреждение<sup>4</sup>.

В этом рассказе приведены и слова некоего местного жителя, а также перечисляются другие села, в которых был установлен чёрный столб.

Разбойное село! — Не задумываясь, ответил старец, затем продолжил. — Если кто-то богатенький застигнутый непогодой аль темным временем суток останавливался в селе, его грабили и убивали, а концы в воду, благо

Зай посреди села протекает, раньше он полноводный был. По берегам стоял лес с вековыми деревьями, я еще помню. Значение: берегись, путник! Не зря наше село называется Старый Токмак, что в переводе значит — колотушка. (Колотушка ночного сторожа).

Кто и когда поставил чёрный столб у села, я не узнал, но нашлись подобные села не только в Заинском районе. Были черные столбы в Елабужском, Мамадышском, Лаишевском районах. Известно мне село Соколки — бывшее Соколки Горы. На мой взгляд, интересно то, что в этих разбойных селах останавливался Емельян Пугачев как при подготовке бунта, так и во время восстания<sup>5</sup>.

Существование черных столбов обычно не подвергается сомнению. Только один раз встречается утверждение, что про указатели, в реальности никогда не существовавшие, лишь говорили, рассказывая об опасной деревне [5. С. 123].

Во всех случаях черные столбы оказываются связаны с насилием; как отмечалось ранее, в основном по отношению к проезжим: их грабили и убивали. Один информант из Кировской области, однако, говорит, что черный столб был установлен, чтобы указать на вражду двух соседних деревень, вызванную национальной нетерпимостью [5. С. 123].

В Чувашии черный столб не связывается с грабежом, пусть и исполняет ту же функцию — указателя на опасную деревню. В группе «Вести Чувашии» социальной сети «ВКонтакте» был опубликован пост-цитата из блога в «Живом журнале» пользователя под ником uliana:

Хура юпа — черный столб. Важнейший символ утраченной чувашской морали. Черный столб наши предки вкапывали у деревни, в которой совершено убийство. Свидетельство глубокого одинодушного порицания и наказания всей общины. В эту деревню не должна вести дорога, сюда нельзя выходить замуж, отсюда нельзя брать невест. Деревня, не противостоящая насилию, должна быть уничтожена.

Самая страшная из круговых порук, которые были распространены как вид наказания в чувашских селах и деревнях в прошлом. Страх позора, который страшнее ответного насилия и смертной казни, — это составная чувашской ментальности<sup>6</sup>.

В комментариях под этой записью жители Чувашии поделились собственным опытом. Некоторые пользователи говорят, что о черных столбах им рассказывали старшие родственники, некоторые же утверждают, что в их деревнях столбы стоят до сих пор. Большинство соглашается с мнением, выраженным в посте, о том, что черные столбы указывали на деревню, заходить в которую было опасно, и потому ее предпочитали обходить стороной<sup>7</sup>.

Рассказы, в которых появляется указатель на нехорошую деревню,

встречаются и в других регионах, например в текстах о деревне Сварозеро Каргопольского района Архангельской области [3, № 514; 4, № 224]. В роли «черного столба» здесь выступает табличка с надписью, сюжет строится так: жители деревни, расположенной на дороге, грабят и убивают путников. В текстах присутствует и предупреждение: в нехорошую деревню нельзя заезжать и тем более нельзя в ней ночевать.

Тексты, собранные в Башкортостане, имеют одну особенность: если в нарративах из других регионов опасность, на которую указывали столбы, представляет исключительно местное население, то в бирских текстах она может исходить как от местных, так и от «чужаков»: ссыльных, бывших заключенных, переселенцев.

[Здесь (в д. Вязовский. — А. С.) такого (разбоя, как в д. Самосадка. — А. С.) не было?] Нет. Ну, это... Эта деревня основана. Ну, Самосадка, она, видимо, довольно-таки старая деревня. Потому что часть самосадских ещё тоже сюда переехали кто-то, видимо. Потому что... ну, может, я же говорю: либо это была Столыпинская реформа, либо это было позже, потому что выделяли земли вот эти, допустим: ну, им же далеко ехать, — и вот они... они здесь и про... [Поближе к полям?] Да, поближе к полям, скорее всего [ВСН].

[Почему эти столбы ставили?] Люди лихие жили. В деревне. Всё. Лихих людей обозначали. И убирать не... не разрешали. [Они с этапа сбегали?] А кто их знает, как они там пр... Нет, я так думаю, что это земля рождает этнос определённый. Вот. [Там просто лихие люди жили?] Да [ГТС].

Ну, в городе было очень много всех вот этих вот деревень со чёрными столбами, потому что Калинники — это был хоспис такой. Ну, там оставляли людей, как бы, ну, помирать, которые не могли... ну, которых транспортировали на... на каторгу. Ну, на... в заключение. А те просто, там, либо прикидывались, либо оживали и потом бежали сюда, здесь заселяли [ЧДС].

[Кто жил в Самосадке — грабили?] Да, да, да. Тут же... тут же всяка всячина, ссыльные были. Эта Самосадка была... Это вот сейчас остались тоже только то, что осталось [СЛН].

Эту особенность можно объяснить тем, что большая часть деревень, в которых были установлены столбы, располагается на Екатерининском тракте, по которому, как часто рассказывали информанты, гнали заключенных. В Бирском районе также селили ссыльных, соответственно было много людей, которых жители могли бояться и считать «чужаками», и этим объяснять нехорошую репутацию деревни.

## Примечания

<sup>1</sup> [Комментарий пользователя Ранис Шайдуллин] // Вести Чувашии: [сообщество в социальной сети «ВКонтакте»]. 2023. 15 августа. URL: [https://vk.com/wall-143818234\\_281233](https://vk.com/wall-143818234_281233).

<sup>2</sup> *Миразизов Р.* Все дороги идут через Столбище // Республика Татарстан. 2003. 25 окт. URL: <https://rt-online.ru/p-rubr-obsh-37608>.

<sup>3</sup> *Головин Ф.* Чёрный столб // Проза.ру. 2011. URL: <https://proza.ru/2011/03/25/1428>.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Uliana.* Хура Юпа [Черный столб]: [пост на блог-платформе LiveJournal]. 2011. 27 июня. URL: <https://uliana.livejournal.com/1102049.html>.

<sup>7</sup> Вести Чувашии: [сообщество в социальной сети «ВКонтакте»]. 2023. 15 августа. URL: [https://vk.com/wall-143818234\\_281233](https://vk.com/wall-143818234_281233).

## Литература

1. *Воробьев В. А.* Русский песенный и нарративный фольклор Бирского района Республики Башкортостан // ЖС. 2022. № 2. С. 48–52

2. *Вострокнутов А. В., Черных А. В.* Исторические предания русского сельского населения Нижней Камы (по материалам полевых исследований 2018–2019 гг.) // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции ПГПУ. Вып. 17 / под общ. ред. А. М. Белавина. Пермь, 2020. С. 147–159.

3. Каргополье: фольклорный путеводитель: предания, легенды, рассказы, песни и присловья / сост. М. Д. Алексеевский и др.; под общ. ред. А. Б. Мороза. М., 2009.

4. *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

5. *Приказчикова Ю. В.* Историческая проза Вятского края: региональная специфика, мотивы и образы. Ижевск, 2002.

## Список информантов

БАИ — Батурина Анна Ивановна, 1938 г.р., род. и живет в д. Вязовский.

БОП — Бычкова Октябрина Павловна, 1926 г.р., род. в д. Вознесенка, живет в с. Кусекево.

ВСН — Ветлин Сергей Николаевич, 1966 г.р., род. и живет в д. Вязовский.

ГТС — Татьяна, 1950 г.р., род. и живет в Бирске.

ЗВК — Зинова Вера Ксенафонтовна, 1960 г.р., род. и живет в с. Кусекево.

НТП — Никонова Татьяна Павловна, 1941 г.р., род. и живет в с. Баженово.

П — Петровна, 1931 г.р., с. Старцино.

А — Анна, 1930 г.р., Бирский р-н.

ПИИ — Полякова Галина Ильинична, 1954 г.р., с. Баженово.

СЛН — Смирнова Любовь Николаевна, 1958 г.р., род. в с. Баженово, живет в д. Самосадка.

ЧДС — Чиглинцев Дмитрий Сергеевич, 1984 г.р., род. и живет в Бирске.

ШЛА — Людмила, 1960 г.р., род. и живет в Бирском р-не.

ЯКА — Якина Клавдия Александровна, 1948 г.р., род. в д. Криуши, живет в с. Калинники.

Статья поступила в редакцию 30 мая 2024 г.

Леонид Геннадьевич Каяниди,

кандидат филологических наук, Смоленский государственный университет

## НОВАЯ СМОЛЕНСКАЯ СКАЗКА «НИКОЛАЙ И КАСЬЯН» (СУС –790\*\*) ИЗ АРХИВА ЛИТЕРАТУРНОГО МУЗЕЯ СМОЛГУ

**Аннотация.** В статье публикуется и анализируется запись сказки о Николае и Касьяне, сделанная в 1965 г. в Шумячском районе Смоленской области. Эта запись относится к этиологическим нарративам, объясняющим особенности почитания Касьяна — раз в четыре года. Описывается мотивно-образная схема типа –790\*\* и определяются особенности смоленского варианта. Особое внимание уделяется генезису сказочного сюжета («Слово о патриархе Феостирикте»), его ареальной специфике. Смоленский сказочный текст сопоставляется со стихотворной фольклоризированной легендой о св. Николае, принадлежащей перу Е. Н. Клетновой.

**Ключевые слова:** св. Николай, Касьян, Феостирикт, этиологическая легенда, ареальные особенности, структура сюжета, Е. Н. Клетнова, Литературный музей СмолГУ

Новая смоленская сказка, относящаяся к типу СУС –790\*\* «Николай и Касьян», была обнаружена в Литературном музее Смоленского государственного университета (до 1998 г. — Смоленский государственный педагогический институт, до 2005 г. — Смоленский государственный педагогический университет), который, наряду с Государственным архивом Смоленской области (ГАСО), является держателем фонда фольклорных записей XX в. Архив Литературного музея начал формироваться в 1962 г., фактически приняв эстафету от Смоленского краеведческого института, который был расформирован в том же году после тридцатилетней деятельности. Первые фольклорные материалы, отложившиеся в архиве Литмузея, датированы 1962 г. С 1967 г. вплоть до начала 2000-х гг. руководил собирательской работой и архивацией профессор Смоленского государственного педагогического института (затем университета) Я. Р. Кошелев.

К работе по собиранию фольклора кафедра литературы и фольклора привлекала студентов, по всей видимости, тех, кто жил в селе и имел живой контакт с носителями народной традиции. Ранние материалы, хранящиеся в архиве, подвергались первичной обработке: они группировались по жанрам (сказки и несказочная проза, песни, поверья, пословицы и т.д.). Начиная с 1980-х гг. характер комплектации архива меняется. Вместо жанрового принципа утверждается географический. Папки с материалами маркируются названиями районов Смоленской области. Смена принципа архивации, видимо, была продиктована кратным увеличением фольклорного материала, с которым составители архива едва справлялись.

Во всем массиве фольклорных записей, представленных в архиве Литмузея, на сегодняшний день мне удалось обнаружить не менее 45 сказок. Записи текстов сделаны в таких районах, как Велижский, Вяземский, Демидовский, Ельнинский, Кардымовский, Краснинский, Монастыр-

щинский, Починковский, Смоленский, Рославльский, Хиславичский, Шумячский, Ярцевский. В целом география сказочных материалов в архиве Литмузея очень обширная и превосходит в этом отношении территориальный охват как «Смоленского этнографического сборника» В. Н. Добровольского и «Сборника великорусских сказок» А. М. Смирнова, так и сохранившихся материалов краеведческого института, хранящихся в ГАСО и частично опубликованных [4].

Представленная ниже сказка «Николай и Касьян» в некотором смысле уникальна. Она примечательна прежде всего тем, что ранее подобный сказочный тип не фиксировался на территории Смоленщины. Его обнаружение расширяет диапазон сказочного репертуара, характерного для смоленской локальной традиции, и позволяет осмыслить ареальные и сюжетно-мотивные особенности типа –790\*\* в целом.

### [Николай и Касьян]

Призвайт аднажды гасподь бог к сабе Николу-угодника и Касьяна-угодника и гаворить йм: «Сходи-ка, угоднички маи, узнайтя и паглядитя, што там люди делают».

Спустилиситка те на зямлю. Вот Касьян-угодник пашёв первый. Идет па дароге, глядит, а на дароге мужик с возом возица. Застрав воз с лошадьдю и ни тебе ни туды ни сюды. Поглядев Касьян себе да и вярнувся к господу богу. Бог и спрашивает: «Ну, что ты, Касьян, видив на зямле?» — «А ничёга такого, господи, ня виде, вот только мужик ехав, да и застряв с возам в грязь». — «А ты ж ти памог яму?» — «Неа, господи, сам вылезти, а то я яцо руки памараю».

А Никола-угодник все яцо по зямле ходит. И встретив ён на дароге все тога ж мужика с возам. Видит, бьетца мужик с лошадьдю, а ня можить вылись. Засучив Никола-угодник рукавы да и памог мужику вытащить воз с кобылой.

Памог и к господу явився.

— Ну, что ж ты, Никола, на зямле виде?

— А ничёга, господи, мужик толька вот завяз в гризи с возам.

— Ну и ти памог же ты яму?

— Да, памог, госпади, вытащили.

Тады и гаворить господь бог: «Вот табе, Никола, будить теперь два раза в гаду праздник — зимой и летам, а табе, Касьян, всего раз в три года». С тых пор и празнують Николу два раза в гаду, а Касьяна — раз в три годы.

Адрес: Смоленская обл.

Шумячский р-он

пос. Первомайск

Исполнитель: Грубова Анна Терентьевна

Пенсионерка, 74 г.

Собиратель: Ефименкова Тамара Константиновна

Студентка пединститута

Дата записи: 7 ноября 1965 г.

## ОБЩИЕ ОСОБЕННОСТИ СКАЗКИ. КАСЬЯН

Несмотря на то что сюжет о Николае и Касьяне признается «одним из самых распространенных в восточнославянском фольклоре сюжетов народной агиографии» [17. С. 445], в Смоленской области он прежде не фиксировался<sup>2</sup>. Представленный текст на данный момент пока единственный на территории Смоленщины, если не считать фольклорную стилизацию Е. Н. Клетновой, о которой речь пойдет ниже. Эта стилизация может быть рассмотрена как свидетельство того, что сюжет –790\*\* бытовал в Смоленской губернии в дореволюционные годы.

Смоленская сказка о Николае и Касьяне относится к немногочисленной группе сказок, героем которых является Касьян: СУС 790\* *Золотое стремецко*, СУС –790\*\* *Николай и Касьян*, СУС –790\*\*\* *Ссора Касьяна с Иваном Златоустом*. Спорадически Касьян становится действующим лицом также в АТУ 773 *Contest of Creation between God and Devil* [см.: 17. С. 297] и в белорусских сказках СУС –828\* *Святые и Бог у черта в винокурне*.

Фольклорный Касьян лишь номинально восходит к преподобному Иоанну Кассиану Римлянину, монаху и богослову, одному из основателей общежительного монашества на Западе. В народных нарративах не сохранилось ни одной черты преподобного Кассиана, которая соответствовала бы его агиографическому образу [14. С. 87; 20. С. 3].

Сказки и легенды о Касьяне принято делить на две группы — этиологические и демонические [2. С. 476; 11. С. 3]. К этиологическим относятся нарративы, объясняющие особенности почитания Касьяна — один раз в четыре года. Этиологическая концовка характеризует сказки СУС –790\*\*, –790\*\*\*. «Демоническая» группа включает истории, в которых Касьян предстает как носитель злой, губительной силы: «черное,

покрытое шерстью подземное существо; живет в темной пещере, лежит в яме, засыпанный землей; ресницы К[асьяна] достигают колен; 29. II нечистая сила поднимает ему веки, К[асьян] оглядывает мир, и тогда болеют люди и животные, вянут растения, случается мор и неурожай» [2. С. 476; см. также: 11; 12; 14]. В некоторых современных исследованиях Касьян рассматривается как Чернобог, «темная», злая ипостась дуалистического славянского божества [5. С. 34–36]. В этиологических сказках и легендах злобная природа Касьяна становится только эпизодом, который важен, чтобы объяснить происхождение его почитания раз в четыре года. Н. М. Мендельсон нашел удачное определение специфики фольклорного Касьяна — «демон-святой» [11. С. 7].

### СТРУКТУРА СЮЖЕТА

Сюжет –790\*\* строится по определенной мотивно-образной схеме. Первый постоянный элемент сюжета — недосталя: крестьянин (реже — крестьянка, Бог, Христос) попадает в беду. Эта часть наиболее вариативна. Как правило, беда заключается в том, что у крестьянина завязла в грязи повозка. Реже попадают другие варианты: в грязи застрял плуг; необходимо починить сломанное колесо, поднять лошадь из грязи или спасти ее от волков; вдова нуждается в помощи при пахоте или жатве; крестьянка опускает в воду холст; в грязи лежит слепец; люди терпят бедствие в открытом море [3. С. 164]. Второй постоянный элемент — просьба крестьянина о помощи, обращенная к Касьяну, и его отказ. Третий — просьба к Николаю и его помощь. Четвертый — отчет Касьяна и Николая перед Богом. Пятый — Божий вердикт, этиологическая концовка, объясняющая различие в почитании Николая и Касьяна.

Основное видоизменение данной мотивной схемы происходит тогда, когда просьба помочь крестьянину исходит от Николая. В этом случае вместо двух парных мотивов (просьба крестьянина — отказ Касьяна; просьба крестьянина — согласие Николая) мы получаем другую пару (просьба Николая — отказ Касьяна; помощь Николая) [15. С. 16; 17. С. 295–296; 18. С. 532]. К числу других вариаций можно отнести: 1) отсутствие просьбы о помощи [17. С. 296]; 2) отсутствие отчетов перед Богом [18. С. 532]; 3) объяснение Касьяном своего отказа; 4) насмешка Касьяна над Николаем [15. С. 15–16].

В смоленской сказке мы тоже встречаемся с вариацией мотивной схемы. Второй и третий элементы утрачивают просьбу крестьянина о помощи и объединяются с четвертым элементом. Получается такая последовательность: отказ Касьяна помочь — отчет перед Богом; помощь Николая — отчет перед Богом.

В некоторых случаях недосталя может предшествовать факультативный сюжетный элемент — начальная ситуация:

святые сходят с неба и дивятся красоте Божьего мира [15. С. 15] либо получают тот или иной наказ от Бога [14. С. 87]; рассказывается о постоянных посещениях храма Касьяном [17. С. 296]. В смоленской сказке тоже присутствует наказ: Бог призывает святых и просит их пойти узнать, что делают люди на земле.

### ГЕНЕЗИС СЮЖЕТА

Первая письменная фиксация сюжета –790\*\* происходит в «Слове о патриархе Феостирикте» (XVI в.) [9]. Это переводное произведение древнерусской литературы, восходящее, скорее всего, к неустановленному византийскому первоисточнику, проникшему в Россию в период второго южнославянского влияния. Конкретно говоря, сюжет –790\*\* восходит к так называемому «Чуду Николая о царе Синагрипе», составной части «Слова», которая отчасти опирается на один из сюжетов сказок «Тысячи и одной ночи» — «Историю Синкариба и двух его визирей» [9. С. 10–11], но, в сущности, является оригинальной легендой.

Царь Синагрип, возвращаясь из военного похода, был застигнут бурей на море. Его советник Акир, христианин, дает ему совет помолиться св. Николаю. Синагрип следует этому совету, избегает кораблекрушения и просит, чтобы Акир призвал святого. Однако единственным, кто может призвать св. Николая во плоти, оказывается халкидонский епископ Феостирикт. Он приказывает возвести церковь св. Николаю, чтобы возникло святое место, куда святитель может явиться. В ожидании явления Николая слуги Синагрипа начинают роптать на Феостирикта, называя его лжецом. Однако Николай наконец является, и Феостирикт обвиняет его в промедлении. Николай рассказывает, что он опоздал, потому что помогал морякам на Тивериадском море. Феостирикт интересуется, что Николаю получил за свое благодеяние. Оказывается, что только свечи, фимиам и выпечку в форме курицы. Феостирикт насмехается над ним, а затем раскаивается. Заканчивается история установлением празднования св. Николая три (sic!) раза в год, а Феостирикта — один раз в четыре года [9. С. 19–21, 24–31].

Первым, кто обратил внимание на родство «Слова о патриархе Феостирикте» с легендарной сказкой о Николае и Касьяне, был П. В. Владимиров [7. С. 32–33]. А. Н. Веселовский и Е. В. Аничков [6. С. 225–228; 1. С. 43–45] выразили мнение, что фольклорный Касьян заменил Феостирикта из переводной древнерусской рукописной легенды в силу празднования памяти обоих 29 февраля.

Г. Н. Потанин высказывал предположение, что застрявший в болоте воз — позднейший аналог корабля, спасенного св. Николаем, из «Слова о Феостирикте» [14. С. 89]. Среди записей –790\*\* корабль

(вместо более привычной телеги) появляется только в тексте из Запорожья [13. С. 72–73], возможно, в силу приморского характера региона либо близости к территории, откуда мигрирует «Слово о Феостирикте». Хотя «Чудо Николая о царе Синагрипе» отсутствует в западноевропейской традиции, вместе с тем св. Николай и на Западе тоже предстает как помощник в крестьянско-хозяйских делах: он «zieht einen Bauernwagen aus dem Sumpf oder hilft, einen umgefallenen Schlitten zwischen Neuwagen wieder aufzurichten» («вытягивает крестьянскую телегу из болота и помогает поднять перевернувшиеся сани, в том числе телегу с сеном») [21. С. 41]. А стало быть, возможно, излишне вслед за Потаниным предполагать отношения гомоморфизма между тонущим кораблем и застрявшей телегой.

Частной особенностью смоленской сказки –790\*\* является мотивация отказа Касьяна помогать крестьянину: он не хочет марать лицо и руки. В остальных случаях, как правило, Касьян обеспокоен чистотой своих райских одежд. Данный мотив находит параллель в «Слове о Феостирикте», в котором халкидонский епископ, отождествляемый с Касьяном, требует «светлых риз», чтобы явиться ко двору Синагрипа. Стало быть, для –790\*\* характерна семантическая оппозиция «чистый — нечистый». В смоленской сказке она предстает в своем сниженном, прямом смысле «чистый — грязный». В других сказках обеспокоенность Касьяна чистотой райских одежд смещает фокус восприятия в сторону метафорической, «возвышенной» интерпретации: чистота платья Касьяна — признак его духовного самомнения, гордыни, которая характеризует и Феостирикта из древнерусского «Слова».

### АРЕАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА

Тип 790 со звездочками относится почти исключительно к восточнославянскому ареалу. В АТУ зафиксирована только одна разновидность этого сюжета — 790\* *St. George Teaches the Poor Man*, СУС 790\* *Золотое стремечко*. Краткий обзор сюжетного типа представлен в «Энциклопедии сказки»: «In einer Schwankerzählung begegnet G[eorg] einem armen Bauern, den er vor dem Selbstmord bewahrt und dem er verspricht, Gott einetwillen um Rat zu fragen. Als Unterpfand läßt er ihm einen goldenen Steigbügel, den der gescheite Bauer für sich nutzt» («В одной сказке Георгий встречает бедного крестьянина, которого он спасает от самоубийства и обещает попросить у Бога для него совета. В качестве залога Георгий оставляет золотое стремечко, которое ловкий крестьянин использует в своих целях») [19. С. 1033].

Сюжет о Николае и Касьяне в сказочной форме фиксируется только на территории Восточной Славии, а в виде этиологической легенды — еще и на Балканах [20. С. 3]. В СУС

представлено всего четыре записи этого сюжета: у А. Н. Афанасьева в «Русских народных легендах» (1859), у Н. С. Тихонравова в первом томе «Летописей русской литературы и древности» (1859), дважды в «Белорусском сборнике» Е. Р. Романова (1891). Первые два текста записаны в Орловской губернии, сказки Романова — его корреспондентами из Гомельского и Оршанского уездов. Кроме того, имеются нижегородские и краснодарские записи [17. С. 294–296], московская запись [18. С. 532], рязанская [10. С. 349], новгородская [14. С. 87–88], украинские [13. С. 14–17, 64–73]. Таким образом, ареал распространения сюжета –790\*\* ограничен с севера Ленинградской областью, на востоке Нижним Новгородом, на западе Днепропетровском, на юге Краснодаром.

### ФОЛЬКЛОРНАЯ СТИЛИЗАЦИЯ Е. Н. КЛЕТНОВОЙ

Помимо сказки из архива Литературного музея еще одним свидетельством существования сюжета –790\*\* на Смоленщине является фольклорная стилизация смоленского археолога и писательницы Е. Н. Клетновой «Легенда о Святителе Николае (к дате 9/22 мая)» [8. С. 25–26]. Впервые стихотворение было опубликовано в газете «День Русского Инвалида» 22 мая 1926 г., издававшейся Союзом Русских инвалидов в Чехословацкой Республике [8. С. 377].

Стилизация под фольклорное произведение достигается Е. Н. Клетновой разными метрическими средствами. В рамках одного текста она использует двух- и четырехстопный дактиль, двух- и четырехстопный амфибрахий с вкраплением ямбических, хорейских, апострофовых и дисметрических строк (раешный стих).

Е. Н. Клетнова повторяет сюжетную схему –790\*: начальная ситуация («Шли Кассиан да Николай Святитель / Божией правды блюститель, / Шли по Святой Руси») — недостача («Видят — лежит лошаде́нка / Бьётся над ней мужичонка / Воз — на боку») — помощь Николая и отказ Касьяна («Ну, а Кассиан — тот сторонится, / Грязи боится — хоронится, / Ризы свои бережёт») — Божий вердикт, этимологическая концовка.

В некотором отношении произведение Е. Н. Клетновой сближается со смоленской сказкой. В ней есть исходная ситуация: Николай и Касьян странствуют по Руси, направляясь в Царствие Небесное. Следом за недостачей, без просьбы крестьянина идет реакция святых: отрицательная у Касьяна, положительная у Николая. Однако отсутствуют привычные отчеты святых перед Богом. Как только они достигают рая, тут же происходит Божий суд.

Стихотворение Е. Н. Клетновой содержит несколько примечательных особенностей. Во-первых, действие развивается на Смоленщине: святые идут «черногрязями смоленскими». Эта географическая локализация действия — явная новация Клетновой, за которой, по всей видимости, стоит биографический факт знакомства с этим сказочно-легендарным сюжетом именно на Смоленской земле. Во-вторых, Е. Н. Клетнова использует весь объем семантической оппозиции «чистый — нечистый», которая, как мы показали, характерна для –790\*\*. Мотивация отказа Касьяна помочь крестьянину связана с желанием сохранить ризы чистыми от грязи. Вместе с тем Е. Н. Клетнова показывает ханжество, фарисейство Касьяна: «А ты, чистоту наблюдавший / И Божий Завет забывавший, / Лукавый Кассиан». Осмысление Касьяна как фарисея не является чисто литературной новацией автора. Оно тоже восходит к фольклорному сюжету [17. С. 296].

### Примечания

<sup>1</sup> Архив Литературного музея Смоленского государственного университета. Ф. 19. Ед. хр. 16. Л. 65–66.

При публикации сохранена орфография оригинала, пунктуация приведена в соответствии с нормами современного русского языка.

Вместо заголовка в записи сказки стоит фраза «Библейское предание». Это жанровое определение сделано по черком другого лица, не собирателя, по всей видимости, архивариуса, и не черными, а синими чернилами. Вопиющая ошибочность такого жанрового определения показательна для советского времени как своим откровенным историко-религиозным невежеством, так и стремлением все связанное с религией свести к библейским преданиям.

<sup>2</sup> В газете «Смоленский вестник» были представлены поверья о «глазе» Касьяна и этимологическая легенда о почитании Касьяна один раз в четыре года, которая не относится к типу «Николай и Касьян», поскольку в ней отсутствуют необходимые элементы сюжета –790\*: Господь видит, что празднование Касьяна каждый год приводит к частому возникновению разнообразных бедствий, и самостоятельно решает установить день почитания Касьяна по високосным годам [16].

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод иноязычных цитат наш.

### Литература

1. Аничков Е. В. Микола угодник и св. Николай. Опыт литературной критики в области народных сказок и песен // Записки Нео-филологического общества при Императорском Санкт-Петербургском университете. 1892. Вып. 2. № 2. С. 1–55.

2. Белова О. В. Касьян // Славянские древности: этнолингв. словарь: в 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 475–477.

3. Белова О. В., Кабакова Г. И. Касьян святой // Восточнославянские этимологические сказки и легенды / под общ. ред. Г. И. Кабаковой. М., 2019. С. 163–166.

4. Белова О., Кочанова Е. Фольклорные записи 1930-х годов из Западной области.

По материалам Государственного архива Смоленской области // Край Смоленский. 2020. № 2. С. 113–120.

5. *Богумил, влх. Вий*. Повелитель зла в мифологии славян. Серия «Чернобог: образ, культ, миф». М., 2022.

6. *Веселовский А. Н.* [Рецензия на:] M. Gaster. *Ilchester lectures on grec-slavonic literature and its relation to the folk-lore of Europe during the middle ages*. London. 1887 // Журнал министерства народного просвещения. 1888. Ч. 256. № 3. С. 217–247.

7. *Владимиров П. В.* Сообщения «об апокрифической статье одного рукописного сборника» («чудо святого Николая о царе Синагриппе» и о «цикле сказаний о прелъщенном отроке») // Отчеты о заседаниях Императорского Общества любителей древней письменности в 1885–1886 г. / изд. под набл. Е. М. Гаршина. СПб., 1887. С. 32–34. (Памятники древней письменности; Т. 56).

8. *Клетнова Е. Н.* Литературное наследие. Смоленск, 2020.

9. *Лопарев Х. М.* Слово о святом «патриархе Феостирикте»: к вопросу о 29-м февраля в древней литературе. [СПб.], 1893.

10. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.

11. *Мендельсон Н. М.* К поверьям о св. Касьяне // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 1–21.

12. *Назаревский А.* Вий в повести Гоголя и Касьян в народных поверьях о 29 февраля // Вопросы русской литературы [Львов]. 1969. № 2. С. 39–46.

13. *Назаревский А.* Из истории русско-украинских литературных связей. Старинные книжные легенды и их связи с украинским фольклором. Киев, 1963.

14. *Потанин Г. Н.* Св. Касьян и сказка о больной царевне // Этнографическое обозрение. 1902. № 2. С. 87–124.

15. *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891.

16. *Селезнев Н.* Касьян (Очерк) // Смоленский вестник. 1896. 4 апреля. № 75. С. 2.

17. У истоков мира: Русские этимологические сказки и легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М., 2014.

18. *Чичеров В. И.* Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян») // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 14 / отв. ред. В. И. Малышев. Л., 1958. С. 529–534.

19. *Fischer H.* Georg Hl. // *Enzyklopädie des Märchens*. Bd 5 / hrsg. von R. W. Brednich. Berlin; New York, 1987. S. 1030–1039.

20. *Loorits O.* Der heilige Kassian und die Schaltjahrlgende. Helsinki, 1954. (Folklore Fellows Communications. Vol. 63. No 149).

21. *Petzoldt L.* Nikolaus Hl. // *Enzyklopädie des Märchens*. Bd 10 / hrsg. von R. W. Brednich. Berlin; New York, 2002. S. 38–42.

### Сокращения

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

ATU — The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther: 3 vols. Helsinki, 2004.

Статья поступила в редакцию 9 июня 2024 г.

## С ЮБИЛЕЕМ, АННА ФЕДОРОВНА!

**22 октября 2024 г.** — юбилейная дата в жизни Анны Федоровны Некрыловой. 80 лет — это серьезно, 80 лет — это солидно, 80 лет — это уже патриархально. Но всё это не об Анне Федоровне. В свои лета она остается одним из самых активных и деятельных специалистов по народной культуре. Научные труды, конференции, театральные фестивали, студенты и магистранты — вот чем наполнена ее жизнь.

Путь А. Ф. Некрыловой в науку о «живой старине» обычен для ученых нашей специальности: русское отделение филологического факультета Ленинградского государственного университета (1962–1967), где ее учителем стал В. Я. Пропп; аспирантура в Ленинградском государственном институте театра, музыки и кинематографии (ЛГИТМИК; ныне Российский институт истории искусств) (1969–1972; научный руководитель В. Е. Гусев); защита диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения «Русский народный кукольный театр “Петрушка” в записях XIX–XX веков» (1973). Затем была работа в ЛГИТМИКе (1973–1978), в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, где она являлась научным сотрудником Сектора устного народного творчества (1978–1989), а потом заведующим Литературным музеем ИРЛИ (1989–1996); возвращение после трагической гибели Л. М. Ивлевой на должность главы сектора фольклора в Zubovskiy институт — в РИИИ (1996–2006). С 2006 г. — заместитель директора по научной работе РИИИ. С 2014 г. Анна Федоровна опять трудится в Отделе фольклора ИРЛИ<sup>1</sup>.

Первая статья А. Ф. Некрыловой вышла в свет еще в ее студенческие годы. Это был отчет о фольклорной экспедиции 1965 г. в Карелию, напечатанный в 1966 г. в «Вестнике Ленинградского университета». Потом будут другие экспедиции. Материалы поездки в Угличский район Ярославской области, собранные в том числе и ею, заняли место в сборнике «Угличские народные песни», редактором-составителем которого был И. И. Земцовский.

Со времен работы над кандидатской диссертацией (статьи «Генезис одной из сцен “Петрушки”» (1972); «Севернорусские варианты “Петрушки”» (1973); «Закон контраста в поэтике русского народного кукольного театра “Петрушка”» (1974); «Сценические особенности русского народного кукольного театра “Петрушка”» (1974) и др.) исследовательница постепенно стала ведущим специалистом в области народного



театра. Естественным образом помимо кукольного представления «Петрушка» А. Ф. Некрылова обращается к другим многообразным формам фольклорного театра. Предметом ее анализа является не только вербальный код народной культуры, но и акциональный, интонационный, предметный и изобразительный планы: «Некоторые особенности стиля русского зрелищного фольклора» (1978), «Народная ярмарочная реклама (К вопросу о соотношении словесного, изобразительного и игрового начал в народном зрелищном искусстве)» (1979), «Об изучении русского ярмарочного фольклора» (1980), «Медвежья комедия: Некоторые проблемы и аспекты изучения» (1984), «Выкрики бродячих торговцев и ремесленников (Россия, XVIII — начало XX в.)» (1990), «Значение Петербурга и солдатской среды в становлении русской народной драмы» (1992), «Ярмаки и гулянья Петербургской губернии: Фольклорно-зрелищные компоненты» (1994), «Традиции русской культуры в массовых народных праздниках» (1997), «Дамма в народной драме: из наблюдений над именами в фольклорном театре» (2001), «Петербургские разносчики» (2002), «“Сбитеньщик” в русском искусстве» (2003) и др. В последние годы ею напечатаны статьи «Фольклорный театр: фольклор

или фольклоризм, театр или игрище» (2018), «Материалы и исследования В. А. Мошкова по народному театру» (2018), «Веселые обманки русской ярмарочно-площадной культуры» (2019), «Удары и драки как основа традиционного кукольного театра “Петрушка”» (2021), «Музыка и музыканты улиц, дворов и праздничных площадей Петербурга XIX века» (2022) и др.

В 1984 г. в издательстве «Искусство» вышла в свет монография А. Ф. Некрыловой «Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища», посвященная многоцветному миру русского праздничного города конца XVIII — начала XX в. Эта книга получила широкое признание (переиздания в 1988, 2004, 2015 гг.) не только в нашей стране, но и за рубежом (перевод на японский язык в 1986 г.). В 1988 г. совместно с Н. И. Савушкиной исследовательница подготовила сборник текстов «Фольклорный театр»; в 1991 г. — «Народный театр».

Народный театр — отнюдь не единственная сфера научных интересов А. Ф. Некрыловой. Востребованными являются ее статьи, посвященные лубочным картинкам русского народа: «Комический лубок в составе раешного обозрения (Некоторые историко-культурные истоки)» (1989), «К интерпретации народной лубочной картинки “Гол-

ландский лекарь и добрый аптекаръ» (1998), «Русский батальный лубок» (1999), «Русская батальная картинка» (2001), «Лубки и военные плакаты 1914–1915 гг.» (2014), «Русские былины и народная картинка (лубок)» (2020) и др. В 2002 г. она подготовила переиздание «Русских народных картинок» Д. А. Ровинского.

В 1989 г. А. Ф. Некрылова издала книгу «Круглый год», погружающую читателя в мир земледельческого календаря русского народа (переиздание в 1991 г.). На основе этой книги через несколько лет вышло в свет великоленное издание «Русский традиционный календарь: На каждый день и для каждого дома» (2007), где церковный месяцеслов соединяется с народным православием.

В сфере внимания А. Ф. Некрыловой находятся проблемы этнопедагогики. В 1992 г. совместно с В. В. Головиным она опубликовала книгу «Уроки воспитания сквозь призму истории (Традиционные формы воспитания у русских крестьян в XIX — начале XX в.)». В 1999 г. вместе с В. В. Головиным и А. В. Грунтовским ею было подготовлено переиздание избранных статей видного исследователя детского фольклора Г. С. Виноградова. В 2003 г. вышла ее совместная с Л. В. Соколовой монография «Воспитание ребенка в русских традициях». В историко-литературном журнале Рыбинской епархии «Рыбная слобода» в 2021 г. напечатана ее статья «Великая миссия детства: дети и традиционный календарь» (совместно с Л. В. Соколовой).

На протяжении всей жизни А. Ф. Некрылова была и остается надежным звеном в коллективных трудах. Ее имя мы находим среди авторов коллективной монографии Пушкинского Дома «Русская литература и фольклор (вторая половина XIX в.)» (1982; статьи «Очеркисты-шестидесятники» и «Г. И. Успенский»). Ее перу принадлежат словарные статьи по народному театру в словаре научной и народной терминологии «Восточнославянский фольклор» (1993), в «Энциклопедии литературных героев: Русский фольклор и древнерусская литература» (1998), в фундаментальной энциклопедии «Три века Санкт-Петербурга. Т. 2: Десятипятнадцатый век» (2003–2022. Кн. 1–8). Она принимает участие в составлении томов серии «Былины» Свода русского фольклора (два «печорских» тома, 2001). Для биобиблиографического словаря «Русские фольклористы. XVIII–XIX вв.» ею написано 23 словарных статьи (2016–2020. Т. 1–5). А. Ф. Некрылова — постоянный автор «Этнокалендаря Санкт-Петербурга».

А. Ф. Некрылова сотрудничает с журналом «Живая старина». В первом номере этого издания опубликована ее статья «Вот так квас — в самый раз!»

(выкрики городских разносчиков)» (1994). В этом же журнале она напечатала коротенькие воспоминания о В. Я. Проппе — своем первом учителе (1995, № 3), юбилейную статью к 80-летию В. Е. Гусева (1998, № 2), а затем и некролог о ее втором учителе (2002, № 2). В «Живой старине» опубликована статья «Святой Тихон с неба спихан» (2004, № 1), входящая в серию интересных и живых работ А. Ф. Некрыловой по народному православию: статьи «Святая Варвара в народной культуре» (2000), «Святые благоверные князья Борис и Глеб в русском народном календаре» (2003), «На Ерофея один ерофеич кровь греет» (2004), «Заметка о жизни святых в русском народном календаре» (2008), «Пророк Иеремия народного календаря славян в свете народной этимологии» (2011), «Народное почитание преподобного Сергия Радонежского» (2014) и др. Очень хочется, чтобы статьи эти были объединены в книгу, которая, без сомнения, привлечет внимание читателей.

А еще среди научных забот А. Ф. Некрыловой вдумчивые печатные рецензии на труды ее коллег, и многочисленные внутренние отзывы о рукописях, и редактирование индивидуальных работ и сборников статей... Круг фольклористов, благодарных ей за эту не всегда заметную и трудоемкую работу, огромен.

Важной частью жизни А. Ф. Некрыловой является ее педагогическая деятельность. В ЛГИТМИКе она начала вести курсы по истории театра кукол еще в 1975 г. В последние годы фольклористка читает лекции по традиционной культуре в Российском государственном институте сценических искусств. Она щедро дарит свое время магистрантам этого учебного заведения и Санкт-Петербургского государственного института культуры, выступая руководителем десятков начинающих ученых из России и других стран.

Имя А. Ф. Некрыловой пользуется огромным уважением в театроведческом сообществе. Она постоянный участник театральных фестивалей: работа в жюри, чтение лекций в рамках этих мероприятий. А это постоянные поездки в разные российские города, просмотры десятков спектаклей — на все хватает времени и сил. Только в последние годы Анна Федоровна приняла участие в работе XVII Пушкинского театрального фестиваля (Псков, 2020), фестиваля-конкурса «Звезда Победы», посвященного 75-летию Победы советского народа в Великой Отечественной войне (Петербург, 2020), IV Международного фестиваля театров кукол «Золотое колечко» (Владимир, 2021), X Международного фестиваля театров кукол стран Баренцева региона (Мурманск, 2021), Всероссийского фе-

стивала исполнительских искусств «Русское наследие» (Петербург, 2022), VI Всероссийского фестиваля «Волжские театральные сезоны» (Самара, 2022), Международного фестиваля кукольников «Истоки» (Москва, 2022), X Международного фестиваля театров кукол «Оренбургский арбузник» (Оренбург, 2022), Международного фестиваля театров кукол «Полярная сова» (Мурманск, 2023), фестиваля в Алтайском государственном театре молодежи им. В. С. Золотухина (Барнаул, 2023), Межрегионального фестиваля театров кукол «Золотое колечко» (Владимир, 2023), VII Международного фестиваля театров кукол «В гостях у Арлекина» (Омск, 2023), фестиваля в Кызыле (2023), III Международного научно-практического онлайн-форума «Театр кукол и специальное образование: традиционная культура и театр кукол» (Екатеринбург, 2023).

Двадцать лет назад в биографической статье, подготовленной для персональной библиографии к 60-летию фольклористики, я, заключая статью, написала слова, которые мне хочется повторить и в связи с ее 80-летним юбилеем. А. Ф. Некрылова принадлежит к тому поколению петербургских фольклористов, чьим учителем был В. Я. Пропп. И лучшие заветы своего учителя она достойно несет по жизни. А. Ф. Некрылова является непосредственным и надежным звеном между учеными, сложившимися в 1920-е гг., отмеченные еще плюрализмом течений в науке и идеологической раскованностью исследовательской мысли, такими как В. М. Жирмунский, П. Г. Богатырев и сам создатель «Морфологии сказки», и фольклористами, вступившими на тернистый путь науки в 1970-е гг., в эпоху, которую сейчас называют периодом «застоя». Благодаря поколению А. Ф. Некрыловой «связь времен» не прерывается, благодаря ей в фольклористике реализуются лучшие потенции науки и научная мысль движется вперед.

И еще — Анна Федоровна умеет дружить и ценить друзей. Мы, ее друзья и коллеги, желаем ей долгой жизни в науке, много счастливых вдохновенных часов над рукописями и ждем от нее новых интересных книг и трудов. С юбилеем, дорогая Анна Федоровна!

#### Примечания

<sup>1</sup> См. подробнее: *Иванова Т. Г.* Анна Федоровна Некрылова // Анна Федоровна Некрылова: библиографический указатель научных трудов. СПб., 2004. С. 5–10.

**Т. Г. Иванова,**  
доктор филологических наук,  
Институт русской литературы  
(Пушкинский Дом) РАН,  
Санкт-Петербург

## НОВЫЕ ЭЛЕКТРОННЫЕ ИЗДАНИЯ ПО ФОЛЬКЛОРУ

**Время традиции. Методический комплект аудиовизуальных материалов по традиционной народной культуре** / изд. подгот. Г. П. Парадовская, И. С. Теленков, С. Кулева, Л. Розова и др. — Вологда; Череповец, 2023. — 4 электрон. опт. дисков (DVD): буклет. — [Диск 1: 128 мин 10 с; Диск 2: 117 мин 53 с; Диск 3: 226 мин 55 с; Диск 4: 274 мин].

Рецензируемый комплект дисков представляет собой публикацию аудио- (60 образцов) и видеоматериалов (37 образцов) из фонда Вологодского государственного университета, касающихся календарно-обрядового, игрового, хореографического и инструментального фольклора Бабушкинского, Белозерского, Великоустюгского, Грязовецкого, Кичменгско-Городецкого, Междуреченского, Никольского, Нюксенского, Сокольского, Тарногского, Усть-Кубинского, Череповецкого, Шекснинского районов Вологодской области, а также Вохомского и Павинского районов Костромской области. Помимо экспедиционных записей, на дисках даны материалы смотря-конкурса этнокультурных проектов и Школы этнокультурных практик, проходивших в сентябре — октябре 2023 г. в Вологде и Череповце.

Комплект подготовлен и издан в рамках проекта Вологодского регионального отделения ООО «Российский фольклорный союз» Фестиваль современных этнокультурных практик «Время традиции», реализованного, в свою очередь, с использованием гранта, предоставленного ООГО «Российский фонд культуры» в качестве федерального проекта «Творческие люди» национального проекта «Культура».

Издание состоит из четырех DVD-дисков и буклета. В буклете дается содержание каждого из дисков с полными паспортными данными публикуемых архивных образцов, представлена фотография тальянки.

В основу издания, которое посвящено публикации архивных материалов (диски 1 и 2), легли аудиозаписи из Собрания экспедиционных материалов Научно-образовательного центра традиционной народной культуры Вологодского государственного университета, сделанные с 1981 по 1999 г. Здесь же представлены видеозаписи наигрышей, выполненные в ходе экспе-

диций Центра народной культуры Вологодской области в 2003, 2004, 2008, 2009 и 2015 гг.

**Диск 1** «Календарно-обрядовый и хореографический фольклор Вологодской области: из фонда Вологодского государственного университета» составлен Г. П. Парадовской и включает аудио- (часть 1) и видеоматериалы (часть 2) из фонда Вологодского государственного университета. Диск представляет календарно-обрядовый, игровой и хореографический фольклор Вологодской области. В первой части диска в аудиоформате последовательно помещены календарно-обрядовый и детский фольклор. Образцы расположены в соответствии с календарным кругом. Начинается подборка с осеннего заговенья (№ 1–3), далее размещены колядки (№ 4–12), виноградьё (№ 13) и рождественские припевки (№ 14–16), затем идут масленичные заклички и выкрики (№ 17–22), а за ними заклички, исполнявшиеся в Средокрестие (№ 23–29). Из наиболее интересных образцов можно выделить виноградьё «Как ходили мы ребята-коледовышчики» (№ 13), исполненное Лидией Ильичиной Плотниковой, 1910 г.р. (запись сделана в д. Королёво Красавинского с/с Великоустюгского района в 1999 г.). Весеннюю обрядность представляют две весенние заклички (№ 30–31) и закличка на Вербное воскресенье (№ 32). Публикуются также заклички на дождь (№ 33–35), на солнце (№ 36), на радуугу (№ 37) и на божью коровку (№ 38–39). Далее помещены частушки (№ 40), детские считалки (№ 41–42), большой блок детских (№ 43–50, 52, 54, 55, 58–60) и святочных (№ 53, 56, 57) игр и хороводная песня на беседах (№ 51).

Вторая часть диска посвящена хореографическому фольклору Бабушкинского и Кичменгско-Городецкого районов Вологодской области. Материал дается в видеоформате. Основным жанром хореографического фольклора здесь являются хороводные песни (№ 1, 9, 11–16, 18, 20), среди которых можно выделить хоровод с типом движения «ряд на ряд» «Где жо мы с тобою, моё милоё сердце» (№ 12), записанный в д. Безгачиха Подболотного с/с Бабушкинского района в 1989 г. от Анны Павловны Шишобаровой, 1922 г.р., Марии Дмитриевны Поповой, 1918 г.р., Татьяны Васильевны Медведевой, 1924 г.р., Екатерины Андреевны Чебыкиной,

1930 г.р., и Агнии Сергеевны Жирихиной, 1929 г.р. Помимо хороводных песен, во второй части публикуются хороводные игры (№ 2–8, 10, 17) и одна лирическая песня, также исполненная в сочетании с формой кругового хоровода, «Через горы-те было» (№ 19). Образец был записан от группы исполнительниц из д. Полудово Жубринского с/с Бабушкинского района в 1989 г.: Александры Михайловны Шумиловой, 1906 г.р., Евлампии Артемьевны Киселевой, 1907 г.р., Екатерины Федоровны Киселевой, 1917 г.р., Анны Степановны Крюковой, 1912 г.р., Александры Прокопьевны Анфимовой, 1912 г.р., Лидии Михайловны Сверчковой, 1915 г.р., Марии Семеновны Меньшиковой, 1919 г.р., и Александры Ивановны Коробициной, 1910 г.р. Видеозаписи хореографического движения составляют особую ценность для исследователей фольклора и руководителей фольклорных ансамблей, так как позволяют перенять особенности хореографии и ее взаимодействия с напевом.

**Диск 2** «Традиционные народные наигрыши Вологодской области (балалайка, никольская тальянка, кирилловская гармонь-хромка)» представляет собой методическое пособие из двух частей, составленное педагогом Детской музыкальной школы № 4 г. Вологды Иваном Сергеевичем Теленковым. Первая часть диска включает экспедиционные записи Центра народной культуры Вологодской области, выполненные в Никольском, Нюксенском, Тарногском, Белозерском, Шекснинском районах Вологодской области с 2003 по 2015 г. Паспортные данные приведенных образцов описаны в прилагаемом реестре. Во второй части диска опубликованы видеоуроки с методическими рекомендациями по освоению наигрышей на балалайке, гармонии и тальянке.

Среди наигрышей находим образцы, в которых исполнители играют на редкой, мало сохранившейся в настоящее время тальянке. Хочется отметить двух исполнителей-тальянщиков — Владимира Пантелеймоновича Романова, 1937 г.р., родом из г. Кандалакши Мурманской области, и Ивана Павловича Карачёва, 1935 г.р., из д. Юшково Вахневского с/с Никольского района Вологодской области. Они исполнили наигрыши «по песням» и «под пляску», в которых продемонстрировали виртуозную игру (В. П. Романов: № 9, «По песням. Городищенская игра», и № 15, «Под пляску»; И. П. Карачёв: № 14, «По песням с переходом под пляску», и № 16, «Под пляску»). Образец № 11 («По деревне. Наигрыш

на гармонии с частушками») демонстрирует редкую мужскую традицию исполнения частушек под гармонию.

Первая часть диска 3 и диск 4 включают избранные материалы смотра-конкурса этнокультурных проектов, проходившего в Вологодской области с мая по июнь 2023 г. в рамках Фестиваля современных этнокультурных практик «Время традиции» и Школы этнокультурных практик (2023), организатором которой является Вологодское региональное отделение Российского фольклорного союза. На дисках представлены документально-этнографический фильм «Возвращение песни», снятый семейным клубом «Основа» Дворца детского и юношеского творчества им. А. А. Алексеевой г. Череповца, и документальный фильм «Шабаногорские робятушки отличка ото всех: Приношение народному исполнителю Геннадию Николаевичу Копыльцову от благодарных учеников. К 90-летию со дня рождения». К сожалению, данные об авторах этого фильма не указаны. Помимо фильмов на диске опубликованы доклады и методические разработки различных исследователей и преподавателей в сфере фольклора: Т. Б. Щепанской, Е. В. Киселёвой, И. С. Теленковой, И. В. Чешегорова и И. М. Чешегоровой, Т. С. Рублевой. Обращает на себя внимание лекция Е. В. Киселёвой об этнокультурном проектировании, где освещаются особенности грантовых проектов в сфере фольклора и описываются стратегии работы участников и организаторов данных мероприятий.

Во второй части диска 3 размещены четыре лекции Д. Е. Карапчунова о «Традиционном календаре русского народа в XXI веке» и ссылки на лекции Н. А. Лапиной, О. В. Мазуровой, Е. В. Антоновой, А. С. Смирнова и А. А. Смирновой.

Лекции и практикумы будут полезны для специалистов, которые используют фольклорно-этнографический материал в работе с детьми школьного и дошкольного возраста. Видеозаписи в доступной форме демонстрируют способы изучения и последующего претворения в практику аутентичного материала. При необходимости преподаватель может обратиться к полевым записям, которые содержатся на первых двух дисках.

Издание адресовано специалистам в области народной традиционной культуры, этномузикологам, а также широкому кругу любителей народной музыки. Серия дисков дает возможность познакомиться как с полевыми записями, сделанными на территории Вологодской области,

так и с различными формами их адаптации в педагогической и концертной практике.

**И. В. Бехтерева,**

бакалавр

**К. А. Будина,**

бакалавр,

Санкт-Петербургская государственная консерватория имени Н. А. Римского-Корсакова

**Птичка-рыбинка — позолоченка. Традиционный фольклор Тверской области. Поёт фольклорный ансамбль «Межа».** — Электрон. опт. диск (CD-DA). — Тверь, 2019. — 63 мин 95 с.

Рецензируемый диск представляет собой издание аудиоматериалов из репертуара Заслуженного коллектива народного творчества Российской Федерации — фольклорного ансамбля «Межа» Тверского областного Дома народного творчества. Название коллектива связано с изучением песенных традиций по течению реки Межи в юго-западной части Тверской области и с исполнением этих песен. К сожалению, информация об авторах-составителях на диске отсутствует.

Ансамбль «Межа» был основан в 1989 г. Сейчас его художественным руководителем является Почетный работник культуры и искусства Тверской области Ирина Николаевна Некрасова. Издание диска осуществлено при поддержке Министерства культуры Российской Федерации на средства гранта победителю Всероссийского фестиваля-конкурса любительских творческих коллективов в 2019 г.

Участниками ансамбля являются как преподаватели и студенты Тверского музыкального колледжа им. М. П. Мусоргского, так и приглашенные единомышленники.

Название диска — строка колядки из репертуара этого ансамбля (№ 34). Аудиодиск знакомит с музыкальным фольклором, отражающим традицию тверского Помежья — территории Бельского, Нелидовского, Жарковского, Западнодвинского, Оленинского и Ржевского районов. Кроме этого, в диск вошли песни из северо-восточных и центральных районов Тверской области: Торжокского, Максатихинского, Лесного, Молоковского, Фировского, Кашинского, Спировского, Калининского, Зубцовского, Осташковского. Песни сгруппированы по региональному принципу (с юга на север области).

Традиция тверского Помежья представлена 14 образцами разных жанров музыкального фольклора:

песни масленичная (№ 1), весенняя (№ 2), егорьевская (№ 3), жнивная (№ 4), карагодные (№ 5–9), протяжные (№ 10–13), баллада (№ 14). Наиболее ярко отражают местную традицию образцы обрядовых песен в женском исполнении и карагодные в исполнении смешанного состава. Дан образец и мужского пения — его демонстрирует баллада «Как хотела красна девка» (№ 14).

Песенный фольклор центральных и южных районов Тверской области представлен 16 образцами разных жанров: лирическими песнями (№ 15–18, 27), лирической песней, приуроченной к Масленице (№ 23), свадебными песнями (№ 19–20, 24), даны также песни свадебная плясовая (№ 25), свадебные величальные (№ 26, 29), хороводная игровая (№ 22), плясовая (№ 21), средокрестная (№ 30), колядка (№ 28). Интересными образцами показана песенная традиция с. Рыбинское Максатихинского района. Среди лирических песен обращает на себя внимание песня «Сизенький голубчик» (№ 15) с редким финалом в поэтическом тексте о счастливой любви. Кроме того, на диске опубликована хороводная игровая песня «Гулял барин» (№ 22), прозвучавшая в учебном фильме А. А. Климова «Основные виды русского народного танца» (1970).

Шесть образцов песен относятся к фольклору северных и северо-восточных районов Тверской области: духовный стих «Ах ты, душенька-душа грешная» (№ 31), тропарь «Христос воскрес!» (№ 32), свадебная песня (№ 33), колядка (№ 34; строка «Птичка-рыбинка — позолоченка», вошедшая в название диска, взята из этой колядки), масленичная (№ 35), плясовая, приуроченная к Масленице (№ 36). Отличается от обиходного распев «Христос Воскресе!» из д. Бор-Пруды Лесного района. Особенность исполнения тропаря заключается в том, что мужчины поют его на один напев, женщины — на другой. Составителями диска в указании жанра написано: пасхальное приветствие (№ 32).

Комментарии к материалам диска приведены на внутренней и внешней сторонах обложки издания. Они дают информацию о коллективе, «паспортные данные» песенных образцов (название, указание на жанр, место записи). Кроме этого, приводятся сведения о том, кто из исполнителей фольклорного ансамбля запевает конкретный образец и играет на музыкальном инструменте.

Несмотря на широкий круг жанров, содержащихся на диске, для исследователей песенной традиции

Тверского края представляет неудобство отсутствие в рецензируемом издании этнографических данных о записях (прежде всего об обрядовых напевах), с которых происходило освоение традиции коллективом «Межа». Впрочем, данный диск заявлен не как научная публикация, а как освещение песенных традиций Тверского региона из репертуара фольклорного ансамбля «Межа».

Материалы могут быть использованы в учебной и концертно-творческой практике учреждений образования и культуры.

**А. В. Быстрова,**

бакалавр,

Санкт-Петербургская

государственная консерватория

имени Н. А. Римского-Корсакова

**Песни оренбургских казаков (из экспедиционных коллекций в исполнении фольклорного ансамбля «Дорога») /** С.-Петербург. гос. консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова; песни исполнены фольклорным ансамблем «Дорога»; сост. М. Д. Крылова, К. А. Крылов; цифровая запись и монтаж А. Н. Гришина; ред. и верстка буклета К. А. Мехнецовой; худож. оформление С. П. Николаева и Д. Б. Николаевой. — СПб., 2023. — Электрон. опт. диск (DVD-ROM): буклет. — 120 мин.

Исполнение современными фольклорными коллективами записанных ранее народных песен является важной составляющей работы, проводимой в рамках популяризации уникальной традиционной казачьей культуры Оренбургского края. Рецензируемый диск — не только публикация этнографических материалов, но и своего рода вариант реконструкции песен оренбургских казаков. В издании представлены 12 песен, исполненных фольклорным ансамблем «Дорога» (в аудио- и видеформате), и 14 песен, записанных в 1991–2016 гг. на территории Кизильского, Брединского и Варненского районов Челябинской области. Экспедиционные записи хранятся в Научном центре народной музыки им. К. В. Квитки Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского, а также в Фольклорно-этнографическом центре им. А. М. Мехнецова Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова и в личном архиве уральского фольклориста и этнографа Андрея Георгиевича Серова. Многие образцы исполняются и публикуются впервые.

Диск подготовлен к изданию в рамках проекта «Песни оренбургских казаков: экспедиционное исследование

и реконструкция», ставшего победителем в номинации «Исследовательские проекты» Всероссийского конкурса научно-творческих проектов студентов и аспирантов «Изучение, сохранение, развитие и популяризация традиционной культуры российского казачества» (2023 г.).

Издание состоит из одного DVD-диска и буклета. В буклете кратко рассказано о создании фольклорного коллектива «Дорога», дан указатель источников с полными архивными ссылками и адресами записей. Кроме того, приводятся сокращенные тексты песен без сохранения диалектных особенностей и повторов. Возможно, авторы не ставили перед собой задачи опубликовать развернутые тексты песен оренбургских казаков с сохранением произношения, но более точная расшифровка песенных текстов помогла бы слушателю глубже погрузиться в традицию казаков Оренбургского края.

Диск включает три раздела, отвечающих главным задачам издания — представлению экспедиционных материалов и реконструкции песенной традиции. В первом и втором разделах (папки «Аудио» и «Видео») опубликованы варианты исполнения песен оренбургских казаков фольклорным ансамблем «Дорога». Коллектив был создан в 2019 г. в Санкт-Петербурге под руководством К. А. Крылова; в его состав входят выпускники и сотрудники Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова Данил и Ольга Изотовы, Кирилл и Мария Крыловы, Ярослав и Ксения Парадовские. Составители диска отмечают, что участники ансамбля стараются сохранить в своем исполнении песни тех регионов, где жили и пели их родные, — Заонежья, Вологодской, Курганской, Псковской и (в настоящем издании) Челябинской областей. Следует отметить стремление участников ансамбля через сохранение ярких особенностей народного говора, удивительной традиции многоголосия казачьей культуры не просто скопировать народных исполнителей, а внести личное отношение к исполняемому материалу и приблизиться к «звуко-идеалу» (согласно термину, принятому в современном этномышкетологии). Среди опубликованных материалов — хороводные и лирические песни Челябинской области в исполнении смешанного ансамбля (например, «Поехал казак на чужбину», вариант которой записан в пос. Браиловский Кизильского района, «Полечка турецкая» из с. Кулевчи Варненского района, «Сидел ворон на белой берёзе», исполненный с опорой на запись из пос. Амурский Брединского района).

В третьей части звуковой публикации (папка «Этнографические записи») представлены экспедиционные записи 1991–2016 гг., которые послужили отправной точкой для исполнения песен, размещенных в первой части. Преимущество выбранного принципа публикации материала заключается в том, что аудитория может услышать и исполнение песен представителями молодого поколения, и звучание аутентичного первоисточника. Образцы отобраны с особой тщательностью не только для того, чтобы в полной мере отразить особенности казачьего традиционного пения, но и для удобства освоения основных принципов голосоведения и звукоизвлечения. Следует отметить хороводную песню «Уж вы гости, мои гости», записанную в пос. Кацбахский Кизильского района в 1991 г. В. М. Щуровым, Ф. В. Строгановым, Л. А. Каревым и Е. А. Дубинец от А. А. Ботеневой (1920 г.р.), М. И. Плотниковой (1911 г.р.), А. К. Лебедевой (1911 г.р.), А. Н. Смирновой (1914 г.р.) и Е. С. Смирновой (1921 г.р.); в ее звучании можно уловить не только удивительный многоголосный склад с яркой мелодической линией всех голосов, но и тембральное единство ансамбля.

Диск «Песни оренбургских казаков» будет интересен как профессиональным коллективам, так и любителям народной музыки.

**Ю. А. Карась,**

бакалавр,

Санкт-Петербургская

государственная консерватория

имени Н. А. Римского-Корсакова

**Музыкальный фольклор села Мишковка в записях 1950-х годов /** Моск. гос. консерватория им. П. И. Чайковского; Науч. центр народной музыки им. К. В. Квитки; Департамент культуры Брянской обл.; Гос. автоном. учреждение культуры Брянский областной методический центр «Народное творчество»; песни записали К. Г. Свитова (1953, 1959) и Л. А. Бачинский (1953); фонограммы оцифровали Е. Г. Богина, Н. В. Меньших; сост. и монтаж Л. П. Маховой (143 аудиотрека в формате WAV на цифровом многоцелевом диске (Digital Versatile Disc). — М.: МГК им. П. И. Чайковского, 2023. — Электрон. опт. диск (DVD-ROM). — 190 мин. — [Прилож. к: Музыкальный фольклор села Мишковка в записях 1950-х годов. Песенный сборник с аудиоприложением на цифровом многоцелевом диске (Digital Versatile Disc) / сост.,

предисл. и коммент. Е. В. Битерякова; подгот. текстов Е. В. Битерякова, О. В. Иванова. — Брянск: Авертограф, 2023. — 54 с.].

Рецензируемый диск содержит аудиозаписи, сделанные сотрудниками Московской консерватории Львом Алексеевичем Бачинским (1953) и Клавдией Георгиевной Свитовой (1959) от народных исполнителей из с. Мишковка Стародубского района Брянской области (143 образца местной певческой и инструментальной культуры). Кроме аудиозаписей, на диске опубликованы этнографические описания, тексты песен, фотографии и отчеты Л. А. Бачинского и К. Г. Свитовой об экспедициях.

Аудиозаписи классифицированы в соответствии со сборником К. Г. Свитовой «Народные песни Брянской области» (М., 1966) и составляют четыре раздела сборника: «Календарные», «Хороводные», «Свадебные» и «Лирические песни». Данный диск выпускается с дополнительными разделами: «Репертуар лирика» и «Репертуар скрипача».

Среди календарных песен (№ 1–16) есть записи трех щедровок, четырех масленичных, трех весенних, двух петровских и четырех жнивных песен. Многие из них имеют политекстовые напевы, например, весенняя «Не стой, верба, над водою» (№ 2), петровская «На том боку, на сём боку» (№ 5) и все жнивные песни, например, «А не рано, не рано» (№ 8).

К сожалению, аудиозаписи раздела «Хороводные песни» (№ 17–20) не сопровождаются комментариями об их календарной приуроченности и хореографических особенностях. Исключение составляет одна песня — «Як посею я ленку» (№ 20), исполнявшаяся на Радуницу. Укажем, что в селе Мишковка в начале 1950-х гг. на весенне-летних гуляньях звучали и другие карагодные песни.

В разделе «Свадебные песни» (№ 21–31) даются песни, которые относятся к первому дню свадебного обряда. Интересный пример — песня «Хмарочка над селом стоит» (№ 27), сопровождавшаяся плачем невесты. Указания на момент ее исполнения в обряде можно найти и в полевых тетрадах собирателей.

Структуре и звучанию свадьбы в с. Мишковка с ритуальным напевом присущи особые тембровые, ладовые, темповые и композиционные черты, что отличает свадебный репертуар Мишковки от репертуара соседнего Остроглядова<sup>1</sup>. Есть и сходство между селами, например, в песнях, которые представляют шуточную ритуальную перебранку между свашками (со стороны же-

них) и дру́жками (подружками невесты): «Не дасьтё вы нам золотого» (№ 23), «Что нашего свата» (№ 24), «А на дворе стужа» (№ 25), «Долой, дружки, долой» (№ 26).

В этом же разделе находится особое дополнение — рассказ скрипача Л. Е. Титова о свадьбе. Его репертуару и интервью с ним полностью посвящен последний раздел диска — «Репертуар скрипача» (см. ниже).

Следующий раздел диска — лирические песни (№ 32–63) — включает 32 образца воинских, рекрутских, шуточных и городских песен, припевки, одну тюремную (№ 38) и одну партизанскую (№ 63), преимущественно в женском исполнении. Очень ценно то, что отдельные лирические песни представлены в инструментальных версиях, которые мы можем услышать в репертуаре скрипача и лирика. Так, песня № 59 «Ветрено, ветрено, вербы шумят» имеет инструментальную версию в репертуаре скрипача (№ 135).

Лирический репертуар Брянской области демонстрирует, сколь искусны были певцы, голоса которых запечатлены на записях. Отличительная черта этих голосов заключается в том, что исполнители на момент записи были сравнительно молоды (1910–1920-х гг.). Мужское трио — Михаил Корнеевич Мигаль (1918 г.р.), Михаил Титович Медведев (1911 г.р.), Трофим Иосифович Савченко (1903 г.р.) — выделяется особым вокальным стилем и медленным темпом. От них в 1950-е гг. записали семь лирических песен: «Ох, ты сад, ты мой сад» (№ 34), «Эх, погуляйте ж, некруточки» (№ 35), «А чем ты, соловейка» (№ 37), «Ой, ветер, воя, повева» (№ 38), «По-над лугом зелененьким» (№ 39), «Тиха, тиха на море погода» (№ 40), «Ох, поля, вы поля» (№ 41).

Отдельный раздел посвящен репертуару лирика Климентия Феофистовича Шматова, 1891 г.р. (№ 65–74). Большинство образцов представлены в двух версиях: пение лирика в сопровождении лиры, затем — только аккомпанемент. Звукозаписи включают молитвы, например, песнопение Пресвятой Богородице «Достойно есть» (№ 73); поздние духовные стихи, например «Бедные птички» (№ 65), «Слава, слава в Вышних Богу» (№ 69); рождественский тропарь «Рождество Твое» (№ 71) и лирическая песня «Ой, там на Дунае» (№ 74).

В последнем разделе даны редкие для Брянской области качественные записи инструментальных форм — исполнение на скрипке Леонтия Ефимовича Титова (№ 75–143). Главной темой беседы собирателей с музы-

кантом стал свадебный обряд. Интересно, что Титов рассказывает о свадьбе с точки зрения скрипача как непосредственного участника ритуала. «Приезжаем к невесте. Дружко ставит своих гостей по порядку. Мать выходит с хлебом и приглашает гостей от жениха за стол. Их опять так же заводит дружко. Играется и поётся песня “Под царския ворота”» (№ 84). Кроме свадебных, его репертуар включает лирические песни, свадебные марши, танцевальные и плясовые наигрыши. Одаренный скрипач, он еще на несколько песен представляет и вторую партию/второй голос скрипки, например, в двух маршах, когда жених и невеста идут к венцу (№ 78) и от венца (№ 80).

На диске также представлено оцифрованное книжное издание: сборник К. Г. Свитовой «Народные песни Брянской области» (М., 1966).

В сборнике, к которому диск приложен, «Музыкальный фольклор села Мишковка в записях 1950-х годов» опубликовано предисловие с историей собирания и описанием звукового материала диска, тексты песен и указатели текстов и исполнителей. Особое внимание в издании уделено уже названным нами скрипачу Леонтию (Леону) Ефимовичу Титову, 1876 г.р., и лирнику Климентию Феофистовичу Шматову, 1891 г.р., и их инструментам.

Диск будет интересен как профессионалам, так и любителям народной музыки: и исследователям, и исполнителям-практикам. Это бесценный материал для всех, кто интересуется инструментальной музыкой и вокальной традицией.

**К. М. М. Мункхаммар,**

бакалавр,

Санкт-Петербургская государственная консерватория имени Н. А. Римского-Корсакова

#### Примечания

<sup>1</sup> См.: Песни села Остроглядово в записях 1950-х годов / песни записали К. Г. Свитова, Л. А. Бачинский; фонограммы оцифровали Е. Г. Богина, Н. В. Меньших; сост. и монтаж Л. П. Маховой. [Брянск], 2022. Электрон. опт. диск. (CD-ROM); Из фондов Научного центра народной музыки имени К. В. Квитки Московской государственной консерватории имени П. И. Чайковского: песенный сборник с аудиоприложением на цифровом многоцелевом диске (Digital Versatile Disc) / сост., подгот. текстов, предисл. и коммент. Е. В. Битерякова. Брянск, 2022.

Статья поступила в редакцию 3 июня 2023 г.

**К**огда этот номер «Живой старины» готовился к сдаче в печать, пришла горькая весть. 2 октября 2024 г. ушла из жизни Серафима Евгеньевна Никитина, давний друг и автор нашего журнала. А на следующий день коллеги передали в редакцию статью, которую Серафима Евгеньевна готовила специально для «Живой старины». В память о прекрасном ученом и человеке мы публикуем этот текст без изменений, в авторской редакции. Спасибо Вам, Серафима Евгеньевна. Светлая память...

Редакция журнала «Живая старина»

**Серафима Евгеньевна Никитина,**

доктор филологических наук, Институт языкознания РАН (Москва)

## ЗАМЕТКИ О СТАРООБРЯДЦАХ

### ЧАСТЬ 1. ЖИЗНЬ ПРОЖИТЬ — НЕ ПОЛЕ ПЕРЕЙТИ

Старообрядчество как объект изучения конфессиональных групп — самый многочисленный и, безусловно, популярный среди программ исследований в гуманитарных науках. История, лингвистика, фольклористика, этнология, музыковедение уже много лет занимают староверами как параллельно, так и пересекаясь друг с другом, имея таким образом общий объект и даже общий предмет исследования, каким является, например, пение стихов. При создании такого рода произведений иногда требуется одновременное участие поэта и композитора; сходное явление бывает и при анализе законченного поэтического музыкального произведения.

Староверы как объект истории, географии и лингвистики могут составить последовательность в исследованиях и их результатах, но это может происходить и практически одновременно. Так, исторические события войн отражались в русской истории как в науке, а география показывала границы государства. При этом появлялись изменения в языке и речевом поведении; у старообрядцев особенно явно, как во времена Петра I, так и в современности.

В одном из эпилогов статьи про старообрядчество написано: «на протяжении двух десятилетий работники СМИ и киноиндустрии используют для сюжетов страдания старообрядцев». Было замечено, что женщины более склонны к вере: «Апостолы разбежались, а мироносицы остались, когда Христа распяли», во многих письменных текстах старообрядцы предстают как страдальцы, а в рассказах о прошлом — особенно.

Старообрядцы живут практически во всех регионах нашей планеты, и почти везде им нужно преодолевать невзгоды, лишения, вести борьбу за жизнь. Вспомним об осаде Соловецкого монастыря, где в конце концов многих из них «в лед живыми погрузили». А тремя веками позже мирных и благополучных старообрядцев-земледельцев, то есть крестьян, советская власть лишила дома и имущества, забирала в тюрьмы и лагерь, где они сидели за «слово веры». А на

Алтае старообрядцы пережили в XX веке гражданскую войну: она была для них страшной.

Вот фрагменты рассказов.

В Катанге дело было, красные головы рубили нашим (староверам)... Она (мать) выбежала, не знает, куда. Они ей тоже голову рубить хотели. Там такая яма здоровая... они (красные) заставили выкопать их (староверов) самих. Они выкопали эту яму, их поставили на край, которых стреляли, а другим сашкэй (шашкой. — С. Н.) отрубали голову [пос. Верхний Уймон, Алтайский край, 2000 г.].

В памяти у переселившихся в Америку староверов остались воспоминания о 1920–30-х годах. В Америке — Северной и Южной — старообрядцы пели тюремную песню о Гражданской войне:

Воскресенье мать-старушка сорок верст  
пешком прошла,  
Своему родному сыну передачу принесла.  
Передайте передачу, а то люди говорят,  
Говорят, что заключенных сильно  
с голоду морят.  
А привратник усмехнулся: Твой сынок  
уж осуждён,  
Осужден был прошлой ночи у тюремной  
у стены.  
Ему приговор читали – знали звезды  
лишь одни,  
Его красны расстреляли у тюремной  
у стены.

А теперь перейдем ко дням практически сегодняшним. Как пишут исследователи, у староверов были длинные маршруты: Вятка, Пермь, Урал, Алтай, Кузбасс — это основные вехи старообрядческой миграции европейской части России на ее восточные окраины.

### ЧАСТЬ 2. СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ГЕОГРАФИЯ, ИЛИ СВЯЗЬ СТАРООБРЯДЧЕСТВА С КУЛЬТУРНОЙ ГЕОГРАФИЕЙ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПОНЯТИЯ КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА

Сразу могу сказать, что староверы и география сопряжены через понятие пространства в очень большой степени хотя бы потому, что пространства, за-

нятые староверами, существуют на всех континентах планеты Земля.

И в последние десятилетия активно развивается молодая отрасль географии — культурная география как очевидная гуманитарная наука с центральным концептом культурного ландшафта. Один из главных основателей этой науки пишет: «Ландшафт может быть определен как целостная и территориально организованная совокупность природных, технических и социально культурных явлений, сформировавшихся в результате соединения действия природных процессов и художественно-творческой, интеллектуально-созидательной и рутинной жизнеобеспечивающей деятельности людей [2. С. 9]. Представляется необходимым выделить понятие языковой деятельности, обеспечивающей все остальные виды деятельности и входящей в звуковую составляющую ландшафта [1].

Культура и судьба трех русских конфессиональных групп — старообрядцев, или староверов, духоборцев, или духоборов, молокан нескольких типов — в очень сильной степени переплетена с пространством, идеей его преодоления — концептом пути и в то же время концептом родного ландшафта, освоенного и помеченного такими культурными местами, без которых жизнь лишается устойчивого смысла.

С одной стороны, в жизни этих групп было большое количество миграций, они были вынужденными: переселения по приказу правительства царской России старообрядцев в Сибирь, молокан и духоборцев в Закавказье были тяжким испытанием их физической и духовной стойкости, но со временем для некоторых они превратились в признак культуры, выраженный миропониманием: «Мы живём в мире, но не являемся его частью». Так считают, например, старообрядцы-бегуны, или странники, не желавшие иметь никаких документальных подтверждений своему существованию в антихристовом мире, а потому меняющие места своего пребывания. Если же в понятие культурного ландшафта включить звуковую составляющую, связанную с типами речи и пением, то туда войдут диалекты, поздние стихи старообрядцев, индивидуальное творчество, называемое «наивной литературой», а носители локальной культуры обычно очерчивают свои границы по фонетическим признакам звучащей речи. Существенно,

в каком пространстве — закрытом или открытом — чаще поют люди: так, в восточном Полесье, где проживают полешуки рядом со старообрядцами, старообрядцы больше поют в домах, чем в открытом пространстве. Они, как правило, на службе поют очень тихо, что говорит о замкнутости, интровертности старообрядческой культуры.

Описывая какую-нибудь локальную вербальную культуру, нужно отметить имманентно присущие ей типы текстов (дискурсов) или слоев:

1. тексты богослужебные и сопровождающий их круг традиционного домашнего чтения (письменные книжные тексты и устные молитвы);

2. творчество конфессиональных писателей, полемическая литература старообрядцев;

3. бытовые диалектные тексты и метатексты, например, этнографические самоописания, толкования слов и понятий;

4. традиционные фольклорные тексты;

5. тексты конфессионального религиозного фольклора и народной герменевтики, служащие стилистическим мостом между богослужебными и светскими текстами.

Это те дискурсы, которые необходимы для функционирования культуры внутреннего вербального пространства. Одним из путей комплексного описания культуры, на мой взгляд, является создание суммарного списка параметров, предложенных специалистами разных наук, изучающих культуру и так или иначе имеющих отношение к понятию «культурный ландшафт» и представляющих его иерархическую структуру. Три конфессиональные культуры — православная старообрядческая, протестантские молоканская и духоборская — являют три образца разных пропорций устного и письменного начала. Старообрядческая культура, по мнению многочисленных исследователей, имеет очевидную христианскую письменную доминанту, образующую языковую диглоссию (церковнославянский язык служебных книг и местный диалект; книжная доминанта определяет уклад жизни, состав и функционирование устных форм; цитатные церковнославянизмы включаются в бытовую речь). При разрушении книжной культуры, утрате книг происходит быстрое размывание старообрядческой модели мира. Проблема описания территориальных вариантов становится актуальной с расширением материала, вводимого в научный оборот. Описываются разные стороны духовного и материального жизнеустройства внутри конфессиональных вариантов (согласиях) [6]. Можно сразу указать на «слышимое» различие между территориальными

вариантами: это говор — обязательный элемент звукового ландшафта. Недаром говорят: «Пространство создает культуру». Следует сказать также о глубоких внутриконтрастных различиях, например, между многочисленными старообрядческими согласиями. Так, во многих регионах белокриницкое согласие старообрядцев соседствует с поморским.

Будем различать окружение: вертикальное и горизонтальное. Горизонтальное осуществляется в пространстве, вертикальное — в типе и структуре общества. Доминирующая по положению группа часто находится в горизонтальном, или пространственном, соседстве с малой. Государство выступает как внешнее по отношению к этноконфессиональным группам, личность реализует свои социальные роли внутри группы; такой для эмигрирующих староверов была когда-то Турция, потом Бразилия, но никак не США, где в государственном масштабе существует только социальная стратификация, определяющая роли личности и языковое поведение [3].

Соседствующие старообрядческие согласия стараются свести контакты к полемике по вопросам веры. Так, многие беспоповцы считают белокриницкую церковь «продажной верой». Браки между представителями этих согласий, которые в течение ста лет жили в одной деревне, до недавнего времени были довольно редки, притом что служебные книги у них одинаковы. Замечу, что заимствования быстрее и легче появляются в тех сферах культуры, которые менее защищены идеологией конкретного конфессионального ответвления. Так, в восточном Полесье живут полешуки — исконные жители, сохранившие в себе общеславянские культурные признаки, и русские старообрядцы, бежавшие от никонианских реформ на запад. Старообрядцы представлены почти всеми своими согласиями (в одной деревне было пять вер), рядом с ними живут единоверцы, которых беспоповцы называют отступниками и предателями. Самые тесные контакты с полешуками у единоверцев, менее контактны белокриницкие, еще менее беглопововцы, минимум контактов с беспоповцами, что соответствует степени проницаемости выстроенных веро-культурных барьеров. Светский же репертуар у старообрядцев имеет много общих текстов с фольклором полешуков: этот жанр не защищен старообрядческой идеологией.

Типы и способы контактов конфессиональной группы с окружающим населением — одно из ярких проявлений специфического для каждой группы баланса между замкнутостью и открытостью. На Северном Кавказе однажды я пришла к молоканам, услышав, как

они поют духовную песню о расставании души с телом не так, как поют старообрядцы этот духовный стих «Уж вы голуби». Я запела, мне начали подтягивать, расспрашивали о староверах. Вскоре я пришла к старообрядцам-беспоповцам и сказала их наставнику, что была у молокан. Эффект был прямо противоположным: «К лютерам ходила, к еретникам! Чему там научишься! Ещё раз пойдёшь — к нам больше не пущу». У меня с наставником были хорошие отношения, он наполовину шутил, но только наполовину. Можно считать, что старообрядцы более замкнуты, чем молокане. Но вот казаки-некрасовцы, живущие рядом с молоканами, зовут на свадьбу всех соседей, а на молоканской свадьбе людей чужой веры не бывает. Правда, последние годы положение несколько изменилось, как я слышала, «стало посвободней».

### ЧАСТЬ 3. СТАРОВЕРИЕ И МУЗЫКА (ПЕНИЕ)

Можно много говорить о языке, пении и речи старообрядцев, и об этом уже много писано; я же кратко остановлюсь в пространстве конфессиональных культур только на православии: в нем староверие донесло до настоящего времени письменную и устную древнюю музыкальную культуру. Исследования на эту тему сосуществуют с гуманитарными работами в этой и других областях совместно и параллельно, одновременно и разновременно.

Глубокие полевые исследования бытового уклада, литургической практики, духовно-певческой культуры староверов-часовенных Нижнего Енисея и Кузбасса осуществили экспедиции музыковеда Т. Г. Казанцевой в начале нашего века. Так, было обнаружено, что только часовенные сумели сохранить институт иночества, а на склоне лет многие совершают иноческий постриг. Я же остановлюсь только на пении, сохранившем древние распевы после отказа от священства в 1840 году и перехода на беспоповские позиции. В 2008 г. наиболее полная информация была получена в поселке Индыгино: это типичное поселение енисейских часовенных. Основные ритуальные действия — крестное знамение и поклоны. Крест полагается «двумя персты». Сбор на службу объявляется ударами в било. Богослужение проходит в строгом соответствии с положениями дореформенного Устава в редакции патриарха Иоасафа (1641), причем используются только уставные формы, что свидетельствует о высокой литургической культуре часовенных. За каждой формой закреплён определенный репертуар текстов. Есть тонированная речь, включающая тексты молитв; вокально-речевая — литургический речитатив при чтении Священного

Писания; хоровой речитатив: краткие молитвы, припевы и более развернутые молитвословия. Доминирующий жанр вокальной силлабики — стихеры воскресные и святым.

В соборе часовенных в Индыгино большинство певчих владеет музыкальной грамотой: песнопения поют по крюкам. Обучение обычно происходит в пост. Крюковой грамотой владеет наставник, все его братья, сыновья и племянники.

Я сделала краткое описание содержания статьи Т. Г. Казанцевой. Кончу ее цитатой: «Часовенные поют в ровной, но очень высокой громкостной динамике, интонирование осуществляется “на связках”, при предельном напряжении голосового аппарата. Всё это оставляет неизгладимое впечатление “архаической подлинности” происходящего» [4. С. 337].

Вторая экспедиция Т. Г. Казанцевой происходила среди часовенных общин индустриальных районов Сибири, в городе Белово. С конца XIX в. начался процесс постепенного их перехода в поморское согласие и распространение в Сибири самокрещенства. Однако исследователи этого согласия встречаются с замкнутостью часовенных и разными запретами, особенно на общение с иноверными в еде и молении. Всё это затрудняет изучение жизненного уклада, религиозной практики и, конечно, пения. Не может быть видеосъемки, тем более магнитофонной записи. Допуск в собор и наблюдение за богослужением посторонним людям запрещены. Уникальный материал был получен в результате индивидуальной работы с одной из прихожанок, воспитанной в традиционной семье старообрядцев часовенных Урала, переживших время коллективизации и сложный маршрут миграции из европейской части России на восточные окраины [5. С. 291].

Традиция не прервалась, но редуцировалась до минимума, нужного для сохранения богослужения. В первую очередь оказалась утраченной крюковая грамотность. В результате все формы богослужения перешли из письменной в устную форму, но была сохранена вокальность. В традиции используется четыре способа воспроизведения служебных текстов, три из них вокальные; песнопений-образцов — восемь, по числу гласов знаменного распева. «Напевка» — устная версия песнопения, ранее воспроизводимого по книгам знаменной нотации. Певчие не прибегают к певческим книгам: все напевы передаются изустно. Данная практика в целом ориентирована на канонические нормы РПЦ дораскольного периода [5. С. 297].

Я остановлюсь на примере с духовными стихами, многие из которых имеют свои истоки в далеком Средневековье. Народные стихи существуют в не-

скольких формах: словесной, песенной/певческой, хоровой и индивидуальной, с использованием и без использования инструментов. Инструменты попали под запрет у староверов и у некоторых профессиональных групп: «Богом дан человеку лучший инструмент — человеческий голос, и другие нам не нужны».

Словесные тексты имеют варианты, напев тоже. Некоторые стихи до сих пор поются *по крюкам* (крюк — одна из единиц письменной музыкальной грамоты). Свободы в тексте музыкальной грамоты больше, чем в словесном тексте. Во-первых, один и тот же стих (включая варианты) может иметь разные напевы, во-вторых, на один и тот же формульный напев могут и исполняться разные стихи, бывают также стихи, во всех территориальных и конфессиональных вариантах имеющие один и тот же напев. Таков, например, стих об Иосифе Прекрасном «Кому повем печаль мою». Очень слабо варьируясь в тексте словесном, он имеет достаточно стабильный напев на Урале и в Туве, на Ветке и на Волге, на притоках Онеги и в Бессарабии. Другой напев этого стиха мы услышали единичный раз от беспоповцев-поморцев Верхоямья. В этом старообрядческом регионе многие стихи исполнялись на два напева: один был старый — от «праведов», от старинных рукописных книг; другой — «московский», с печатных стиховников начала XX века. По два напева имеют некоторые стихи тувинских старообрядцев: «по-духовному» и «под бражку», однако преобладают музыкальные формы, группирующие разные стихи с одним формульным напевом. В настоящее время распространены инципитарии, позволяющие довольно быстро очертить структуру духовных стихов в исследуемом репертуаре.

Обычно в старообрядчестве духовные стихи противостоят всем остальным песенным жанрам по способу бытования, то есть функционально. Это пение для постных дней, и оно сопряжено с особым способом звукопроизводства: это церковный или левоклиросный стиль пения. Народные же стихи устной традиции «кричат» как песни.

Концепт пения в стихах ценностно окрашен. Поют преимущественно ангелы, святые и мученики. В стихе о трех гробах поют над гробом Богородицы. Егорий Храбрый, младенец Кирик, брошенные в печь, оказываются невредимыми и «стихи поют херувимские, творят молитвы все Иисусовы». Мелкие птички поют в раю «гласы архангельские», поют и в пустыне, благодаря чему она приобретает атрибуты рая. В аду пения быть не может, там только скрежет зубовый. Когда поют обычные люди, то обстоятельства пения сакрально отмечены:

ДЕВ И ИНОКОВ СОБОРЫ ПЕЛИ ВЫШНЕМУ ХВАЛЫ.

При смерти и далее в горном мире можно слышать *глас несказанна утешения, глас радости и веселия, глас пения неизреченного*.

Слово *глас* в духовных стихах употребляется в трех значениях: как неотъемлемый звуковой атрибут живого существа, как звучащая речь в сочетании с глаголом *гласить* и как *сакральный напев*. В первом значении он имеет синонимом слово *голос*, однако заложенное в словарном значении стилистическое различие (церковнославянское *глас* — высокого стиля) приводит к тому, что гласами обладают прежде всего божественные силы: Христос, Богородица, ангелы, архангелы, святые и «прекрасная мати пустыня». Гласы *бывают архангельские, ангельские, евангельские, молитвенные, жалостные* по принадлежности лицу либо по сакральному содержанию:

И вознесла пречистая *молитвенный глас*  
К своему сыну ко распятому.

Обычно с прилагательным *архангельский глас* вбирает в себя все три значения.

Каждая тема из затронутых в трех частях ждет своего продолжения.

### Литература

1. Андреева Е. Д. Звуковой ландшафт как реальный объект и исследовательская проблема // Экология культуры / сост. Ю. Л. Мазуров. М., 2000. С. 76–85.
2. Веденин Ю. А. Очерки по географии искусства. СПб., 1997.
3. Виноградов В. А., Коваль А. И., Порхомувский В. Я. Социолитургическая типология. Западная Африка. М., 1984.
4. Казанцева Т. Г. Староверы-часовенные Нижнего Енисея: бытовой уклад, литургическая практика, духовно-певческая культура (по материалам полевых исследований) // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. Т. I / ред.-сост. В. И. Осипов и др. М., 2011. С. 325–338.
5. Казанцева Т. Г. Некоторые наблюдения над богослужебной певческой практикой старообрядческих общин индустриальных регионов Сибири (на примере часовенных Кузбасса) // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. Т. II / ред.-сост. В. И. Осипов и др. М., 2014. С. 288–298.
6. Никитина С. Е. Вопросы описания территориальных вариантов культуры: сибирские и американские старообрядцы // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи / отв. ред. Р. П. Матвеева. Улан-Удэ, 2001. С. 10–16.

Статья поступила в редакцию  
3 октября 2024 г.

## ПАМЯТИ СЕРАФИМЫ ЕВГЕНЬЕВНЫ НИКИТИНОЙ

**2 октября 2024 г.** ушла из жизни Серафима Евгеньевна Никитина. Она родилась 1 сентября 1938 г. в Саратове, в семье химиков. Окончила школу с золотой медалью и поступила в Саратовский университет, а в аспирантуре училась уже в Москве, в Институте языкознания АН СССР у Александра Александровича Реформатского. Своему учителю она была предана всю жизнь и всегда вспоминала о нем с радостью и благодарностью.

С. Е. была человеком страстным, восторженным и наивным, имеющим свою позицию во всех философских и политических вопросах, о которых много размышляла. В ее доме не было телевизора, но постоянно работало радио. Чаще всего, впрочем, она слушала канал «Орфей».

С. Е. была человеком невероятной одаренности.

В лингвистике она была глубоким, последовательным аналитиком. Занималась изучением терминологии — как в теоретическом плане, так и в практическом: создала тезаурусы языка науки и языка фольклора.

В научные экспедиции она ездила с ранней юности, с первого курса университета. Ездил с филологами и музыковедами. Изучала фольклор и этнографию — то, что с легкой руки Никиты Ильича Толстого превратилось в новую обширную область науки и стало называться этнолингвистикой. Но попутно изучала и многое другое, например, музыкальную составляющую фольклора, народные говоры, антропониимику.

С. Е. была последовательным атеистом и никогда этого не скрывала.

Полжизни С. Е. работала с особыми конфессиями — старообрядцами и русскими протестантами: духоборами и молоканами. Это были достаточно закрытые сообщества, особенно это касается старообрядцев. И старообрядцы, и протестанты в России всегда были гонимыми: что в царские времена, что в советские, но сумели сохранить свою религию, обряды, культуру. С. Е. занималась постижением и последовательным изучением этой культуры — на уровне философии, этнографии, фольклористики. Ее особенно привлекали вторичные смыслы, культурный подтекст, свойственный далеко не только собственным текстам. Каждый артефакт — например, разноцветная женская шапка у духоборов — обладал своей «семиотикой», подчас неоднозначной. Так, черная полоса внизу шапки — черная земля и в то же время показателем того, как духоборы плохо жили, как их угнетали и преследовали. Огромный цветок с раз-

ноцветными лепестками в центральной части — звезды на небе, а также время расцвета духоборчества при Александре I, который духоборов защищал. Зеленая и желтая полосы сбоку — это небо и дорога: с одной стороны, во Вселенной, с другой — в земной жизни, когда духоборов ждала новая ссылка и новые гонения. То есть одно и то же могло толковаться с точки зрения земной судьбы и Космоса.

С. Е. очень любила путешествовать. Не как турист, а как человек, постигающий чужую культуру. Она побывала на Русском Севере, на Камчатке и Чукотке, на Каме, на Волге, на Урале, в Грузии, Армении, США и во многих других местах, где жили молокане, духоборы и старообрядцы.

С. Е. любила театр: не столько как зритель, сколько со стороны сцены. У нее были прекрасные актерские данные, проявившиеся в каждом ее выступлении, а выступать она любила, выступала много и часто — перед любой аудиторией, куда пригласят. Каждое ее выступление превращалось в моноспектакль. Приглашали ее тоже часто и много: она обладала невероятным по красоте и силе голосом. Музыкальная ее одаренность выражалась еще и в том, что она с первого раза со слуха воспринимала и перенимала народное пение. Особенно это важно было, когда она работала со старообрядцами, которые обычно запрещали записывать свое пение на магнитофон. Потому что там ведь «бес сидит», и это «бес теперь поет из твоего ящика».

С. Е. записала огромное количество духовных стихов, и не только тексты записывала, но и напела эти стихи, и только благодаря ей мы теперь знаем, как эти стихи на самом деле звучали.

С. Е. оставила значительное научное наследие: несколько книг и около 300 статей. Множество ее докладов и выступлений, в том числе с пением духовных стихов, молоканских и духоборческих псалмов, можно найти во всемирной сети. Но С. Е. еще и сама сочиняла стихи. Другим на юбилей и по какому-нибудь поводу, например, к защите диссертации. С. Е. обладала прекрасным чувством юмора. Ее стихи очень филологичны: в них всегда присутствует игра слов и смыслов. Вот один из примеров ее шуточного поэтического описания (у этого стиха было несколько вариантов, этот — последний):

В большом селе Эммануилово  
Жил гениальный человек,  
Но боль зубная, боль постылая  
Его терзала целый век.



Он уходил в свои творения,  
Спасаясь временно от мук.  
И восхищались поколения  
Великим светочем наук.

Бывали времена тяжелые,  
Но свет трудов его не мерк:  
Великой философской школою  
Гордился город Кёнигсберг.

А ведь не всё им было познано,  
Двух тайн не смог постигнуть он:  
Как возникало небо звездное,  
А в сердце нравственный закон.

Он навсегда остался в вечности,  
А я пред временем в долгу.  
Увы! болят мои конечности,  
И я трудиться не могу.

А вдруг смогу? Иль всё заклинило?  
Но повторяю я стою:  
Прости-прощай, село Калинино  
И здравствуй, город Кантоград!

Но я не Кант, а комментатор  
Стихов духовных, что пою.  
Возьму-ка я перо-лопату,  
Вскопаю грядочку свою.

Здесь речь идет о том, что в конце жизни у С. Е. заболели ноги. Настолько, что из-за непрекращающихся болей она уже не могла никуда ездить и даже с трудом выходила из дому.

С. Е. была очень аскетична. Духовная составляющая ее повседневного существования намного перевешивала все материальное. «Деньги — мусор». При этом она многим помогала деньгами.

С. Е. было присуще огромное чувство достоинства. Это проявлялось во всем: в фигуре, походке, повороте головы, одежде, манере разговаривать, в самих разговорах. Она любила говорить и умела слушать. Интересовало ее все: новые лица, новые исследования, книги, статьи. Она любила и ценила все прекрасное. Природу, книги, музыку, науку, талантливых людей. И была чрезвычайно благодарна всем, кто это прекрасное в себе нес.

И все мы, многочисленные поклонники Серафимы Евгеньевны, до конца своих жизней будем безмерно благодарны ей за то прекрасное, что она принесла с собой в мир и подарила каждому из нас.

**И. Б. Качинская,**

кандидат филологических наук,  
Московский государственный  
университет имени  
М. В. Ломоносова

## XV МЕЛЕТИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

20–21 октября 2023 г. в рамках Всероссийской научной конференции «XV Мелетинские чтения: Культура как коммуникация» была проведена фольклорная секция. Конференция была подготовлена Институтом высших гуманитарных исследований им. Е. М. Мелетинского совместно с Центром типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ). С 2008 г Мелетинские чтения стали традиционным мероприятием, объединяющим исследователей разных гуманитарных направлений. Фольклорная секция конференции проводилась в очном и дистанционном формате. В ней приняли участие 16 докладчиков из России (Москвы, Санкт-Петербурга, Смоленска, Перми, Сыктывкара), а также из Турции и Израиля.

Конференцию открыл **С. Ю. Нелюдов** (РГГУ, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации / РАНХиГС, Москва). Внимание докладчика было сосредоточено на семиотическом (культура как совокупность текстов) и технологическом (культура как коммуникационная система) взглядах на культуру. Также были затронуты особенности фольклорного и книжного бытования текста.

**Т. А. Михайлова** (Институт языкознания РАН / ИЯз РАН, Москва) выступила с докладом «Встреча в лесу: “образец” и “инструкция” в культуре коммуникации». В быличках потенциально опасного мифологического персонажа нужно отгонять бранью. Был рассмотрен тип сказок «Морозко», в которых злая девушка распознает мифологического персонажа, в соответствии с предписаниями меморатов грубит ему и наказывается. Причина ее гибели в том, что она неверно распознает функции мифологического персонажа. В ирландской традиции встречается подобный кейс: известная сага «Приключения сыновей Эохайда Мугмедона». По сюжету герои в лесу встречают ужасную старуху. В обмен на воду она предлагает возлечь с ней, на что соглашается только Ниалл. Старуха превращается в прекрасную девушку Власть, и Ниалл становится основателем династии. Существует другой сюжет в меньшем числе редакций — предание о Махе Рыжегривой. Маха претендует на престол Ирландии, но ее двоюродные братья против этого. Переодетая в прокаженную, Маха приходит к братьям в лес во время их отдыха. Братья соглашаются вступить

с ней в интимные отношения. Она пленяет каждого из них и привозит к королю уладов. Затем она становится правительницей Ирландии, а они — ее рабами. Исследовательница выдвинула предположение, что героиня Маха будто бы намеренно создает ситуацию в лесу, рассчитывая, что ее примут за мифологического персонажа. При этом было отмечено, что нарративные модели могут работать самостоятельно и намеренное воспроизведение ситуации может не соответствовать действительности.

**А. Л. Топорков** (Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва) в докладе «Псевдоканонические молитвы, апокрифические тексты и заговоры в русской традиции: проблемы трансформации текстов в условиях внутрикультурной коммуникации» представил функционирование магической традиции как пространство коммуникации между исполнителями заговоров и заказчиками, пациентами и жертвами. На материале славянских требников и ряда апокрифических молитв была рассмотрена трансформация текстов с XV по XIX в., обусловленная диалогом между рукописной и устной, книжно-церковной и фольклорной культурами. С течением времени трансформировались также жанровые характеристики текстов и их роль в культурной коммуникации.

**Л. Г. Каяниди** (Смоленский государственный университет) выступил с докладом «Сказочный тип СУС 756В “Кумова постель” (“Мужик Мадей”) как симбиоз народной мифологии, христианско-апокрифической и иконописной традиции». В докладе на материале 26 текстов рассматривались структура сказочного типа и исторический генезис сказочного сюжета. Исследователь выделил в сказке два хода, обладающих одинаковой синтагматической структурой. Оба хода имеют три сюжетно-семантических составляющих: недостача, предварительное испытание и основное испытание. Ученый предположил, что многие образы и мотивы сказки восходят к христианскому апокрифическому «Слову о крестном древе», в котором рассказывается о происхождении трех дерзавцев, которые стали крестами для Христа, благоразумного и безумного разбойника. Исследователь также проследил связь сюжета с народной мифологией (по варианту текста в «Смоленском этнографическом сборнике» В. Н. Добровольского). Особенность варианта в том, что протагонистом второго хода является мельник («знающий», имеющий дело с нечистой силой). Разбойник Мадей также сбли-

жается с иконописным типом евангельско-апокрифического благоразумного разбойника. Широкое распространение его иконописные изображения в России получили в XVI в. — тогда же, когда и «Слово о крестном древе». Варианты имени разбойника в сказке возводятся к именам благоразумного разбойника, представленным на иконах. Исследователь заключил, что становление типа 756В происходило в сложном взаимодействии христианских апокрифов, народной мифологии и иконописи.

**С. Ю. Королёва** (Пермский государственный национальный исследовательский университет) в докладе «Перечисление умерших в поминальном обряде (взаимодействие устной и письменной традиций)» продемонстрировала, что под влиянием церковных практик «вычитывания» помянников и поминальных молитв, включающих перечисления категорий умерших, сложилась традиция перечислять имена покойных родственников в ходе индивидуальных и календарных поминальных обрядов. В различных (этно)локальных сообществах формировались и передавались свои правила «списочного» поминовения, времени и места произнесения текста, а также конструирования подобных текстов.

**А. В. Панюков** (Коми научный центр Уральского отделения РАН / Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар) в докладе «Порча-сглаз как феномен вербальной магии: нарративный аспект» рассмотрел традиционные представления коми-зырян о *сглазе-вомидз*. В центре доклада был вопрос: откуда берется негативный результат сглаза? Докладчик проанализировал коммуникативную модель сглаза (адресант — вербальное сообщение — адресат и объект), которая воспроизводится в устных рассказах о порче-сглазе. В случае спонтанного возникновения ситуации адресат сообщения оказывается к ней не готов. От неожиданности адресат попадает в ситуацию коммуникативного ступора (он не готов к общению, информация не соответствует его ожиданиям и пр.). Кратковременный ступор разрывает восприятие действительности на ситуации до и после коммуникативного акта. До — привычное мировосприятие, после — переосмысление сообщения, направленное на устранение когнитивного диссонанса. Эти когнитивные усилия нацелены на поиск дополнительных референций, соотносении вербального сообщения с объектами внеязыковой действительности. Возникает новый индуцированный смысл. Индуцированный смысл перенаправляет императивный характер слова-вомидз в соответствии с реальностью.

**Л. С. Лобанова** (Коми НЦ УрО РАН, Сыктывкар) в докладе «Мотив явления оленя в устной культуре вишерских

коми: от легенды к коллективному прозвищу» на материале XIX–XX вв. реконструировала вариант легенды о жертвенном олене, бытовавший до 1930-х гг. Легенда о жертвенном олене известна в разных традициях и локальных версиях. У вишерских коми распространен вариант, в котором олень ежегодно являлся к вишерской церкви 8 (21) сентября и отдавался на заклание. Несколько лет олень опаздывал, и в последний раз жители не дождалась оленя и принесли в жертву домашнее животное. Тогда пришедший олень ушел и больше не являлся. После этого жители ежегодно приносили на заклание домашнее животное по обету. Для выявления функции сюжета в настоящем были проанализированы интервью с жителями. Был сделан вывод, что в настоящее время легенды об олене стали способом выражения локальной идентичности через трансляцию местной истории и экспликацию коллективного прозвища жителей «вишерские мослы обгладывающие» (с. Богородск Корткеросского района, Республика Коми). Докладчица классифицирует нарративы из интервью как предания, поскольку они содержат сведения о местной истории, бытуют в устной форме и выражают локальную идентичность жителей.

Доклад **Г. Ю. Устьянцева** (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова) «“Я бы не сказал, что это рай, это скопление душ, космонавты это видят”: мифологические представления марийских жрецов об устройстве мира» был основан на полевых материалах автора, записанных в 2019–2023 гг. в Республиках Марий Эл и Башкортостан. В докладе шла речь об особенностях конструирования пространства в мифологических текстах марийских жрецов (картов). Были выявлены общие черты в рассказах картов: контаминация монотеистических и политеистических концептов; дифференциация мира на пространства-уровни; представление о населенниках миров (божествах, духах со своей иерархией) и отсутствие четких представлений о мире мертвых. При этом было отмечено табуирование некоторыми жрецами темы подземных богов. Докладчик также обратил внимание на сочетание в рассказах марийских картов индивидуального элемента, книжной и этнографической традиции, локального фольклора и глобального дискурса (массовая культура, нью-эйдж и пр.).

**С. Е. Никитина** (ИЯз РАН, Москва) выступила с видеодокладом «О концептосфере духовных стихов». Согласно определению исследователя, концептосфера — это совокупность устных или письменных концептов в христианской вере, центром которой

является концепт спасения души для жизни вечной, а также совокупность путей, ведущих к спасению. На примере духовных стихов, относящихся к разному времени, была прослежена связь между развитием некоторых концептов и их взаимодействием друг с другом через концептуальные поля. Среди наиболее частотных названы концепт ухода из жизни (мира), монастырь, пустыня, святость, смирение, чудо, концепт веры, включающий концепт спасения, и др.

Второй день конференции открыл доклад **Ц. Б. Селеевой** (РАНХиГС, Москва) «Цикл “Джангара” Ээлян Овла и его влияние на калмыцкую и синьцзян-ойратскую традиции: к вопросу о культурных заимствованиях». Песни цикла сказителя Ээлян Овла сегодня представляют калмыцкий «Джангар» во всем мире. Его появление и бытование в синьцзян-ойратской традиции связано с заимствованием книжных версий эпоса сказителями. На основе сравнительно-типологического исследования изданий песен «Джангара» (1986, 1987, 2000) на текстологическом, сюжетном и темо-мотивном уровнях докладчица продемонстрировала следы прямого заимствования версии Ээлян Овла в синьцзян-ойратских главах-песнях. Было отмечено, что у разных синьцзян-ойратских сказителей бытовали отдельные песни единого цикла.

С докладом «Песенный фольклор китайской народности цзин (кин)»: сохранение и переосмысление вьетнамской традиции» выступила **Е. О. Старикова** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» / НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург). Народность цзин — это этнические вьетнамцы, проживающие на пограничной территории Китая и Вьетнама (в основном в Гуанси-Чжуанском автономном регионе, в деревнях Ванвэй, Шаньсинь и Утоу (Три цзинские деревни или Три деревни)). Песни цзин являются важным этническим маркером: они имеют много общих формальных и содержательных черт с песнями вьетов во Вьетнаме. Докладчица представила характерные черты песен Трех деревень — их сходство с вьетнамской традицией и локальные особенности.

**Е. В. Александрова** (НИУ ВШЭ, Москва, РГГУ, Москва) в докладе «Между возгласом и гимном: масштабирование сакральной коммуникации в Древнем Египте» сосредоточила внимание на текстах и гимнах, которые связываются с понятием личного благочестия, то есть личного взаимодействия с божеством. В текстах выделяются такие части, как описание результатов вмешательства божества в жизнь человека, рассказ о силе божества и публичные поучения сообщества, направленные на формирование благочестивого

поведения по отношению к богу. Исследовательница проследила развитие формы и содержания текстов личного благочестия и отметила, что их зачатки встречаются еще в эпоху Древнего царства.

**А. И. Бер-Глинка** (независимый исследователь, Турция, Анталья) выступил с докладом «Тропами Проппа. Как африканский этнографический материал помогает понимать античные сюжеты (на примере представлений о змеях)». Разнообразные античные источники представляют богатый материал о взаимоотношениях человека и змеи, но не дают развернутого объяснения этой символической связи. Исследователь отметил, что африканские представления, выявленные благодаря этнографическим источникам, позволяют объединить разрозненные античные сюжеты в целостную картину мира и реконструировать место змеи в ней.

**Е. В. Коровина** (ИЯз РАН, Москва) посвятила свой доклад «Истории для деревянных досок: тексты, связанные со storyboards островов Палау, и их параллели» распространенной на островах Океании туристической продукции — деревянным доскам, создание которых восходит к традиции изображений с легендарными или религиозными сюжетами на фасадах и балках общинных домов. В туристическую продукцию переходит лишь небольшая часть фольклорных сюжетов традиционных досок. Исследовательница представила обзор основных сюжетов для туристических досок островов Палау, среди которых встречаются как специфичные для данной территории сюжеты, так и те, которые имеют параллели за пределами островов.

Доклад **Д. А. Радченко** (РАНХиГС, Москва) «Небесные знаки: практики семиотизации природных явлений в социальных медиа» был посвящен структуре интернет-постов о небесных знамениях, появившихся в период СВО: в таких постах представлены фотографии неба и короткие тексты, интерпретирующие определенные явления как знамения (например, облако в форме буквы Z, цвета российского флага в облаках и пр.). Устойчивый жанр рассказа о небесных знамениях претерпел трансформацию, в которой вербальная часть сокращается, а визуальная часть предстает как «объективное» свидетельство. В докладе внимание было сосредоточено на формах верификации данных явлений и реакциях пользователей социальных сетей на подобные посты.

**Е. Ф. Левочская** (РАНХиГС, Москва) в докладе «Цветая и цветаявки: смысловое поле вокруг чтения авторских текстов» затронула вопрос о причинах популярности Марины Цветаевой как поэта. Было отмечено, что ее поэзия

и автобиографическая проза влияют на осмысление личного опыта и формирование жизненного сценария читателей. На материале интервью с читателями, анкетирования, включенного наблюдения на цветаевских «поэтических коштрах» и анализа подборки конкурсных эссе для журнала «Новый мир» (2022 г.) докладчица выявила сетевые взаимодействия вокруг чтения, практики привлечения новых читателей, смыслы, которые выделяются при чтении.

Завершил конференцию доклад **Ю. В. Сарычевой** (независимый исследователь, Израиль, Тель-Авив) «Пространство перехода между жизнью и смертью в аниме (на примере двух фильмов)». В рассмотренных

фильмах в жанре аниме (в русском прокате «Ловцы забытых голосов» Макото Синкая и «По ту сторону океана» Лян Сюаня) были обнаружены устойчивые представления о пространстве перехода между жизнью и смертью. Докладчица продемонстрировала, как в современном аниме отражаются «романтизированные» представления о загробном мире и представления, взятые из мифологической традиции.

С программой и тезисами докладов можно ознакомиться на сайте ЦТСФ РГУ<sup>1</sup>. По итогам сессии планируется публикация статей в журнале «Фольклор: структура, типология, семиотика».

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Культура как коммуникация. Фольклорная секция: материалы Всерос. науч. конф. «XV Мелетинские чтения» (Москва, РГУ, 20–21 октября 2023 г.) / сост. и ред. М. В. Гаврилова. М., 2023. URL: <https://cts.ru/conference/xv-meletinskietcheniya-kultura-kak-kommunikaciya>.

**М. М. Кузнецова**,  
студентка магистратуры,  
Российский государственный  
гуманитарный университет  
(Москва)

Статья поступила в редакцию  
17 мая 2024 г.

## VIII КОНФЕРЕНЦИЯ «ДЕМОНОЛОГИЯ КАК СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА»

27–28 мая 2024 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГУ) прошла VIII Всероссийская с международным участием научная конференция «Демонология как семиотическая система», организованная Центром типологии и семиотики фольклора и Центром визуальных исследований Средневековья и Нового времени факультета культурологии РГУ. Конференция, проходившая параллельно в очном и дистанционном форматах, объединила фольклористов, антропологов, искусствоведов и историков-медиевистов.

Конференцию открыл доклад **Д. И. Антонова** (РГУ, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ / РАНХиГС, Москва) «Средневековая демонология и современные иконописцы». Исследователь рассмотрел вымывание исходной семантики знаков из современной стенописи в российских храмах, которое может сопровождаться вторичной семиотизацией в рамках интервью или тематической беседы. Знаки или семиотические системы, которыми оперируют иконописцы, оказываются им неизвестны, и визуальная разработка демонических персонажей, основанная на механическом репродуцировании, может идти либо по пути заимствования элементов образов Люцифера и демонов из массовой культуры XIX–XX вв., либо через добавление узнаваемых анималистических черт.

**Л. Б. Сукина** (Институт программных систем им. А. К. Айламазяна РАН, Переславль-Залесский) в докладе «Демоноборчество Корнилия Мол-

чальника: сюжеты Киево-Печерского патерика в агиографии петровского времени» предложила к обсуждению гипотезу происхождения демоноборческих эпизодов в житии Корнилия Молчальника из печатного Киево-Печерского патерика, который вышел во второй половине XVII — начале XVIII в. и был хорошо известен русским книжникам того времени. Причиной заимствования демоноборческих эпизодов могла быть, по мысли докладчицы, попытка выделения агиографии Корнилия Молчальника на фоне других агиографий в связи с желанием местных церковных властей установить для него официальное почитание.

В докладе «Кто является с того света? “Заложные” покойники, духи и демоны в современных сербских верованиях» **Д. Джурич** (Институт балканистики Сербской академии наук и искусств, Белград) на материале собственных полевых исследований, заметок со студенческих семинаров Нишского университета (с 1990-х по 2010-е гг.) и электронного корпуса (состоящего из записей с форума «Anars» в период с 2006 по 2024 г.) разобрала современные демонологические верования Сербии и сопоставила их с классическими этнографическими описаниями. В результате исследования удалось обозначить две основные группы современных сербских верований, касающихся мертвых, призраков и демонов: представления пожилых людей, которые разделяют скорее традиционные верования, и представления молодежи, у которой утрачивается страх перед «своими» покойниками и происходит демони-зация «чужих».

**С. Ю. Неклюдов** (РАНХиГС, РГУ, Москва) в докладе «Демонизм в логике мифа: “до-норма” и “анти-норма”» обратил внимание на происхождение демонологических персонажей из мифологических представлений о хаосе. Признаки, характеризующие хаос, появляются из представлений о порядке, предшествующем установившейся норме, и такие признаки могут проявляться в «низшей» и сказочно-эпической мифологии как наследие архаических традиций. Более часто в демонологических образах проявляются признаки, противопоставленные установившейся норме («анти-норма»), которые С. Ю. Неклюдов объединяет в группы морфологических, бестиарных и диспропорциональных признаков. Обрести такие признаки персонажи могут и в результате «социального одичания», которое способно перейти в «биологическое».

Доклад **В. Я. Петрухина** (Институт славяноведения РАН, Москва) «“Задом наперед”: демоническая инверсия» был посвящен обычаю пятиться задом в контексте разных культур и различных исторических эпох. Рассмотрев аутодафе «жидовствующих» еретиков в Новгороде 1490 г. и расправу над церковными иерархами Ивана Грозного, исследователь проследил генезис подобных ритуальных действий, связанных с магическим антиповедением. Инвертированные действия оказываются близки западноевропейской «карнавальной» народной культуре и имеют параллели как в фольклоре, так и в архаических «языческих» ритуалах.

В докладе «Демонология древнейших греческих историков (VI в. до н.э.)» **И. Е. Суриков** (Институт всеобщей истории РАН / ИВИ, РГУ, Москва) описал два источника по древнегреческой мифологии и демонологии, которые редко попадают в поле зрения исследователей.

Фрагментарно сохранившиеся историописания Акусилая Аргосского и Гекатея Милетского крайне ценны, в частности, потому, что были написаны, когда древнегреческие мифологические представления еще транслировались. По данным исследователя, демонология в более ранней работе Акусилая Аргосского описывается без рефлексии, тогда как у Гекатея Милетского, писавшего позже, присутствуют попытки рационально-критического взгляда на описываемую демонологию.

В совместном докладе «Демоны с ножами: структура образа» **Е. В. Александрова** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», РГГУ, Москва) и **Н. В. Лаврентьева** (Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, Государственный институт искусствоведения, РГГУ, Москва) рассмотрели образ «демона с ножом» в древне-египетской традиции. В качестве двух базовых метафор опасности иного мира докладчицы назвали огонь и нож; именно нож использовался для изобразительного или текстового (в именах) конструирования образов обитателей иного мира. Так, в Текстах Саркофагов встречаются изречения от лица покойного о наличии у него ножа и о знании его имени, а также изречения от лица самого ножа, что может указывать на самостоятельность образа и косвенно подтверждать гипотезу исследовательниц о его первичности, независимости от персонажа.

Один из демонологических персонажей ирландской традиции был предметом выступления **Т. А. Михайловой** (Институт языкознания РАН, Москва). В докладе «Банши — вестница смерти: истоки образа» исследовательница проследила генезис образа ирландского демона, сформировавшегося не ранее XVIII в. В комплекс образа Банши, по наблюдениям докладчицы, могут входить как «исторические корни», уходящие вглубь традиционной культуры, так и «вторичная атрибутика», роднящая Банши со многими женскими персонажами других традиций. Сопоставив признаки персонажей, которые обычно игнорируются (специфический вой, одиночество, неуловимость для наблюдателя), исследовательница пришла к выводу, что среди источников образа Банши можно назвать также «духов воздуха» из ирландских саговых нарративов.

**С. Ю. Королёва** (Пермский государственный национальный исследовательский университет) в докладе «Свадьба, обращенная в волков,

в фольклоре Пермского Прикамья» разобрала особенности и репертуар одного из сюжетов комплекса, посвященного колдуну на свадьбе, на полевом материале, записанном ею в Пермском Прикамье, где сюжет о превращении гостей в волков бытует как у русских, так и у коми-пермяков. На севере Прикамья особенно популярен сюжет о заколдованной волчице, которая вновь становится женщиной после рождения ребенка.

На материале того же региона был основан доклад **И. И. Рушиновой** и **Ю. А. Шкураток** (Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН) «Злые духи — помощники колдуна (по данным мифологических текстов русских жителей Коми-Пермяцкого округа и северо-восточных районов Пермского края)». Докладчицы рассмотрели образы помощников колдуна и проследили их различие в зависимости от ареала распространения: на северо-западе Пермского края (в Коми-Пермяцкий округе) помощниками колдуна являются ящерицы и лягушки, тогда как на северо-востоке (в Чердынском и Красновишерском районах) они имеют птичий облик.

**Д. Ю. Доронин** (РГГУ, Москва) в докладе «Сын земли и Дорога громов: персонажи шаманистской мифологии у современных кетов» на материале собственных полевых записей 2020–2023 гг. классифицировал современные шаманистские нарративы кетов и через сопоставление с классическими записями кетского фольклора проследил особенности их трансмиссии. Важной для современной кетской традиции оказалась передача мифологических представлений на русском языке.

Заседания второго дня конференции открыло выступление **О. И. Тоговой** (ИВИ РАН, Москва). Доклад «А если колдун — женщина? Гендерные трансформации и французская демонология XV–XVI вв.» был посвящен анализу французских памфлетов и карикатур времен правления Генриха III (1574–1589), центральной фигурой которых был сам монарх. В этих произведениях монарх сопоставляется с сатаной и, в частности, превращается в женщину, в ведьму. Этой трансформации образа монарха в женщину в докладе было уделено особое внимание; были обозначены ее этапы и проанализирована традиция подобных превращений.

Тему западноевропейской средневековой демонологии продолжил **Г. В. Бакус** (независимый исследователь, Тверь). Предметом его доклада «Демон Людовик Жанфранческо Пико и итальянская демонология

конца XV–XVI вв.: религия, политика и семейные распри» был труд «Диалог, разделенный на три книги, название [его] есть Стрига или о глумлении демонов» (Dialogus in tres libros divisus: Titulus est Strix, sive de Ludificatione Daemonum) авторства Жанфранческо Пико делла Мирандола, поводом для написания которого стал колдовской процесс в Мирандоле. Для именованного одного из демонов (демона-инкуба Людовика) в своем трактате Жанфранческо Пико использовал имя родного брата, враждовавшего с ним из-за владений.

**М. М. Майзульс** (РГГУ, Москва) посвятил свой доклад «Агентность изображений дьявола в exempla XIII–XV вв.» особенностям коммуникации с христианскими изображениями дьявола. Опираясь на обозначение агентности, предложенное Альфредом Геллом, докладчик рассмотрел «опасную агентность», которая приписывалась христианским изображениям дьявола (представленным в настенных росписях, скульптуре, рельефах), ее типы и функции: восприятие таких изображений, как «вместилищ» демонов, основывалось на более раннем христианском дискурсе об аналогичной роли языческих идолов. Кроме того, описание схожего восприятия агентности изображений дьявола в вернакулярных верованиях описываемого времени удалось обнаружить также в судебных материалах.

**С. С. Капишникова** (Московский государственный академический художественный институт им. В. И. Сурикова) в докладе «Школа Альбрехта Дюрера: Серия работ “Ведьмы из Фрайбурга” 1513–1516 гг. в творчестве Ганса Бальдунга Грина» разобрала три работы Ганса Бальдунга Грина, которые, благодаря тиражированию, могли стать основой для формирования средневековой иконографии колдовства: по данным исследовательницы, тема одной из картин, «Шабаш ведьм» (1514), продолжала развиваться в творчестве художников на протяжении XVII–XIX вв.

**Н. Р. Белова** (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова / МГУ, Москва) посвятила свой доклад «Вы хуже чертей: демонизация еретиков и грешников в чешской католической литературе эпохи барокко» образам еретиков и грешников, появлявшихся на страницах чешских католических сочинений. Авторы этих сочинений наделяли схожими демоническими чертами и людей других вероисповеданий, и грешных католиков.

В докладе «Встреча на границе: между детским запугиванием и испы-

танием» **М. В. Ахметова** (РАНХиГС, Москва) обратилась к теме персонажей-устрашителей в нарративах о первом посещении знаковых мест. На обширном славянском материале исследовательница рассмотрела специфику сюжета детского запугивания, согласно которому на границе посещаемого места ребенок должен будет поцеловать персонажа, характеризующегося отчетливыми маркерами чуждого, страшного и отвратительного. В докладе была обозначена не только связь сюжета нарративов с существовавшими социализирующими испытаниями, но также и культурный контекст таких нарративов, воплощенный в сюжетах и практиках, ассоциированных со страхом и отвращением.

**Т. К. Айтиалиева** (Таласский государственный университет, Кыргызская Республика) в докладе «Отражение понятия “демон” в эпосе “Манас” (по варианту С. Орозбакова)» проанализировала роль демонов и способы их номинации в версии эпоса «Манас», записанной от известного манасчи С. Орозбакова.

**Т. В. Тадевосян** (Ванадзорский государственный университет им. О. Туманяна, Республика Армения) в докладе «Образная система двух армянских заговоров против одержимости бесами из “Лечебника” дьяка Мнацакана (вторая половина XIX в.)», опираясь на два восстановленных и переведенных заговора против одержимости бесами, выделил ряд символов, важных для «народного христианства», и показал, что они происходят из библейских текстов и иудаистско-каббалистических

воззрений. Причиной некоторых болезней считалась одержимость демонами, и их изгнание совершалось «народными способами», допускавшимися Церковью.

Со стороны психотерапии к теме одержимости подошел клинический психолог **Я. А. Кочетков** (Центр когнитивной терапии, Москва). В его докладе «Диссоциативное расстройство или одержимость — почему расщепляется душа» были сопоставлены современные концепции множественного расстройства личности с традиционными представлениями об одержимости. Важным для множественного расстройства оказывается как травматичный опыт личности, так и социокультурные факторы, формирующие восприятие одержимости в той культуре, к которой он принадлежит.

**Г. Ю. Устьянцев** (РГГУ, МГУ, Москва) в докладе «“Дикий человек” в марийском фольклоре: локальная специфика образа в свете демонологических представлений» на материале собственных полевых исследований фольклора луговых и восточных марийцев разобрал характерные для этих традиций типы «дикого человека» и проанализировал локальную специфику демонологических черт и функций персонажей. Важным для доклада оказался вопрос о том, где проводить границу между «дикими людьми» и демонологическими персонажами конкретной традиции.

Анализу текстов в социальных медиа был посвящен доклад «Семантическое поле “нечистая сила” в текстах новостных Telegram-каналов» **С. И. Переверзевой** (РГГУ, Москва).

Докладчица проанализировала тексты новостей 17 русскоязычных СМИ, появившиеся в их официальных Telegram-каналах с октября 2022 г. по март 2023 г., выделила перечень типовых контекстов употребления номинаций, обозначающих нечистую силу, и рассмотрела их частотность для каждого источника.

**Ю. В. Сарычева** (независимый исследователь, Тель-Авив, Израиль) в докладе «Ритуалы с обращением к демонам на YouTube» представила анализ видеозаписей ритуалов, представленных на персональном канале магической специалистки, и сопоставила те, что находятся в открытом доступе, с теми, к которым доступ ограничен платной подпиской.

Тезисы докладов конференции опубликованы в сборнике, размещенном на сайте Центра типологии и семиотики фольклора<sup>1</sup>. По докладам конференции планируется 12-й выпуск тематического альманаха «In Umbra: Демонология как семиотическая система».

#### Примечания

<sup>1</sup> Демонология как семиотическая система: Материалы VIII Всерос. с междунар. участием науч. конф. Москва, РГГУ, 27–28 мая 2024 г. / сост. и ред. О. Б. Христофорова. М., 2024. URL: [https://ctsf.ru/sites/default/files/2024-05/Demonology\\_2024\\_Proceedings.pdf](https://ctsf.ru/sites/default/files/2024-05/Demonology_2024_Proceedings.pdf).

**М. Г. Белодедова**,  
Российский государственный  
гуманитарный университет  
(Москва)

Статья поступила в редакцию  
3 июля 2024 г.

## СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА «ЖИВАЯ СТАРИНА» ЗА 2024 Г.

### СТАТЬИ, ПУБЛИКАЦИИ

**Авдеев А. Г.** Татаро-монголы и неметные сокровища Никольских монастырей Кашинского и Калязинского уездов — 2, с. 32–33.

**Ахрамеева А. С., Кривошапова Ю. А.** Как Егор Грезет наговоры по ветру отпускал: из костромской лексики колдовства — 2, с. 13–16.

**Баранов Д. А., Баранова О. Г., Зиминова Т. А.** Выставка «Путь хлеба: хлебные традиции русской деревни» — 1, с. 53–54.

**Белова О. В., Степченко Л. Л.** Экспедиция Смоленского краеведческого музея в Сычёвский район 1960 г. — 2, с. 44–50.

**Бутов И. С.** Ходячий покойник как «шумный дух» (по материалам из Республики Беларусь) — 4, с. 12–15.

**Вайман Д. И.** Традиции и технологии плетения из соснового корня у коми-зырянцев — 4, с. 21–23.

**Ващенко Д. Ю.** Народная мифология северо-западной Венгрии в ареальном аспекте — 3, с. 22–24.

**Виноградова Л. Н.** «Невозможное — немислимое — абсурдное»: образы перевернутого мира в апотропейной и отгонной магии — 4, с. 2–5.

**Воробьев В. А.** Моряк и девушка: вербальные и визуальные воплощения одного сюжета — 1, с. 41–44.

**Вострокнутов А. В.** Традиция игры «в лодыжки» у верхнекамских коми-пермяков — 4, с. 23–25.

**Вострокнутов А. В.** Традиции и техники обработки мочала. Кулеткацкий промысел в Килемарском районе — 1, с. 28–30.

**Голант Н. Г.** «Праздник дома» у румын (влахов) восточной Сербии — 3, с. 5–9.

**Гордиенко О. В.** О пастушеской барабанной традиции костромской деревни Машихино — 3, с. 38–42.

**Дмитриевская И. С.** Рассказы о хлебе на белорусско-русском пограничье — 1, с. 6–8.

**Добровольская В. Е., Котельникова Н. Е.** Печенье «лесенка» в контексте обряда «проводы души» (село Задушное Новосильского района Орловской области) — 1, с. 4–6.

**Еришов В. П.** Письма из Керети — 1, с. 51–52.

**Завьялова М. В.** Литовские предания о провалившихся под землю городах в типологическом аспекте — 2, с. 39–43.

**Загайнова Д. О.** Фольклорные рецепты в анимационном фильме «Песня Сирина» проекта «Сказ» (реж. Матвей Лашко) — 4, с. 28–31.

*Зайцева И. В.* Кроссжанровый анализ мотивной структуры европейского сюжета о похищенном любовнике — 4, с. 31–34.

*Казаков И. И.* Обряды зимнего календарного цикла у арумын Северной Македонии — 3, с. 13–15.

*Качинская И. Б.* О локальном севернорусском обряде «ловить молодку» — 3, с. 43.

*Каяниди Л. Г.* Новая смоленская сказка «Николай и Касьян» (СУС –790\*\*) из архива Литературного музея СмолГУ — 4, с. 53–55.

*Климкова Л. А.* Мир среднерусской деревни в диалектных текстах — 3, с. 56–62.

*Климова К. А.* «Кошковора-вора-вора»: обряд вызывания дождя у понтийских греков России — 3, с. 17–21.

*Климова К. А., Никитина И. О.* Обрядовый хлеб и выпечка у греков России (по данным экспедиций 2022–2023 гг.) — 1, с. 9–12.

*Комарова В. А.* «Хлеб, скажи правду»: гадание на бобах в Устьянском районе Архангельской области — 1, с. 37–41.

*Корепова К. Е., Долинина О. Н.* Записная книжка пулеметчика Первой мировой войны Н. Н. Дурнева — 3, с. 49–56.

*Королёва С. Ю.* Наука как поиск и коммуникация. Фольклорные школы ЦТСФ РГГУ глазами участника — 4, с. 40–42.

*Королёва С. Ю., Маткасымова Д. М.* Об одном персонаже (не)детской демонологии: привидение графини — 4, с. 8–12.

*Коришунков В. А.* Гусиным манером: способы запрягать лошадь в Сибири — 1, с. 48–51.

*Косова Л. В., Попова Н. А.* «Вся похматка отцова!»: лексика со значением сходства людей в костромских говорах — 2, с. 9–12.

*Кувшинская Ю. М., Харитонова В. А.* Почитание источника «Двенадцать ключей» в Макарьевском районе Костромской области: обрядовая практика и сюжеты — 2, с. 34–38.

*Кузовая Ю. В.* Поверья о змеях в селах Ермаки, Осиновка и Еловка Викуловского района Тюменской области — 2, с. 28–31.

*Кучко В. С.* Традиция календарных обходов в Костромском Поунжье — 2, с. 6–9.

*Матвеева Е. М.* «Выплескивание воды» в языке похоронной обрядности коми-пермяков — 3, с. 45–48.

*Мороз А. Б.* «Самоходы», «челдоны», «вятские»... — 2, с. 19–20.

*Никитина С. Е.* Заметки о старообрядцах — 4, с. 62–64.

*Остроухов М. С.* «По шуликины» — ну, это вот чисто белорусское слово»: особенности святочного ряженья в селах Ермаки, Осиновка и Еловка — 2, с. 20–22.

*Пашкова И. В., Соломатина А. В.* Свадебный венок: к вопросу о реконструкции — 3, с. 34–38.

*Петров Н. В., Каспина М. М., Хафизова Л. Р., Трофимов А. А., Алексеевский М. Д., Комарова В. А., Петрова Н. С., Павлиди Я. И., Белодедова М. Г., Стрельцов А. И.* Из воспоминаний участников фольклорной экспедиции РГГУ — 1, с. 33–37.

*Петрова Н. С., Грязев Д. В., Макаров С. С., Чернова М. А., Быханова М. А., Гудкова В. В., Аданькина А. В., Гудкова А. В.* Воспоминания выпускников и друзей ЦТСФ — 4, с. 37–41.

*Пилипенко Г. П., Ясинская М. В.* Хлеб в пасхальных и поминальных обрядах у словенцев в Италии (долина реки Натизоне) — 1, с. 18–21.

*Плотникова А. А.* Полевая этнолингвистическая работа в Тимокском крае и Порече (Сербия) — 3, с. 2–5.

*Полковникова К. О.* Мифопоэтический мотив «насильственное превращение в змея»: жанровый аспект — 4, с. 35–37.

*Родионова Д. В., Кулакина А. С.* Обряд «Свеча» в с. Осиновка и связанные с ним нарративы — 2, с. 22–26.

*Седакова И. А.* «Почему жена остается с мужем»: болгарский фольклорный нарратив о судьбе — 4, с. 5–8.

*Струтинский И. И.* Святки в селах Прикарпатья — 3, с. 24–29.

*Сурикова О. Д.* «Медведь, приходи к нам кисель есть»: образ медведя в костромской культурной традиции — 2, с. 2–5.

*Сухоставская А. В.* Фольклорный дискурс сказки А. Ремизова «Зайка» — 4, с. 26–28.

*Узенёва Е. С.* По следам экспедиции к горанцам Северной Македонии — 3, с. 9–12.

*Федорова В. А.* Мифологические нарративы о мосте и кладбище в с. Еловка — 2, с. 26–28.

*Черных А. В. Л. В.* Веткина — хранитель традиций народной марийской вышивки — 1, с. 25–28.

*Черных А. В.* Экспедиционные исследования в Республике Марий Эл — 1, с. 24–25.

*Черных А. В.* Экспедиционные исследования нематериального этнокультурного достояния коми-пермяков — 4, с. 16–17.

*Черных А. В., Чернышева Ю. С.* Коми-пермяцкий праздник «Стрöча» (Троица) в д. Кукушка Кочёвского района Пермского края — 4, с. 17–20.

*Чернышева Ю. С.* Традиции и технологии приготовления многослойных блинов *коман мелна* у марийцев Поволжья — 1, с. 31–32.

*Чёха О. В.* Хлеб в новогреческом фольклоре — 1, с. 12–18.

*Чиварзина А. И.* Курбан в Македонии в XIX в. и сегодня — 3, с. 15–17.

*Чиварзина А. И.* Хлеб и зерно в зимней календарной обрядности мегленорумын Македонии — 1, с. 21–23.

*Шайхинурова Д. Р.* Ласковые обращения к человеку в говорах и фольклоре Костромской области — 2, с. 16–18.

*Шилкин В. А.* Лечение испуга/переполоха в Волжском Понизовье и Подонье — 1, с. 45–48.

*Шилкин В. А.* Празднования Степанова дня в хуторе Сеничкин (г. Михайловка Волгоградской области) — 3, с. 44.

*Шилкин В. А.* Технология изготовления свадебного воскового венка у донских казаков — 3, с. 30–34.

## ЭКСПЕДИЦИИ

*Березнев В. И., Ясинская М. В.* Рассказы о еде у русских эмигрантов в Аргентине и Уругвае (по материалам экспедиции 2023 г.) — 2, с. 53–57.

*Воробьев В. А.* Об экспедиции ЦТСФ РГГУ в Бирский район Республики Башкортостан — 4, с. 43.

*Воробьев В. А., Савицкая Я. А.* Городская песня в Бирске (по страницам песенников одной семьи) — 4, с. 43–47.

*Добжанская О. Э., Крашенинникова Ю. А.* Экспедиция к бачатским телеутам Кемеровской области — 1, с. 55–59.

*Дорохова Е. А.* Празднование Троицы в селах Чаплыгинского района Липецкой области — 2, с. 51–53.

*Новикова В. Б.* Локальные частушки Бирского района Республики Башкортостан — 4, с. 47–50.

*Осинова К. В., Рыкова В. В., Сафронова А. А.* Скотоводческие праздники и обряды в костромском Поунжье — 3, с. 64–67.

*Сунцова А. А.* Рассказы о черных столбах: трансформация одного сюжета — 4, с. 50–52.

## ЮБИЛЕИ

*Иванова Т. Г.* К юбилею, Анна Федоровна! — 4, с. 56–57.

*Канева Т. С., Шеваренкова Ю. М.* К юбилею Клары Евгеньевны Кореповой — 2, с. 58.

*Петров А. М.* К 90-летию Софьи Михайловны Лойтер — 2, с. 59.

*Фадеева Л. В., Ясинская М. В., Асанова П. Л., Кудрявцева (Коробова) А. В., Давыдова Ю. А., Дубоварский А. И., Крылова Н. Д.* Полнос притяжения: к юбилею Анны Александровны Ивановой — 2, с. 60–61.

*Чиварзина А. И.* К юбилею Анны Аркадьевны Плотниковой — 3, с. 63.

## ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

*Аллатов С. В.* Коротко о книгах — 2, с. 65.

Белова О. В., Петрухин В. Я. Фольклорная проза Кестеньгского края — 1, с. 62–65.

Белова О. В., Ясинская М. В., Ахметова М. В. Коротко о книгах — 1, с. 65–67.

Бехтерева И. В., Будина К. А., Быстрова А. В., Карась Ю. А., Мункхамар К. М. М. Новые электронные издания по фольклору — 4, с. 58–61.

Комелина Н. Г., Подрезова С. В. Новые издания по музыкальному фольклору — 3, с. 69–70.

Малкова Т. П. Новые издания Государственного Российского Дома народного творчества имени В. Д. Поллонова — 2, с. 64–65.

Новикова В. Б. Книга о мифологии Северной Азии — 3, с. 67–68.

Петрухин В. Я. Коротко о книгах — 3, с. 68–69.

Черных А. В. Серия «Фольклорный архив». Новые издания — 2, с. 62–63.

## ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

Васильев И. В. Николай Иванович Бондарь (1949–2023) — 1, с. 61.

Иванова Т. Г. Памяти Валерии Игоревны Ерёминой — 1, с. 60.

Качинская И. Б. Памяти Серафимы Евгеньевны Никитиной — 4, с. 65.

Сафронов Е. В. Михаил Гершенович Матлин (02.09.1951 — 25.02.2024) — 2, с. 67–68.

Седакова И. А. Албена Георгиевна (16.04.1954 — 02.02.2024) — 2, с. 66.

## НАУЧНАЯ ХРОНИКА

Алпатов С. В., Сорокина С. П., Фадеева Л. В. Конференция «Народная культура в городе и деревне: Формы бытования. Взаимодействие. Трансформации» — 1, с. 68–72.

Белодедова М. Г. V Чтения памяти Е. С. Новик — 2, с. 70–72.

Белодедова М. Г. VIII конференция «Демонология как семиотическая система» — 4, с. 68–70.

Кузнецова М. М. XV Мелетинские чтения — 4, с. 66–68.

Морозов Д. В. Конференция «Современное состояние фольклорных традиций казачества Юга России и перспективы их изучения» — 2, с. 68–70.

Черванёва В. А. Круглый стол «Реконструкции в фольклористике: допустимость, возможность, необходимость» — 3, с. 70–72.

## РАЗНОЕ

Белова О. В., Ахметова М. В., Ясинская М. В. 30 лет «Живой старине» — 1, с. 2–3.

Ясинская М. В. Содержание журнала «Живая старина» за 2024 г. — 4, с. 70–72.

## Уважаемые коллеги!

В 2025 г. журнал «Живая старина» планирует публикацию статей и материалов в рубриках:

- Проблемы полевой фольклористики
- Язык народной культуры
- Фольклористика в научных центрах
- Верования и обряды
- Архивная полка
- Выставки

Мы также будем рады материалам, записанным в экспедициях, публикациям архивных документов, рецензиям на книжные новинки, обзорам научных мероприятий и проектов.



Ответственный секретарь редакции  
**М. В. Ясинская**  
Научный редактор **Е. Л. Чеканова**  
Корректор **М. К. Егорова**  
Дизайн, верстка **Л. К. Халоян**

**Адрес редакции:**  
101000, г. Москва, Сверчков пер., д. 8, стр. 3  
Тел.: 8 (495) 621-43-50  
E-mail: zhst-red@yandex.ru  
Сайт: www.folkcentr.ru

Рукописи не возвращаются.  
При перепечатке ссылка  
на журнал обязательна.  
© «Живая старина», 2024

Журнал зарегистрирован  
в Министерстве цифрового развития,  
связи и массовых коммуникаций  
Российской Федерации.  
Свидетельство № ФС77-73498  
от 24 августа 2018 г.

Подписано в печать 28.11.2024.  
Формат 60 × 90 1/8. Печать офсетная.  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 9,0.  
Заказ № 2184.

**Отпечатано в типографии:**  
ООО «Принт сервис групп»  
105187, г. Москва, ул. Борисовская, д. 14  
E-mail: 3565264@mail.ru



На с. 8–12 читайте статью С. Ю. Королёвой и Д. М. Маткасымовой о местном мифологическом персонаже — привидении графини Софьи Владимировны Строгановой



▲ Портрет Софьи Владимировны Строгановой. Неизвестный художник, перв. пол. XIX в. Из экспозиции Коми-Пермяцкого краеведческого музея им. П. И. Субботина-Пермяка



▲ Здание начала XX в., в настоящее время Кувинская сельская библиотека. 2022 г.  
Фото С. Ю. Королёвой



▲ Башня-водокачка на территории лагеря — основное место, где появляется привидение графини. 2019 г.  
Фото со страницы «Белая Софья», соцсеть «ВКонтакте»



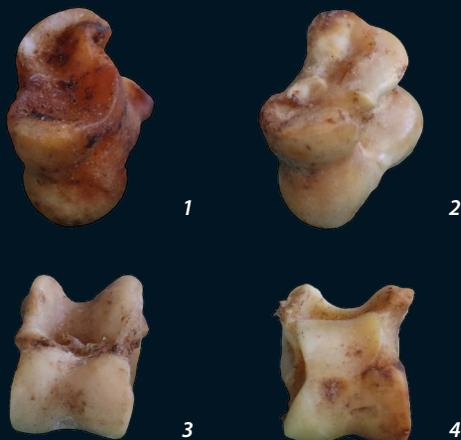
▲ Бывшая контора Кувинского завода, теперь краеведческий музей — еще один «дом с привидениями». 2023 г.  
Фото С. Ю. Королёвой



▶ Анатолий Михайлович Кладов, знаток местных фольклорных преданий. С. Кува. 2022 г.  
Фото С. Ю. Королёвой



На этой странице  
обложки представлены  
иллюстрации  
к статье  
А. В. ВострокнUTOва  
«Традиция игры  
«в лодыжки» у верхне-  
камских коми-пермяков»  
(с. 23–25)



▲ Игра «в лодыжки» (д. Московская). Названия по-  
ложений лодыжек. 1 — «сак», 2 — «тол», 3 — «горе»,  
4 — «чисто». 2023 г.  
Фото Ю. С. Чернышевой



▲ Игра «в лодыжки» (д. Московская). Пример хранения лодыжек  
в берестяном туюске. 2023 г. Фото Д. В. Ваймана



▲ Игра «в лодыжки» (д. Московская). Игроки за столом  
перед игрой. 2023 г. Фото Д. В. Ваймана



▲ А. В. ВострокнUTOв проводит фиксацию инвентаря игры «в лодыжки»  
(д. Московская Афанасьевского р-на Кировской обл.). 2023 г.  
Фото О. В. Ходыревой



▲ Игра «в лодыжки» (д. Московская). Начало хода — игрок  
разбрасывает лодыжки на столе. 2023 г.  
Фото А. В. ВострокнUTOва

## В СЛЕДУЮЩИХ НОМЕРАХ:

- С. М. Толстая (Москва). Названия месяцев в славянских языках и их объяснения
- Г. П. Мельников (Москва). Выставка «Рязанская глина»: традиционная глиняная игрушка Рязанской области